

Daniel Gerster

Von Pilgerfahrten zu Protestmärschen?

Zum Wandel des katholischen Friedensengagements in den USA und der Bundesrepublik Deutschland 1945–1990

Wer untersuchen möchte¹, ob und in welchem Maße sich Katholiken an gesamtgesellschaftlichen Friedensbewegungen beteiligt haben, für den erweisen sich Protestakte als sehr sachdienliche Indikatoren. Eine solche Analyse ermöglicht zudem, weitergehende Schlussfolgerungen über den Wandel der katholischen Religion während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu ziehen.² Für diesen Zeitraum entpuppt sich das Thema »Frieden« – unter Einbeziehung des untrennbar mit ihm verbundenen Gegenbegriffs »Krieg«³ – in zweifacher Hinsicht als geeignet, das Verhältnis von Religion und Gesellschaft zu untersuchen. Zum einen stellt Frieden für die christliche Religion einen fundamentalen Bezugspunkt des eigenen Selbstverständnisses dar.⁴ Die christliche Botschaft war von Anfang an verbunden mit der Sehnsucht nach einem friedvollen und friedfertigen Leben. Diese Hoffnung beinhaltete sowohl den immanenten Wunsch nach dem irdischen Frieden als auch den transzendenten Glauben an einen Frieden bei Gott.⁵ Beides lässt sich, insbesondere im Hinblick auf das katholische Friedensengagement, nicht einfach mit der Vorstellung von politischem Frieden einerseits und religiösem andererseits gleichsetzen. Die Hoffnung auf einen jenseitigen Frieden kann nach katholischer Überzeugung bereits sehr immanente Ansprüche beinhalten.

Das Friedensthema eröffnet eine zweite Perspektive auf die Situation von Religion in der Gesellschaft dort, wo der Blick auf die Protestbewegungen nach dem Zweiten Weltkrieg vor dem Hintergrund des Ost-West-Konflikts fällt. Insbesondere das von vielen empfundene Bedrohungspotenzial nuklearer Waffen sorgte zusammen mit dem Rüstungswettlauf der von beiden Blöcken betriebenen Abschreckungstaktik für ein hohes Mobilisierungsvermögen friedenspolitischer Fragen.⁶ Gemeinsames Charakteristikum sämtlicher Friedensbewegungen während des Kalten Kriegs war folglich, durch einen spezifischen Konflikt wie ein Nachrüstungsvorhaben oder eine militärische Intervention initiiert

1 Der Autor dankt der Stiftung »die Schwelle«, deren finanzielle Unterstützung die nötigen Archivrecherchen in den USA ermöglicht hat.

2 »Religion« wird im vorliegenden Artikel als ein eigenständiger semantischer Bereich verstanden, der sich in Auseinandersetzung mit anderen Bereichen, zum Beispiel der »Politik«, herausbildet.

3 Vgl. Rolf Reichardt, Wortfelder – Bilder – Semantische Netze. Beispiele interdisziplinärer Quellen und Methoden in der Historischen Semantik, in: Gunter Scholtz (Hrsg.), Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte, Hamburg 2000, S. 111–133, hier: S. 122; Achim Landwehr, Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse, Tübingen 2004, S. 38.

4 Vgl. Arnold Angenendt, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2007; Andreas Holzem (Hrsg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn 2009; Helke Stadtland (Hrsg.), »Friede auf Erden«. Religiöse Semantiken und Konzepte des Friedens im 20. Jahrhundert, Essen 2009.

5 Vgl. Helke Stadtland, »Friede auf Erden«. Überlegungen zu religiösen Konzeptionen und Semantiken des Friedens im 20. Jahrhundert, in: dies., »Friede auf Erden«, S. 21–54.

6 Vgl. Dieter Rucht, Peace Movements in Context. A Sociological Perspective, in: Benjamin Ziemann (Hrsg.), Peace Movements in Western Europe, Japan and the USA during the Cold War, Essen 2009, S. 267–279, hier: S. 277f.

worden zu sein – der Erfolg lag maßgeblich in der Perzeption dieser Krise begründet.⁷ Ein solcher Fokus war jedoch nicht nur wesentlich für die öffentliche Wahrnehmung der Friedensbewegungen, sondern auch für den inneren Zusammenhalt der verschiedenen Akteure. Die Neuen sozialen Bewegungen nach 1945, zu denen neben den Friedensbewegungen unter anderem Frauen-, Umwelt- und Bürgerinitiativbewegungen zu zählen sind, zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie das Engagement sehr unterschiedlicher sozialer Akteure für ein gemeinsames Ziel ohne tiefere organisatorische Verknüpfung vor allem durch übergreifende Kommunikations-, Symbol- und Proteststrategien bündeln.⁸

