
Katholiken und der Krieg im Atomzeitalter 1945–1990

Daniel Gerster

»Nie wieder Krieg!«¹ Mit diesem leidenschaftlichen Appell trat Papst Paul VI. am 4. Oktober 1965 vor die Vollversammlung der Vereinten Nationen in New York. Seine Forderung schloss – ob bewusst oder unbewusst – an den gleichlautenden Aufruf der Friedensbewegung der Zwischenkriegszeit an. Hieraus eine grundsätzlich pazifistische Haltung von Katholiken in der Zeit des Kalten Krieges (1945–1990) abzuleiten, würde allerdings bei weitem zu kurz greifen. Der folgende Abriss ist daher darauf angelegt, die katholischen Debatten zum Thema Krieg – und damit eng verwoben Fragen von Gewalt und Frieden – nach 1945 in ihrer ganzen Bandbreite und Vielschichtigkeit skizzenhaft darzustellen. Von Bedeutung ist es dabei, zwischen verschiedenen katholischen Akteuren, ihren Standpunkten in der öffentlichen Diskussion und ihren Motiven zu unterscheiden. So werden neben amtskirchlichen Protagonisten und führenden Vertretern des Laienkatholizismus auch katholische Jugendliche und kritische Katholiken zu Wort kommen. Ihre vielstimmigen Meinungsäußerungen werden es am Ende ermöglichen, ein differenziertes Bild davon zu zeichnen, wie Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland in den Jahrzehnten des Ost-West-Konflikts von Krieg gesprochen haben.

Solche Ausführungen können selbstverständlich nicht für sich allein stehen, sondern müssen in politische, wirtschaftliche und soziale Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg eingebettet sein. Denn obwohl sich die Kirche

¹ Paul VI., Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen in New York (4.10.1965), in: Dienst am Frieden. Stellungnahmen der Päpste, des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode. Von 1963–1980, hrsg. v. Sekretariat der DBK, Bonn 1980, 52–59, hier 56.

anfangs noch selbst in kritischer Distanz zur modernen Gesellschaft begriff, fanden ihre Debatten und Auseinandersetzungen doch immer in enger Verflechtung mit allgemeinen Themenkonjunkturen statt. Die Periodisierung des Beitrags orientiert sich daher an übergeordneten Zäsuren, die zugleich auch für die katholischen Debatten von großer Bedeutung waren. Dazu zählt zunächst die sogenannte Nachkriegszeit, also jene Jahre nach 1945, die noch unmittelbar von den grauenhaften Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges geprägt waren, aber eben auch von der Suche nach neuer Selbstversicherung und Sicherheit. Ihr folgen die 1950er Jahre, deren Signum der Aufbau des jungen westdeutschen Staates und seiner Gesellschaft war und die nicht zuletzt durch Auseinandersetzungen um die sogenannte Westbindung und die Wiederbewaffnung gekennzeichnet waren. Sie werden abgelöst von den ›langen 1960er Jahren‹, in denen sich Kritik am etablierten westlichen Politik- und Gesellschaftssystem, insbesondere in den Auseinandersetzungen um den Vietnamkrieg, Bahn brach. Daran schließt sich das Ausklangsjahrzehnt des Kalten Krieges an, das von neuen Unsicherheiten ebenso wie von veränderten gesellschaftlichen Selbstversicherungen bestimmt wird. Beides kommt in der Friedensbewegung der frühen 1980er Jahre zum Vorschein.

1. Kriegsängste in der unmittelbaren Nachkriegszeit

Umfragen aus den 1950er Jahren belegen eine weitverbreitete antimilitaristische Stimmung unter den Bürgern der jungen Bundesrepublik. Solche Ergebnisse scheinen in Kontrast zu stehen zu der Tatsache, dass die Westdeutschen bei allen Wahlen seit 1949 die konservative Regierung von Bundeskanzler Konrad Adenauer im Amt bestätigten und damit auch deren immer vehementer werdende Wiederbewaffnungspolitik unterstützten. Der Historiker Michael Geyer ist in einer vielbeachteten Studie dieser Diskrepanz auf den Grund gegangen². Er kommt zu dem Ergebnis, dass eine Re-

² Michael Geyer, *Der Kalte Krieg, die Deutschen und die Angst. Die westdeutsche*

militarisierung von weiten Teilen der Bevölkerung hauptsächlich deshalb abgelehnt wurde, weil ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber dem Staat bestand und die Legitimität der Bundesrepublik zunächst in Frage gestellt wurde. Ein Umschwung in der öffentlichen Meinung trat in den Jahren 1956/57 ein – und zwar nicht zuletzt, weil man nun die gewonnene gesellschaftliche Stabilität und den wirtschaftlichen Wohlstand in Gefahr sah. Geyer widerspricht folglich der häufig geäußerten Annahme, die noch sehr gegenwärtigen Schrecken des Zweiten Weltkrieges und die Angst vor einer neuen militärischen Konfrontation hätten nach 1945 einen tiefgreifenden Pazifismus in der deutschen Gesellschaft verankert.

Unbestritten ist freilich, dass beides – Kriegserfahrung und -angst – in den unmittelbaren Nachkriegsjahren omnipräsent war. Sie manifestierten sich aber weniger in politischem Aktionismus und radikalen Standpunkten als vielmehr in einer erduldenen Schicksalshaltung. Krieg galt vielen Deutschen nicht als kontrollierbar, sondern vielmehr als ein übernatürliches Übel, das ohne eigenes Zutun über einen kommen konnte. Die weitverbreitete Furcht vor einer Apokalypse suchte sich in der Folge verschiedene Wege, um bewältigt zu werden. Der christliche Glaube lieferte dazu mit der Bitte um göttlichen Beistand in Gebet und Andacht ein geeignetes Angebot. Eine verstärkte Hinwendung zu Gott ist auch unter den westdeutschen Katholiken in der Nachkriegszeit zu beobachten. Zwar sollte diese Entwicklung nicht mit einer ›Rechristianisierung‹ verwechselt werden, der führende Vertreter der Kirche vehement das Wort redeten, aber ein kurzfristiger Aufschwung religiösen Lebens nach 1945 lässt sich durchaus beobachten. Dies gilt im Kleinen wie im Großen, für die Gemeinde- und Verbandsarbeit ebenso wie für die ersten nationalen Großveranstaltungen, zu denen vor allem die Katholikentage 1948 in Mainz und 1949 in Bochum zu zählen sind.

Eine besondere Ausdrucksform fand das Bedürfnis der Katholiken, die eigene Kriegsangst zu kanalisieren, in Form von Marien-

Opposition gegen Wiederbewaffnung und Kernwaffen, in: Klaus Naumann (Hrsg.), *Nachkrieg in Deutschland*, Hamburg 2001, 267–318.

erscheinungen, deren Zahl während der ersten Zuspitzung des Kalten Krieges in den Jahren 1949 bis 1953 signifikant anstieg. Marienerscheinungen sind kein neuartiges Phänomen des 20. Jahrhunderts, sondern sie werden in der Geschichte des Christentums vielfach bezeugt. Vor allem seit dem 19. Jahrhundert erlebten sie einen Aufschwung, wobei zu beobachten war, dass es überwiegend weibliche Seherinnen waren, die behaupteten, eine Vision Marias empfangen zu haben. In der Folge wandelten sich die Marienerscheinungen zunehmend zu gefühlsgeladenen Großereignissen des katholischen Glaubens, die es den Teilnehmern ermöglichten, ihre Ängste und Sorgen öffentlich zum Ausdruck zu bringen. Dies galt nicht nur für das 19. Jahrhundert, in dem sich die Katholiken in Deutschland zunehmend staatlichen Repressionen und gesellschaftlichen Zwängen ausgesetzt sahen. Eine solche Funktion kam den Marienerscheinungen auch im 20. Jahrhundert wiederholt in Kriegs- und Krisenzeiten zu.

Es verwundert daher nicht, dass zwischen 1949 und 1953, als der Ost-West-Konflikt mit atomarem Patt und Koreakrieg einen ersten gefährlichen Höhepunkt erreichte, die Zahl der Marienerscheinungen weltweit anstieg. Für die Bundesrepublik hat die Kulturwissenschaftlerin Monique Scheer dieses Phänomen anhand überlieferter Visionsberichte eingehend untersucht³. Sie kann nachweisen, dass sich in der Zunahme des Phänomens nicht nur eine weitverbreitete Marienläubigkeit niederschlug, die unter anderem in der Dogmatisierung der Leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel 1950 zum Ausdruck kam. Vielmehr boten die Erscheinungen sowohl den Seherinnen als auch den Gläubigen eine günstige Möglichkeit, ihre Ängste zu kanalisieren und zu artikulieren. Dies wird deutlich beim Blick auf die Ereignisse im oberfränkischen Heroldsbach, wo mehrere junge Mädchen seit 1949 behaupteten, Maria würde ihnen

³ Oben wie im Folgenden beziehe ich mich auf Monique Scheer, »Unter Deinen Schutz und Schirm fliehen wir«. Religiöse Ausdrucksformen in der Angstkultur des Kalten Krieges, in: Bernd Greiner u. a. (Hrsg.), *Angst im Kalten Krieg*, Hamburg 2009, 322–346.

in regelmäßigen Abständen erscheinen. Neben anderen Themen ist es besonders die Angst vor einem bevorstehenden Krieg, die in den nachträglich angefertigten Visionsberichten formuliert wird. So heißt es dort: »Wenn die Leute meinen Wunsch nicht erfüllen, wird viel Blut fließen. [...] Dann werden die Russen kommen und euch erschlagen.«⁴ In solchen und ähnlichen Äußerungen spiegeln sich allgemeine Kriegserfahrungen und -ängste wider. Die Heroldsbacher Marienerscheinung genoss daher rasch bundesweit große Aufmerksamkeit.

Eine aktivere Strategie von Katholiken, die Schrecken und Gefahren des Krieges zu bewältigen, stellte der eigene Einsatz für Versöhnung und Frieden in Europa dar. Eine solche Zielsetzung verfolgte insbesondere die Vereinigung Pax Christi, die sich selbst als »internationale katholische Friedensbewegung« begriff. Auf Anregung des Bischofs von Lourdes, Pierre-Marie Théas, hatte der französische Episkopat eine Laieninitiative aufgegriffen und 1945 einen »Gebetskreuzzug« propagiert. Er diente dem Ziel, die französischen Katholiken trotz der ungeheuren Kriegsverbrechen möglichst schnell mit den deutschen auszusöhnen. Bereits 1946 trafen sich rund 40.000 Gläubige aus ganz Europa im zentralfranzösischen Wallfahrtsort Vézelay und feierten mit der Errichtung eines Kreuzes symbolisch die Wiederaufnahme Deutschlands in den Kreis der friedensbereiten Völker. 1948 gründeten Katholiken im niederrheinischen Kevelaer eine eigenständige deutsche Sektion. Sie war durch einen bischöflichen Präsidenten – eine Rolle, die zunächst dem Aachener Ordinarius Johannes van der Velden zukam – eng an die kirchliche Hierarchie gebunden. Darüber hinaus verstand sie sich aber als losen Verbund, in dem sich jeder interessierte Katholik engagieren konnte.⁵

⁴ Ebd., 334.