Diese Symbolpolitik der Friedensbewegungen wurde von Benjamin Ziemann jüngst weiter ausdifferenziert.⁹ So diente die Verwendung von Symbolen und Protestakten nicht nur als eine gemeinsame Identifikationsoption für sehr unterschiedliche Akteure, sondern ermöglichte zudem, die Anliegen und Themen der Bewegung in der Öffentlichkeit zu kommunizieren. Mit diesem ambivalenten Gebrauch einher ging die Tatsache, dass Symbolakte nie eine einfache und stabile Bedeutung hatten, sondern von verschiedenen Teilnehmern unterschiedlich interpretiert werden konnten. Diese Mehrdeutigkeit konnte einerseits zu Misskommunikation führen, ermöglichte aber andererseits gerade die Integration sehr unterschiedlich motivierter Akteure unter dem Dach einer gemeinsamen Symbolpolitik. Damit enthielt die Integration der Friedensbewegungen über gemeinsame Symbolakte nicht nur die Möglichkeit einer Abgrenzung der Bewegung gegenüber ›den Anderen‹, das heißt jenem Teil der Gesellschaft, der ihre Sichtweise nicht teilte. Die Polyvalenz der Akte erlaubte einzelnen Friedensgruppen zugleich, sich gegebenenfalls vom Gros der Protestbewegung zu distanzieren, indem sie eine eigene Interpretation der Symbolakte anboten. Um den verschiedenen Interpretationen in der öffentlichen Wahrnehmung Gehör zu verschaffen, war es für die verschiedenen Gruppierungen schließlich notwendig, »Experten« ins Feld zu führen. Diese, das wird die vorliegende Untersuchung zeigen, mussten nicht unbedingt renommierte Wissenschaftler oder politische Leitfiguren sein. Gerade im Bereich des katholischen Friedensprotests dominierte für den gesamten Untersuchungszeitraum die Leitfigur der »moralischen Autorität«.¹⁰

Die aufgezeigten strukturellen Ähnlichkeiten dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Protestakte der Friedensbewegungen für den Untersuchungszeitraum 1945 bis 1990 bisweilen stark variierten. Diese Feststellung gilt sowohl hinsichtlich der in zeitlicher Abfolge aufkommenden Bewegungen als auch mit Blick auf deren jeweilige nationale Ausprägung.¹¹ Angesichts des in der anstehenden Untersuchung unternommenen

7 Vgl. Benjamin Ziemann, Peace Movement in Western Europe, Japan and USA since 1945. An Introduction, in: *Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen* 32, 2004, S. 5–19, hier: S. 10.

8 Vgl. Andreas Buro, Die deutsche Friedensbewegung nach 1945. Zwischen Expertenarbeit, gesellschaftlichen Lernprozessen, Mobilisierung und drohender Marginalisierung, in: Astrid Sahn (Hrsg.), *Die Zukunft des Friedens*, Bd. 1: Eine Bilanz der Friedens- und Konfliktforschung, Wiesbaden 2005, S. 131–160, hier: S. 132f.; Rucht, *Peace Movements in Context*, S. 267–279.

9 Vgl. Benjamin Ziemann, Situating Peace Movements in the Political Culture of the Cold War. Introduction, in: *ders.*, *Peace Movements*, S. 11–38, hier: S. 25–30.

10 Ich unterstütze damit Benjamin Ziemanns Zweifel an einem eindeutigen und einseitigen Übergang zu wissenschaftlichen Experten. Vgl. Ziemann, *Situating Peace Movements*, S. 29: »One can raise doubt as to whether the shift from moral authority to scientific expertise was really a universal trend in the symbolic politics of post-1945 peace movements«.