⁵ Vgl. Friedhelm Boll / Jens Oboth, »Wir waren vereint in der großen Familie der Weltkirche.« Die Entstehung der Pax-Christi-Bewegung in Frankreich und Deutschland (1944–1955), in: Wolfram Wette / Detlef Bald (Hrsg.), Friedensinitiativen in der Frühzeit des Kalten Krieges 1945–1955, Essen 2011, 107–132.

Für ihre Aktivitäten griff Pax Christi auf das ganze Repertoire katholischer Rituale zurück. In zahlreichen Gottesdiensten, Andachten und Wallfahrten wurde für den Frieden gebetet und Gott um eine Versöhnung der Völker Europas angerufen. Eine Besonderheit des Engagements von Pax Christi bestand allerdings von Anfang an darin, dass es auf eine stärkere transnationale Vernetzung der katholischen Gläubigen abzielte. Dazu dienten in erster Linie die sogenannten ›Routes‹, ein- bis zweiwöchige Wanderungen, auf denen sich Katholiken aus ganz Europa beim gemeinsamen Gebet ebenso kennenlernen sollten wie beim alltäglichen Umgang miteinander. Die ›Routes‹ wurden bald zum eigentlichen Signum der Versöhnungsarbeit von Pax Christi und verschafften ihr große Resonanz im katholischen Raum. Die frühen Erfolge lassen sich aber nicht nur dadurch begründen, sondern auch durch die Tatsache, dass Pax Christi trotz des vehementen Einsatzes für Frieden und Versöhnung letztlich keine pazifistische Vereinigung war. Obwohl es dazu vor allem in der Frühphase der französischen Sektion einige Ansätze gab, wurde eine solche Ausrichtung, insbesondere durch den Druck der kirchlichen Hierarchie, verhindert. Für sie galt: Krieg musste angesichts der Bedrohung durch den Kommunismus weiterhin eine denkbare Option bleiben, gerade auch wenn man sich wie Pax Christi für den Frieden engagierte.

Trotz dieser Verschränkung, dem die Mehrheit der Katholiken stillschweigend zustimmte, gab es in der unmittelbaren Nachkriegszeit unter den westdeutschen Katholiken vereinzelt pazifistische Bestrebungen. Sie blieben aber sämtlich versprengte Aktionen und ohne nachhaltige Wirkung für das Gesamtbild, wie Anselm Doering-Manteuffel in seinem Werk über »Katholizismus und Wiederbewaffnung« für die frühen 1950er Jahre herausgearbeitet hat⁶. An erster Stelle ist hier der katholische Schriftsteller Reinhold Schneider zu nennen, der sich als treibende Kraft im Verbund mit anderen

⁶ Vgl. Anselm Doering-Manteuffel, *Katholizismus und Wiederbewaffnung. Die Haltung der deutschen Katholiken gegenüber der Wehrfrage 1948–1955*, Paderborn u. a. 1981, v. a. 157–185.

Publizisten öffentlich gegen die kirchliche Kriegslehre und für einen katholischen Pazifismus starkmachte. Die Interessen dieser Opposition überschritten sich in weiten Teilen mit denen anderer Kritiker der katholischen Kirche, die sich nach 1945 vermehrt gegen ein Wiedererstarken einer zentralistischen Klerikerkirche und für mehr Laienbeteiligung aussprachen. Ihnen gelang es allerdings nicht, sich zu einer schlagkräftigen Organisation zusammenzuschließen, wie sich beispielhaft an den westdeutschen Linkskatholiken um Walter Dirks zeigen ließe. Manifester Widerstand artikuliert sich in der Wehrfrage nur im antimilitaristischen ›Arbeitskreis katholischer Jugend gegen die Wiederaufrüstung«, dessen Proteste aber durch geschicktes Agieren der BDKJ-Führung ohne große öffentliche Resonanz blieben.

2. Das Recht auf Verteidigung im Atomzeitalter

In den Einlassungen zur unmittelbaren Nachkriegszeit wurde bereits angedeutet, dass die katholische Lehrmeinung trotz – oder gerade wegen – der unvorstellbaren Schrecken des Zweiten Weltkrieges prinzipiell an einem Krieg als gangbare Option festhielt. Die theoretische Grundlage hierfür bildete die sogenannte Lehre vom gerechten Krieg, die seit Augustinus eine wichtige theologische Denkfigur darstellte und mit dem Aufstieg der Neuscholastik im 19. Jahrhundert erneut starken Einfluss auf die katholische Debatte gewonnen hatte. Krieg galt folglich als gerechtfertigt, wenn ein gerechter Kriegsgrund (*iusta causa*) und eine rechte Absicht (*recta intentio*) vorlagen und er von einer legitimen Autorität (*auctoritas principis*) geführt wurde. Es war Papst Pius XII., der nach den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts diese Überlegungen aufgriff und zeitgemäß weiterentwickelte: Krieg sollte demnach als Verteidigungsoption ein unabdingbares Recht eines jeden souveränen Nationalstaates bleiben, während Angriffskriege grundsätzlich verurteilt wurden. Die Neujustierung der katholischen Lehre korrespondierte mit vergleichbaren Entwicklungen im modernen Völker-

recht. Es verwundert daher auch nicht, dass sich Pius XII. für eine internationale Schiedsgerichtsbarkeit im Rahmen der neugegründeten Vereinten Nationen aussprach, um zwischenstaatliche Konflikte zu lösen⁷.

Hatte Pius XII. die aggressiven Angriffskriege des nationalsozialistischen Regimes und die Expansionspolitik der Sowjetunion in seinen Überlegungen reflektiert, so fehlten zunächst weiterführende Betrachtungen zur Atombombe. Die Frage gewann durch das nukleare Wettrüsten nach 1945 allerdings schnell an Bedeutung, zumal die Bombenabwürfe von Hiroshima und Nagasaki aller Welt die neue Qualität der atomaren Kriegsführung vor Augen geführt hatten. In der Bundesrepublik lösten die Pläne der Regierung unter Konrad Adenauer, die Bundeswehr im Notfall mit Atomwaffen auszustatten, 1956/57 eine erste Großdebatte zum Thema aus. In einem »Wort der Kirche«, das auf Anregung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) und im Einverständnis mit den Bischöfen veröffentlicht wurde, kamen sieben führende Moralthologen zu der Einschätzung, dass angesichts der »gewaltsamen Ausbreitung einer Weltanschauung« – gemeint war der Kommunismus – jeder legitime Staat das Recht habe, sich mit Atomwaffen zu verteidigen⁸. Zwar seien nach der kirchlichen Lehre nur jene Mittel zur Verteidigung erlaubt, die der Mensch in ihrer Wirkung kontrollieren könne, dies sei aber, so die Theologen, nach dem aktuellen Stand der Wissenschaft, zumindest für sogenannte strategische Atomwaffen gewährleistet.

Das »Wort der Kirche« blieb in der Debatte um eine mögliche Ausrüstung der Bundeswehr mit Atomwaffen Ende der 1950er Jahre die einzige offizielle Verlautbarung der katholischen Kirche in Deutschland. Lediglich einzelne Bischöfe meldeten sich gelegentlich zu Wort, so der Münchner Ordinarius Joseph Wendel in seiner

⁷ Vgl. Heinz-Gerhard Justenhoven, Internationale Schiedsgerichtsbarkeit. Ethische Norm und Rechtswirklichkeit, Stuttgart 2006, v. a. 43–53.

⁸ Wort zur christlichen Friedenspolitik und zur atomaren Rüstung, KNA, 5.5.1958, IV. Es handelt sich um Alfons Auer, Richard Egenter, Heinz Fleckenstein, Johannes B. Hirschmann, Joseph Höffner, Nikolaus Monzel und Eberhard Welty.

Eigenschaft als Katholischer Militärbischof für die Deutsche Bundeswehr. Und selbst vom Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ), der als Dachverband der katholischen Jugend während der Wiederbewaffnungsdebatte eine entscheidende Rolle gespielt hatte, ist keine Erklärung zu den Auseinandersetzungen der späten 1950er Jahre überliefert. Stattdessen druckte er unkommentiert die Stellungnahmen der CDU/CSU- und FDP-Bundestagsfraktionen sowie das »Wort der Kirche« in seinem »Informationsdienst« ab.

Die Zurückhaltung katholischer Verbände und Gruppierungen in der Atomwaffendebatte kann auf unterschiedliche Gründe zurückgeführt werden. Von Bedeutung war sicherlich, dass die kirchliche Hierarchie eine unabhängige öffentliche Stellungnahme erschwerte – eine Tatsache, die durch die Verkirchlichungstendenzen der späten 1950er Jahre noch verschärft wurde. Wohlstand und soziale Absicherung führten ferner dazu, dass sich die Katholiken zunehmend im neuen westdeutschen Staat beheimatet fühlten und sich durch die konservative Regierung von Kanzler Adenauer repräsentiert sahen. Sie waren in der Folge eher bereit, sich in Einzelfragen gegebenenfalls mit Kritik zurückzuhalten. Dies erklärt die Diskrepanz zwischen Umfragen, in denen sich 77 Prozent der Unionsanhänger, von denen immerhin zwei Drittel Katholiken waren, im Sommer 1957 gegen die atomare Aufrüstung aussprachen, und der Tatsache, dass die Regierung zur gleichen Zeit mit absoluter Mehrheit im Amt bestätigt wurde⁹. Schließlich mag auch die anhaltende Angst vor der kommunistischen Sowjetunion nicht unwesentlich dazu beigetragen haben, dass die Mehrheit der westdeutschen Katholiken eine Wehrfähigkeit der Bundesrepublik, unter Einbezug von Atomwaffen, stillschweigend unterstützte.

Es fanden sich freilich auch Kritiker einer atomaren Bewaffnung unter den westdeutschen Katholiken. Die sogenannten »Nuklearpazifisten« rekrutierten sich indes nicht nur aus dem linken und kirchenkritischen Spektrum, prominente Stimmen wie die des Staats-

⁹ Vgl. Alice Holmes Cooper, *Paradoxes of Peace. German Peace Movement since 1945*, Ann Arbor 1996, 33.

rechtlers Ernst-Wolfgang Böckenförde und des Philosophen Robert Spaemann kamen auch aus dem konservativ-liberalen Lager. Beide widersprachen der Lehre vom gerechten Krieg und ihrem Kriterienkatalog nicht grundsätzlich, sie bezweifelten aber – im Gegensatz zu den sieben Moraltheologen –, dass der Gebrauch von Atomwaffen im Verteidigungsfall ethisch zu rechtfertigen sei. Dazu beriefen sie sich auf Äußerungen von Pius XII., der ihrer Meinung nach seit 1954, als die Besatzung eines japanischen Fischerbootes bei einem Atomtest stark kontaminiert worden war, die Kontrollierbarkeit der nuklearen Explosion immer mehr in Zweifel gezogen habe. Der Papst, so Böckenförde und Spaemann, habe »weder ein Verteidigungsrecht um jeden Preis gelehrt, noch gesagt, [...] daß zur Verteidigung höchster Güter auch der Weltuntergang in Kauf genommen [...] werden könne«¹⁰. Unterstützung erhielten beide unter anderem von dem Physiker Clemens Münster, der auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern im Februar 1959 zum Thema »Kann der atomare Verteidigungskrieg ein gerechter Krieg sein?«¹¹ die Kontrollierbarkeit von Atomwaffen grundsätzlich in Frage stellte. Seine Einschätzung als Naturwissenschaftler hatte durchaus Gewicht in der katholischen Debatte.