11 Vgl. Benjamin Ziemann, The Code of Protest. Images of Peace in the West German Peace Movements, 1945–1990, in: *Contemporary European History* 17, 2008, S. 237–261; Holger Nehring, Die Anti-Atomwaffen-Proteste in der Bundesrepublik und in Großbritannien. Zur Entwicklung der Ostermarschbewegung 1957–1964, in: *Vorgänge* 42, 2003, Nr. 164, S. 22–31, hier: S. 22f.;

Vergleichs zwischen dem katholischen Friedensengagement in den USA und in der Bundesrepublik Deutschland darf nicht aus dem Blick verloren werden, dass – was Holger Nehring in zahlreichen Beiträgen für die Friedensbewegungen in Großbritannien und der Bundesrepublik en detail herausgearbeitet hat – es »trotz transnationaler Verflechtungen nationale Protestbewegungen« waren.¹² Gründe für die unterschiedlich ausgeprägte Protestkultur der Friedensbewegungen sind dabei in Differenzen im politischen System, der politischen Kultur und dem historischen Kontext zu suchen. Dabei haben häufig insbesondere Dekolonisationskonflikte und Jugendkulturformen entscheidend beeinflusst, welche Protestformen ausgewählt wurden.¹³ Diese gilt es bei der anstehenden Untersuchung zu beachten.

All die genannten Überlegungen zur Protestkultur der Friedensbewegungen nach 1945 im Blick behaltend, stehen im Zentrum der vorliegenden Untersuchung die Fragen, welche Protestakte US-amerikanische und bundesdeutsche Katholiken bei ihrem Engagement für den Frieden verwendet haben und welche Überschneidungen mit anderen Friedensgruppen zu erkennen sind. »Religion« und »Politik« werden dabei nicht als zwei statische, klar voneinander zu trennende Bereiche verstanden, sondern sie werden in einem »konstruktivistischen und relationalen Verhältnis« zueinander begriffen.¹⁴ Beiden liegen eigene Codesysteme zugrunde, deren Grenzen jedoch nicht festgelegt sind, sondern in der Auseinandersetzung über ein bestimmtes Thema immer wieder neu gezogen werden.¹⁵ Ein solcher Vorgang wird hier als »Umcodierung« verstanden. Im vorliegenden Fall wird dieses Verhältnis zwischen Politik und Religion für die spezifische Kommunikationsform des Protestakts untersucht. Dabei wird erstens danach gefragt werden, ob im katholischen Raum Protestformen existierten, die als »katholisch« oder »religiös« wahrgenommen wurden, und welcher Entwicklung diese für den Untersuchungszeitraum unterworfen waren. Zum zweiten analysiert die Studie, ob ein Einfluss von als »politisch«

ders., Searching for Security. The British and West German Protests Against Nuclear Weapons and »Respectability«, 1958–1963, in: *Ziemann*, Peace Movements, S. 167–187.

- 12 *Nehring*, Anti-Atomwaffen-Protteste, S. 23. Dagegen hob die ältere Forschung, gerade auch zu den Anti-Atomprotesten der 1950er und 1960er Jahre, vor allem den transnationalen Charakter der Bewegungen hervor. Vgl. hier zum Beispiel *Karl A. Otto*, Vom Ostermarsch zur APO. Geschichte der außerparlamentarischen Opposition in der Bundesrepublik 1960–1970, Frankfurt am Main 1977, S. 69.
- 13 Zur Verbindung von Antikolonialismus und Protestkultur vgl. unter anderem *Steffen Bruendel*, Gewaltlosigkeit und Gewalt im politischen Raum. Die Übernahme antikolonialer Proteststrategien durch die britische Antiatomwaffenbewegung 1957 bis 1963, in: *Ingrid Gilcher-Holtey/Heinz-Gerhard Haupt* (Hrsg.), Gewalt im politischen Raum. Fallanalysen vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main/New York 2008, S. 288–316; *Holger Nehring*, The World under the Shadow of the Bomb. The British and West German Protests against Nuclear Weapons and Anti-colonialism, 1956–64, in: *Socialist History* 31, 2007, S. 8–39. Zur Frage von Jugendkultur und Protestformen vgl. unter anderem *Detlef Siegfried*, Vom Teenager zur Pop-Revolution. Politisierungstendenzen in der westdeutschen Jugendkultur 1959 bis 1968, in: *Axel Schildt/Detlef Siegfried* (Hrsg.), Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften, Hamburg 2000, S. 582–624; *Klaus Weinbauer*, Zwischen Aufbruch und Revolte: Die 68er-Bewegung und die Gesellschaft der Bundesrepublik der sechziger Jahre, in: *Neue Politische Literatur* 46, 2001, S. 412–432.
- 14 *Pascal Eitler*, Politik und Religion. Semantische Grenzen und Grenzverschiebungen in der Bundesrepublik Deutschland 1965–1975, in: *Ute Frevert/Heinz-Gerhard Haupt* (Hrsg.), Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung, Frankfurt am Main/New York 2005, S. 268–303, hier: S. 269.
- 15 Vgl. zur Grenzverschiebung zwischen Politik und Religion im Rahmen von Diskursen um Krieg und Frieden unter anderem *Holger Nehring*, Sicherheitstherapien. Religiöse und moralische Semantiken des Friedens in den britischen und deutschen Protesten gegen Atomwaffen, 1957–1983, in: *Stadtland*, »Friede auf Erden«, S. 231–254, hier: S. 250.