3. Ein neues Friedensverständnis in den ›langen 1960er Jahren‹

Zu einer kritischen Einschätzung des internationalen nuklearen Rüstungswettlaufs kam in denselben Jahren auch das kirchliche Lehramt. Bereits Pius XII. hatte sich, wie angedeutet, zum Ende seines Pontifikats ablehnend geäußert, sein Nachfolger Johannes XXIII. griff die Impulse auf und setzte neue Schwerpunkte in der katho-

¹⁰ Ernst-Wolfgang Böckenförde / Robert Spaemann, Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegslehre, in: Atomare Kampfmittel und christliche Ethik. Diskussionsbeiträge deutscher Katholiken, München 1960, 161–196, hier 176.

¹¹ Die Beiträge sind veröffentlicht in: Karl Forster (Hrsg.), Kann der atomare Verteidigungskrieg ein gerechter Krieg sein?, München 1960.

lischen Friedensethik. Eine Zusammenschau seiner Überlegungen bietet die Enzyklika »Pacem in terris«, die er im April 1963, nur wenige Monate vor seinem Tod, veröffentlichte¹². Im Zentrum steht dabei die Frage, wie zwischenstaatlicher und innerstaatlicher Frieden erzielt und gesichert werden kann. Wie sein Vorgänger unterstreicht Johannes XXIII. die Bedeutung der Vereinten Nationen, um Konflikte zwischen souveränen Nationalstaaten zu schlichten. Zugleich legt er seinen Betrachtungen jedoch ein erweitertes Friedensverständnis zugrunde, in dem politische, wirtschaftliche und soziale Maßnahmen wesentlich zum Erhalt von Frieden beitragen. Der Papst verurteilt daher nicht nur den Rüstungswettlauf, sondern auch Ressourcenverschwendung und soziale Ungleichheit. Solche Einsichten lagen im Trend der Zeit, wie sich unter anderem am Aufstieg der Konflikt- und Friedensforschung in den 1960er Jahren belegen ließe. Ihre Vertreter plädierten wie Johannes XXIII. für den Dialog im Ost-West-Konflikt und einen stärkeren Fokus auf das wirtschaftliche und soziale Nord-Süd-Gefälle.

Trotz der großen Zustimmung, die die Enzyklika »Pacem in terris« international, von Katholiken und Nicht-Katholiken, erfuhr, gab es vereinzelt Kritik an den fehlenden Einlassungen zu Krieg und Gewalt. Tatsächlich hieß es im päpstlichen Schreiben unverbindlich: »Darum widerstrebt es in unserem Zeitalter, das sich rühmt, Atomzeitalter zu sein, der Vernunft, den Krieg noch als geeignetes Mittel der Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten.«¹³ Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) griff die Kritik auf, indem es sich bemühte, in seinen Ausführungen das erweiterte Friedensverständnis mit Überlegungen zu Krieg und Gewalt zu verknüpfen. Im Ergebnis erörtert die Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« verschiedene Aspekte des Themas in insgesamt 14 Paragraphen, deren Kompromisscharakter allerdings augenscheinlich ist¹⁴.

¹² Vgl. Johannes XXIII., Enzyklika »Pacem in terris« (11.4.1963), in: Herder-Korrespondenz 17 (1962/63), 476–492.

¹³ Ebd., § 67.

¹⁴ Vgl. Gaudium et spes. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute,

So wird zwar eingangs die »Unmenschlichkeit des Krieges«, die sich vor allem in jüngster Vergangenheit gezeigt habe, verurteilt, nicht jedoch der Krieg als solcher. Stattdessen hebt das Konzil hervor, dass der »Einsatz militärischer Mittel [grundsätzlich erlaubt sei], um ein Volk rechtmäßig zu verteidigen«. In dieser Einschätzung folgt es, ohne den Terminus selbst zu verwenden, der Lehre vom gerechten Krieg. Sie liefert dem Konzil auch die Kriterien für den Gebrauch moderner Waffen und gewährt die Offenheit, Atomwaffen trotzdem nicht letztverbindlich zu verurteilen.

Wie in anderen Teilen der Welt war auch die Mehrheit der Katholiken in der Bundesrepublik von der Ankündigung des Konzils zunächst überrascht worden, nahm es dann aber mit großer Begeisterung auf. Seine Wirkung beruhte dabei kurzfristig weniger auf den inhaltlichen Ergebnissen als vielmehr auf dem »spannungsreichen Ereignischarakter«¹⁵ der Kirchenversammlung. So bewirkten die Umfragen vor und die Debatten während des Konzils eine »gefühlte Demokratisierung« katholischer Kommunikation, die später allerdings nur in begrenztem Umfang in institutionelle Reformen umgesetzt wurde. Auch bei den Themen Krieg, Gewalt und Frieden vertraten die Konzilsdekrete inhaltlich keine Standpunkte, die nicht vorher bereits in der päpstlichen Lehrmeinung Niederschlag gefunden hatten. Dennoch trugen die Diskussionen im Umfeld der Versammlung mit dazu bei, ein neues Bewusstsein für die vielseitigen Aspekte des Themas zu schaffen. Zusätzlich vergegenwärtigte das Konzil zum ersten Mal breitenwirksam die globale Dimension der katholischen Kirche und rückte folglich Konflikte und Problemlagen außerhalb Europas ins breite Bewusstsein.