wahrgenommenen Protestformen anderer Friedensgruppen auf den katholischen Friedensprotest nachzuweisen ist, wie weitreichend sich dieser gegebenenfalls gestaltete und mit welchen Argumenten die Adaption anderer Protestakte legitimiert wurde. Schließlich wird danach gefragt werden, ob der transnationale Rahmen eines übergeordneten katholischen Diskurses über Krieg und Frieden bei Entwicklungen vorherrschend war, oder ob diese primär von nationalen Ereignissen beeinflusst wurden.

Die Untersuchung wird im Folgenden anhand dieser Detailfragen den Wandel der Protestakte in der Perzeption der katholischen Friedensaktivisten in den USA und der Bundesrepublik Deutschland in den Blick nehmen. Dazu werden eingangs die Voraussetzungen des katholischen Friedensprotests in der Nachkriegszeit beschrieben (I.). In diesem Zusammenhang gilt es, sowohl eine kurze Einführung in die katholische Kriegs- und Friedensethik zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu geben als auch die organisatorischen Rahmenbedingungen katholischen Friedensengagements in beiden Ländern bis 1945 aufzuzeigen. In einem zweiten Schritt untersucht die Studie, inwiefern während der ersten beiden Nachkriegsjahrzehnte ›traditionelle‹ katholische Symbolakte wie Wallfahrten, Friedensgebete und -andachten in beiden Ländern Verwendung gefunden haben (II.). Daran schließt sich drittens eine Untersuchung der Öffnung katholischen Friedensengagements für politisierte und radikale Protestakte während der ›langen‹ 1960er Jahre an (III.). Für diesen Zeitraum wird der Vergleich zwischen den Entwicklungen in den USA und der Bundesrepublik von besonderem Interesse sein. In einem vierten Abschnitt wendet sich die Studie den Protesten der späten 1970er und frühen 1980er Jahren zu, während derer sich zum ersten Mal in der Geschichte eine größere Anzahl an Katholiken in beiden Ländern öffentlich und politisch für das Thema einsetzte (IV.). Ausmaß und Richtung der dabei deutlich wahrnehmbaren Umcodierung katholischer Friedensproteste im Verhältnis zu den 1940er und 1950er Jahren werden schließlich Thema einer Schlussbetrachtung sein (V.).

I. TRANSNATIONALE KATHOLISCHE FRIEDENSETHIK UND DAS FRIEDENSENGAGEMENT US-AMERIKANISCHER UND DEUTSCHER KATHOLIKEN BIS 1945

Die Friedensethik der Katholischen Kirche war zum Ende des 19. Jahrhunderts und Beginn des 20. Jahrhunderts vornehmlich von der Intention geprägt, Krieg und kriegerische Gewalt einzuhegen. Zu diesem Zweck wurde verstärkt auf die Lehre vom Gerechten Krieg rekurriert¹⁶, die kriegerische Handlungen an konkrete Kriterien band, von denen die wichtigsten ein gerechter Kriegsgrund, legitime Autorität und rechte Absicht waren.¹⁷ Während sich beispielsweise der westdeutsche Protestantismus in Kriegs- und Friedens-

16 Zu den zahlreichen Darstellungen der Entwicklung der Lehre vom Gerechten Krieg vgl. *Gerhard Beestermöller*, Art. Krieg, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, 3. Aufl., Freiburg in Breisgau 1997, Sp. 475–479; *Michael Born*, Kernwaffen als Problem katholischer Friedensethik. Mit besonderem Blick auf die Entwicklung innerhalb der Bundesrepublik Deutschland, unveröffentlichte Diss., Freiburg im Breisgau 1991; *James F. Childress*, Just-War Criteria, in: *Thomas A. Shannon* (Hrsg.), *War or Peace? The Search for New Answers*, Maryknoll 1980, S. 40–59; *Holzem*, *Krieg und Christentum*; *Brian Kane*, *Just War and the Common Good. Jus ad Bellum Principles in Twentieth Century Papal Thought*, San Francisco 1997; *Thomas J. Massaro/Thomas A. Shannon*, *Catholic Perspectives on Peace and War*, Lanham, MA 2003; *Michael Weinzierl*, Die Christen und die Problematik des Gerechten Krieges im Atomzeitalter, in: *Friedrich Engel-Janosi* (Hrsg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Probleme des 20. Jahrhunderts*, München 1977, S. 114–142.

17 Vgl. *Anselm Doering-Manteuffel*, *Katholizismus und Wiederbewaffnung. Die Haltung der deutschen Katholiken gegenüber der Wehrfrage 1948–1955*, Paderborn 1981, S. 9–16; *Weinzierl*, *Problematik des Gerechten Krieges*, S. 114–118.

fragen zur selben Zeit zunehmend am aufkommenden positiven Völkerrecht orientierte, wurde im transnationalen, katholischen Raum – trotz vereinzelter Zweifel infolge der verheerenden Ausmaße des Ersten und Zweiten Weltkriegs – bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts an dieser Doktrin festgehalten.¹⁸ Erste vorsichtige Impulse für eine Umcodierung der katholischen Friedensethik zeitigten unter anderem die Verhandlungsinitiativen und Überlegungen Benedikts XV. (1914–1922) infolge des Ersten Weltkriegs sowie die Friedensschriften seines Nachfolgers Pius XI. (1922–1939).¹⁹

Die Lehre vom Gerechten Krieg schränkte die Möglichkeiten des einzelnen Katholiken, sich politisch gegen den Krieg zu engagieren, beträchtlich ein. Für das kirchliche Lehramt war der Staat die »legitime Autorität«, die über die Rechtmäßigkeit und Angemessenheit kriegerischer Akte zu befinden hatte. Der Staat hatte aufgrund seiner Verpflichtung, seine Bürger zu schützen, das Recht, sich selbst zu verteidigen.²⁰ Einzig Vertretern der kirchlichen Hierarchie – einzelnen Bischöfen auf der nationalen Ebene oder dem Papst auf der transnationalen – war es nach dieser Überzeugung erlaubt, die staatliche Rechtfertigung eines Kriegs infrage zu stellen.²¹ Die moralische Entscheidungshoheit von staatlichen und kirchlichen Autoritäten in Fragen von Krieg und Frieden betraf grundsätzlich auch die bürgerliche Pflicht, Kriegsdienst zu leisten. Mit der Einführung einer allgemeinen Wehrpflicht in vielen Staaten und angesichts der ungeklärten Haltung des kirchlichen Lehramts bildete diese Sachfrage jedoch seit Ende des 19. Jahrhunderts ein Einfallstor für den einzelnen, männlichen Katholiken, sich gegen den Krieg zu positionieren.²² Diese Entwicklung verfestigte sich durch die Geschehnisse des Ersten Weltkriegs zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

Der Erste Weltkrieg mit seinen bis dahin nicht gekannten Gräueltaten verstärkte bei der kirchlichen Hierarchie, insbesondere den Päpsten Benedikt XV. und Pius XI., zugleich das Bedürfnis, jenseits der kriegseinhegenden Lehre vom Gerechten Krieg auf eine friedensfördernde Semantik zurückzugreifen. In deren Zentrum stand zunächst das Motiv von Maria, der Mutter Jesu als »Friedenskönigin«.²³ Benedikt XV. nahm dazu Vorstellungen aus dem 19. Jahrhundert auf, indem er in seinen Friedensgebeten Maria in einem stark kirchenbezogenen Verständnis zum christlichen Ideal einer Friedensmittlerin und -helferin stilisierte. Sein Nachfolger Pius XI. erweiterte dieses Marienverständnis erst zum Ende seines Pontifikats, als er in seiner Enzyklika »Ingravescentibus malis« von 1937 Maria zur Fürsprecherin der Christen gegen die Gefahren von Kommunismus und Faschismus erhob. Das Vertrauen auf die Unterstützung der Gottesmutter, so der Papst, sollten die Katholiken durch das verstärkte Rosenkranzgebet zum Ausdruck bringen.