Das Konzil hat dementsprechend indirekt dazu beigetragen, dass sich der lokale und thematische Fokus der Debatten über Krieg und

in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, 29. Aufl., Freiburg i. Br. 2002, 449–552, v. a. Nr. 77–90.

¹⁵ Karl Gabriel, Die Interpretation des II. Vatikanums als interdisziplinäre Forschungsaufgabe, in: Peter Hünermann (Hrsg.), Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung, Paderborn u. a. 1998, 35–47, hier 40.

Frieden während der ›langen 1960er Jahre‹ verschob. Ins Zentrum rückte dabei die Entwicklungshilfe. Sie kam nicht nur dem Bedürfnis zahlreicher Katholiken entgegen, sich gesellschaftlich aktiver zu engagieren – ein Anliegen, das auch in der Versöhnungsarbeit mit Frankreich und Polen und in der Betreuung von Kriegsdienstverweigerern zum Ausdruck kam. Eine engere Zusammenarbeit mit Menschen und Organisationen aus Lateinamerika und Afrika stillte hingegen zusätzlich das vorhandene Verlangen, sich angesichts des eigenen Wohlstands für den ›fernen Nächsten‹ einzusetzen. Verstanden als Beitrag zu einer sozial gerechteren Welt sah sich die katholische Entwicklungszusammenarbeit folglich als wesentlichen Bestandteil jener erweiterten Friedenssicherung, die die katholische Kirche seit Johannes XXIII. ins Zentrum ihrer Friedensethik gerückt hatte. Es ist daher nur konsequent, wenn die Würzburger Synode in ihrem Abschlussdokument aus dem Jahr 1975 schlussfolgert: »Frieden hat [...] mehr zum Inhalt als Abwesenheit von Krieg, Entwicklung mehr als wirtschaftliches Wachstum.«¹⁶

Trotz dieses Umschwungs zugunsten aktiver Friedensarbeit verschwand das Thema Krieg in den 1960er Jahren nicht aus der öffentlichen Debatte. Daran hatte neben dem vor sich hinschwelenden Ost-West-Konflikt in erster Linie der Krieg in Vietnam Anteil. Katholiken fanden sich darin von Anfang an auf allen Seiten: Sie flohen vor dem kommunistischen Regime im Norden, festigten aber auch das autoritäre Regime im Süden und unterstützten in den USA die Interventionspläne der Regierung. Auch in der Bundesrepublik waren die Reaktionen auf den Vietnamkrieg äußerst ambivalent. So plädierten die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) und das ZdK wiederholt für rasche Friedensverhandlungen, rechtfertigten aber im gleichen Atemzug das Vorgehen der USA. Das Gros der westdeutschen Katho-

¹⁶ Gemeinsame Synode. Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden, in: Ludwig Bertsch (Hrsg.), Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1: Offizielle Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg i. Br. 1976, 470–510, hier 473.

liken nahm mit großem Entsetzen die Schrecken der Kriegshandlungen wahr, die durch eine intensive Medienberichterstattung allgegenwärtig waren, und entwickelte daraus eine umfangreiche Spendenaktivität. Kirchenkritische junge Katholiken schlossen sich dagegen den Positionen linker studentischer Kreise an, denen der Vietnamkrieg ein Paradebeispiel für ihre Kritik am westlichen Politik- und Gesellschaftsmodell lieferte. Sie stellten sich bisweilen die Frage, inwiefern ein solch ungerechtfertigtes Handeln selbst mit Gewalt beantwortet werden dürfe. Die Gewaltdiskussionen der Studentebewegung hatten im katholischen Bereich ihr Pendant in den Auseinandersetzungen um die Befreiungstheologien. Deren Einsatz für die Armen und sozial Benachteiligten ging nicht selten mit der Frage einher, ob und in welchem Ausmaß ziviler Ungehorsam erlaubt sei und welche Rolle Gewalt dabei spielen dürfe.

4. Neue Unsicherheiten während der 1980er Jahre

Ende der 1970er Jahre setzte eine neue heiße Phase des Kalten Krieges ein. In den Protestbewegungen dieser Jahre spielten Debatten um zivilen Ungehorsam durchaus eine Rolle, Gewalt als innenpolitisches Mittel war aber durch die Terrorakte der Roten Armee Fraktion (RAF) weitgehend diskreditiert. Insgesamt konzentrierten sich die Diskussionen wieder stärker auf außenpolitische Aspekte von Krieg, Frieden und Sicherheit. Die sowjetische Invasion in Afghanistan und Pläne der US-Regierung, eine Neutronenbombe zu bauen, hatten die Spannung zwischen den Blöcken bereits erhöht, als die NATO im Dezember 1979 beschloss, weitere Abrüstungsverhandlungen mit der Sowjetunion an Aufrüstungsdrohungen zu knüpfen. Gegen diesen sogenannten ›Doppel- oder Nachrüstungsbeschluss‹ formierte sich in zahlreichen westlichen Ländern rasch ein breiter Widerstand. In der Bundesrepublik vereinte die Protestbewegung verschiedenste gesellschaftliche Akteure: altgediente Friedenskämpfer und Vertreter von Bürgerinitiativen ebenso wie Frauen- und Umweltaktivistinnen, protestantische Christen neben

Sozialdemokraten und Kommunisten. Sie alle handelten aus sehr unterschiedlichen Motivlagen heraus und waren letztlich nur in dem Ziel vereint, die militärische Nachrüstung des westlichen Bündnisses zu verhindern.