Zusätzlich zu dieser mariologischen Erweiterung eröffnete Pius XI. eine neue Dimension in der christlichen Friedenssemantik, die bereits in seiner Antrittsenzyklika von 1922

18 Vgl. Klaus Schatz, *Ultramontanismus, Bellum iustum und Kriegsdienstverweigerung*, Stuttgart 1994; Weinzierl, *Problematik des Gerechten Krieges*, S. 114–118.

19 Vgl. Kane, *Just War*, S. 5f., 26–30 und 106–111; Jörg Seiler, *Maria und der Friede. Begriffsgeschichtliche Beobachtungen auf der Grundlage päpstlicher Marienzykliden, 1854–1954*, in: *Stadtland, »Friede auf Erden«*, S. 65–102; Weinzierl, *Problematik des Gerechten Krieges*, S. 119f.

20 Vgl. Kane, *Just War*, S. 5f., 26–30 und 106–111; Weinzierl, *Problematik des Gerechten Krieges*, S. 114–118. Zum katholischen Staatsverständnis und zu seiner Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert vgl. Rudolf Uertz, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965)*, Paderborn 2005, S. 483–498.

21 Vgl. Schatz, *Ultramontanismus*.

22 Vgl. Matthias Gillner, *Art. Kriegsdienstverweigerung*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, 3. Aufl., Freiburg im Breisgau 1997, Sp. 479–480; Schatz, *Ultramontanismus*.

23 Vgl. Seiler, *Maria und der Friede*, S. 65–78.

zum Tragen kam.²⁴ In diesem Schreiben unter dem Titel »Ubi arcano Dei« erörterte der Papst ausführlich die Gründe des Ersten Weltkriegs, von denen seiner Ansicht nach der Niedergang der öffentlichen Moral eine zentrale Stellung einnahm.²⁵ Zur Lösung dieses Dilemmas setzte er die Vorstellung einer sich an mittelalterlichen Überlegungen orientierenden »christlichen Völkerfamilie« der existierenden internationalen Staatenordnung, vor allem den Völkerbund, entgegen. Kirchenhistorisch prägend sollte insbesondere Pius XI. neue Verortung der Laien in den kirchlichen Strukturen sein. Die Enzyklika gilt folglich als Gründungsstunde der »Katholischen Aktion«.²⁶ Darüber hinaus formulierte er in dem Schreiben das Leitwort seines Pontifikats: »Pax Christi in Regno Christi«. Es sollte sich für katholische Friedensengagements des gesamten 20. Jahrhunderts als prägend erweisen.

Unter den deutschen Katholiken war es vor allem der Dominikanerpater Franziskus Maria Stratmann (1883–1971), der die friedenspolitischen Impulse von Pius XI. aufnahm und damit transnationale Entwicklungen im nationalen Diskurs verankerte.²⁷ Er war »der theoretische Vordenker und die geistige Führungsperson«²⁸ des Friedensbundes Deutscher Katholiken (FDK), eines Zusammenschlusses friedenspolitisch engagierter Katholiken während der Weimarer Republik. Stratmanns Werk »Weltkirche und Weltfrieden« von 1924 galt vielen als inoffizielles Programm des FDK. Darin setzte er sich kritisch mit der Lehre vom Gerechten Krieg auseinander und bezweifelte deren Anwendbarkeit in einem mit modernen Waffen geführten Krieg. Stratmann betonte dagegen die Bedeutung der Aussöhnung der europäischen Staaten und den Aufbau einer Friedensordnung, die durch eine internationale Organisation sanktioniert werden sollte. Solche Vorstellungen nahmen inhaltlich Anklang bei den Äußerungen von Pius XI., denen Stratmann zugleich Tribut zollte, indem er die von ihm verantwortete Schriftenreihe des Friedensbundes mit »Der Friede Christi im Reich Christi« betitelte.²⁹

Trotz Stratmanns theoretischer Vorarbeit und seiner hohen Publizität gestaltete sich die konkrete Friedensarbeit des Friedensbundes zunächst schwierig.³⁰ Dies lag unter anderem daran, dass der FDK 1919 zwar mit der Unterstützung des Zentrums politiklers Matthias Erzberger (1875–1921) gegründet worden war, er aber unter den politisch aktiven Katholiken der Weimarer Republik wenig Rückhalt fand. Dies lag nicht zuletzt darin begrün-

24 Vgl. Kane, *Just War*, S. 6f.; Seiler, *Maria und der Friede*, S. 79f.

25 Vgl. Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Pius XI. über den Frieden, wie er im Reiche Christi zu suchen ist, München 1924.