Katholiken beteiligten sich an der Friedensbewegung der frühen 1980er Jahre in einem bis dahin für die Bundesrepublik nicht gekannten Ausmaß. Sie taten dies allerdings meist als Individuen oder in lokalen Zusammenschlüssen, nicht aber durch nationale katholische Organisationen. Eine solche Konstellation lässt sich beispielsweise für die Großdemonstration belegen, die im Oktober 1981 im Bonner Hofgarten stattfand. Die Hauptveranstalter, darunter der niederländische »Interkirchliche Friedensrat« (Interkerkelijk Vredesberaad/IKV), bemühten sich, die deutsche Pax Christi-Sektion für die Proteste zu gewinnen, deren Vorstand dies aber mit der Begründung ablehnte, lediglich in den katholischen Bereich hineinwirken zu wollen. Er ließ sich auch vom Einspruch zahlreicher regionaler Pax Christi-Gruppen nicht von seinem Urteil abbringen, die daraufhin auf eigene Faust nach Bonn fuhren. Die innere Fragmentierung der deutschen Katholiken in der Frage, wie man sich den Protesten gegenüber verhalten sollte, kam am augenscheinlichsten auf dem Katholikentag 1982 in Düsseldorf zum Vorschein. Dort kam es zu insgesamt drei großen Friedensveranstaltungen: zu einem Protestmarsch der kirchenkritischen »Initiative Kirche von unten« zusammen mit anderen, nicht-katholischen Gruppen, einem Schweigemarsch von Pax Christi und BDKJ sowie einer Friedensandacht von ZdK und Bischöfen.

Unterschiede gab es aber nicht nur in der Beurteilung der Friedensbewegung und ihrer Aktivitäten, sondern grundsätzlich in der Diagnose, wie die Bedrohung durch die Sowjetunion und die Gefahren einer atomaren Nachrüstung gegeneinander abzuwägen seien. Pax Christi war diesbezüglich vorangeschritten, als sie im März 1981 ihre Sichtweise in der Plattform »Abrüstung und Sicherheit« veröffentlicht hatte¹⁷ – eine Erklärung, die nicht nur zu heftigen

¹⁷ Vgl. Pax Christi Deutschland, Abrüstung und Sicherheit. Plattform der deutschen

Kontroversen vorab geführt hatte, sondern später zahlreichen katholischen Gruppierungen als Grundlage für eigene Stellungnahmen diente. Ganz im Sinne der inzwischen gängigen Lehrmeinung verstand Pax Christi Frieden nicht nur als die »Abwesenheit von Krieg«, sondern als »einen Prozess abnehmender Gewalt und zunehmender sozialer Gerechtigkeit auf allen Ebenen menschlichen Handelns«. Daraus leitete sich die Forderung ab, dass Sicherheit nicht allein durch militärische Stärke gewonnen werden könne. Sie baue auch auf politischen Ausgleich, wirtschaftliche Zusammenarbeit und gesellschaftlichen Dialog. Anstatt daher das atomare Bedrohungsszenarium, das letztlich Mensch und Umwelt als Ganzes gefährde, zu verschärfen, gelte es, so Pax Christi, auf die Stationierung neuer Raketen zu verzichten, einseitige Abrüstungsschritte anzubieten und gegenseitige Feindbilder wie einen im Westen weit verbreiteten irrationalen Antikommunismus abzubauen.

Einer solchen Einschätzung widersprachen katholische Befürworter des NATO-Nachrüstungsbeschlusses naturgemäß vehement. Als ihr prominentes Sprachrohr tat sich das ZdK hervor, das im Herbst 1981 eine eigene Stellungnahme unter dem Titel »Zur aktuellen Friedensdiskussion« veröffentlichte¹⁸. Sie basierte ebenfalls auf Friedensvorstellungen, wie sie sich in den kirchlichen Debatten seit den 1960er Jahren durchgesetzt hatten, und plädierte dafür, Spannungen zwischen den Blöcken abzubauen und die gegenseitige Bedrohung durch kontrollierte Abrüstungsschritte zu reduzieren. Im Gegensatz zu Pax Christi kam das ZdK jedoch zu einer anderen politischen Lageeinschätzung. Im Anklang an eine Formulierung, die sich auch im CDU-Parteiprogramm wiederfand, sah das Zentralkomitee die nukleare Nachrüstung als eine Notwendigkeit zur »Sicherung des Friedens in Freiheit« an. Angesichts der anhaltenden Be-

Sektion der internationalen katholischen Friedensbewegung Pax Christi, in: Publik Forum, 20.2.1981 (Sonderdruck).

¹⁸ Vgl. Zur aktuellen Friedensdiskussion. Stellungnahme der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, 14.11.1981, in: Berichte und Dokumente, hrsg. v. ZdK, Heft 48, Bonn 1982, 46–64.

drohung, die von der Sowjetunion ausgehe, sei die eigene Verteidigungsbereitschaft unabdingbar, »um sich gegen eine politische Erpressung wehren« zu können. Trotz des zerstörerischen Potentials der Atombombe, das auch von den katholischen Nachrüstungs-befürwortern nicht geleugnet wurde, gelte es daher, vorerst das Gleichgewicht des Schreckens aufrechtzuerhalten, ohne die Hoffnung auf Dialog und Abrüstung aufzugeben.

Um eine ausgleichende Position bemühten sich die deutschen Bischöfe in ihrer Erklärung »Gerechtigkeit schafft Frieden«, die sie im April 1983 veröffentlichten, kurz bevor die Proteste gegen den NATO-Doppelbeschluss im Herbst desselben Jahres ihren Höhe- und Wendepunkt erreichen sollten¹⁹. Bereits die Bezeichnung der Stellungnahme bringt zum Ausdruck, dass auch die Bischöfe ihren Überlegungen ein erweitertes Friedensverständnis zugrunde legten. Militärische Friedenssicherung und Entspannungspolitik seien daher zwei Seiten ein und derselben Medaille. Trotz des Verteidigungsrechts eines jeden souveränen Staates, das die Erklärung, ohne explizit auf die Lehre vom gerechten Krieg zu verweisen, bestätigte, gelte es, »wirksame Wege zu finden, die kriegerische Gewaltanwendung auszuschließen«. In einer Art »Notstandsethik« sahen die deutschen Bischöfe nukleare Abschreckung auch weiterhin als politische Option an, ohne sich allerdings mit der konkreten Frage auseinanderzusetzen, ob die aktuell geplante Raketenstationierung angemessen sei oder nicht. Sie hielten sich damit aus den tagesaktuellen Kontroversen heraus, was ihnen zugleich die Zustimmung von Nachrüstungsgegnern wie -befürwortern sicherte.

¹⁹ Vgl. Gerechtigkeit schafft Frieden. Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden, hrsg. v. Sekretariat der DBK, Bonn 1983.

5. Resümee und Ausblick

Krieg blieb für die Katholiken auch im Atomzeitalter eine denkbare Option. So kann etwas überspitzt das Resümee der vorgetragenen Beobachtungen lauten. Dabei gilt einerseits, dass die Mehrheit der westdeutschen Katholiken einen radikalen Pazifismus, der jegliche Art kriegerischer Gewalt ausschloss, ablehnte. Eine solche Haltung blieb ein Randphänomen, sei es im Protest katholischer Publizisten in der Wiederbewaffnungsdebatte oder in internen Kontroversen der deutschen Pax Christi-Sektion während der zweiten Hälfte der 1980er Jahre. Die katholische Zustimmung zu kriegerischen Maßnahmen beschränkte sich allerdings andererseits weitgehend auf Verteidigungsmaßnahmen. Die Mehrheit der Katholiken folgte hierin dem kirchlichen Lehramt, das ein nationales Verteidigungsrecht vehement befürwortete, es aber in ein internationales Völkerrechtssystem einzubetten gebot. Obwohl die Bombenabwürfe auf Hiroshima und Nagasaki die Folgen nuklearer Aufrüstung weltweit bewusst gemacht hatten, änderte sich an dieser katholischen Haltung auch im Atomzeitalter nichts, da man die eigene nukleare Rüstung als notwendige Antwort auf die kommunistische Bedrohung ansah. Militärische Kriegsführung blieb damit letztlich denkbar, wurde aber verstärkt durch eine Ethik der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Friedenssicherung flankiert.

Die nachhaltigste Veränderung in den katholischen Debatten um Krieg, Gewalt und Frieden war folglich nicht inhaltlicher Natur, sondern lag in der Art und Weise, in der über das Thema gesprochen wurde und gesprochen werden konnte. Während unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges Katholiken ihre subjektiven Ängste nicht selten durch gemeinschaftliches Gebet und Marienwallfahrten zu bewältigen versuchten, zeigten die Proteste gegen den NATO-Doppelbeschluss zu Beginn der 1980er Jahre ein vollkommen anderes Bild. Hier schien es Katholiken in der Bundesrepublik nun möglich, ihre private Atomangst lautstark in der breiten Öffentlichkeit kundzutun. Nur noch sehr bedingt unterschieden sie sich darin offensichtlich von nicht-katholischen Bürgern. Dieser

Wandel kann einerseits auf allgemeine Entwicklungen wie die Pluralisierung und Subjektivierung von Lebensentwürfen oder die fundamentalen Umwälzungen in der medialen Öffentlichkeit zurückgeführt werden. Ihm liegen aber andererseits auch spezifische Entwicklungen im katholischen Bereich zugrunde, so nicht zuletzt die »gefühlte Demokratisierung« katholischer Organisations- und Kommunikationsmuster seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Nur so ist letztlich die öffentlich wahrnehmbare Pluralität katholischer Meinungen zu den Themen Krieg und Gewalt, Frieden und Sicherheit am Ende des Kalten Krieges zu erklären, mit der Gläubige und Kirche aber erst umzugehen lernen mussten.

Literaturhinweise

- De Graaf, Beatrice, Über die Mauer. Die DDR, die niederländischen Kirchen und die Friedensbewegung, Münster 2007.
- Gerster, Daniel, Friedensdialoge im Kalten Krieg. Eine Geschichte der Katholiken in der Bundesrepublik 1957–1983, Frankfurt a. M. – New York 2012.
- Holzem, Andreas (Hrsg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn 2009.
- Lepp, Claudia, Zwischen Konfrontation und Kooperation: Kirchen und soziale Bewegungen in der Bundesrepublik (1950–1983), in: Zeithistorische Forschungen 7 (2010) Heft 3, 364–385.
- Scheer, Monique, Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert, Tübingen 2006.
- Schregel, Susanne, Der Atomtod vor der Wohnungstür. Eine Politikgeschichte der neuen Friedensbewegung in der Bundesrepublik 1970–1985, Frankfurt a. M. – New York 2011.
- Stadtland, Helke (Hrsg.), »Friede auf Erden«. Religiöse Semantiken und Konzepte des Friedens im 20. Jahrhundert, Essen 2009.
- Zander, Helmut, Die Christen und die Friedensbewegungen in beiden deutschen Staaten. Beiträge zu einem Vergleich für die Jahre 1978–1987, Berlin 1989.