26 Siehe auch den Beitrag von Klaus Große Kracht in diesem Band.

27 Vgl. Seiler, *Maria und der Friede*, S. 79; ders., *Friedensbund Deutscher Katholiken oder Pax Christi? Das friedenspolitische Engagement von Franziskus Maria Stratmann (1947–1951)*, in: Detlef Bald/Wolfram Wette (Hrsg.), *Friedensinitiativen in der Frühzeit des Kalten Krieges 1945–1955*, Essen 2010, S. 87–105; Paulus Engelhardt, *Stratmann – Metzger – Dirks. Gemeinsamkeiten und Gegensätze dreier Friedenskämpfer. Theologisch-politische Porträts*, in: Johannes Horstmann (Hrsg.), *75 Jahre katholische Friedensbewegung in Deutschland. Zur Geschichte des »Friedensbunds Deutscher Katholiken« und von »Pax Christi«*, Schwerte 1995, S. 49–94.

28 Seiler, *Stratmann*, S. 87.

29 Vgl. Seiler, *Maria und der Friede*, S. 79.

30 Vgl. Dieter Riesenberger, *Die katholische Friedensbewegung in der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1976; ders., *Der Friedensbund Deutscher Katholiken und der politische Katholizismus in der Weimarer Republik*, in: Horstmann, *75 Jahre katholische Friedensbewegung*, S. 17–48; Joachim Garstecki, *Zur Einführung*, in: Horstmann, *75 Jahre katholische Friedensbewegung*, S. 11–15; Heinrich Missalla, *Katholische Friedensbewegung vor der Herausforderung der Politisierung. Ein kritisch-produktiver Vergleich zwischen dem FDK und Pax Christi*, in: Horstmann, *75 Jahre katholische Friedensbewegung*, S. 137–153; Thomas Hoppe, *Art. Friedensbewegung*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, 3. Aufl., Freiburg im Breisgau 1995, Sp. 141–142.

det, dass der Friedensbund sehr unterschiedliche katholische Politikvorstellungen unter einem Dach vereinte und sich dadurch Willensbildungsprozesse sehr schwierig gestalteten. Zwar konnte der FDK seit Mitte der 1920er Jahre verstärkt auf die Unterstützung von Teilen des Episkopats, der katholischen Publizistik und vor allem der katholischen Jugendbewegung zählen, die Angst vor einer Auseinandersetzung mit dem Zentrum schränkte seine Handlungsfreiheit jedoch weiterhin ein. 1933 erfolgte das Verbot des Friedensbundes durch das nationalsozialistische Regime.

In den wenigen Jahren seiner Existenz hatte sich der FDK inhaltlich ein doppeltes Ziel gesetzt.³¹ Einerseits sollte zur Überwindung des Kriegs ein Beitrag geleistet werden, indem der Friedensbund, der sich als unabhängige Organisation innerhalb der Katholischen Kirche verstand, deren spezifischen Kriegsvorstellungen aufdeckte. Zu diesem Zweck wurden die Schriften Stratmanns und anderer Autoren in der organisationseigenen Zeitschrift »Der Friedenskämpfer« publiziert, um so einen möglichst weitreichenden Einfluss auf die katholische Öffentlichkeit zu nehmen.³² Ergänzt wurde dieses Engagement andererseits durch den Einsatz für eine dauerhafte Friedensordnung. Da gerade die Diskussionen um eine konkrete, inhaltliche Ausfüllung einer solchen Friedensordnung die politischen Gegensätze der FDK-Mitglieder verschärften, wurden sie zugunsten konkreter Aussöhnungsarbeit mit den Nachbarländern Frankreich und Polen seit 1926 fallen gelassen.

Die Friedensarbeit des Friedensbundes zeitigte sich folglich neben dem Versuch politischer Einflussnahme und publizistischer Medienarbeit in der Organisation transnationaler Treffen, auf denen sich Katholiken verschiedener europäischer Länder trafen, um gemeinsam zu beten und Andacht zu halten.³³ Vor allem im Hinblick auf die Aussöhnung zwischen Deutschen und Franzosen hatte dies einen nicht geringen Impetus, der sich auch auf die Friedenssemantik der für ihre nationale Rhetorik bekannten deutschen Katholikentage niederschlug.³⁴ Wichtige katholische Vertreter wie der Kölner Oberbürgermeister Konrad Adenauer (1876–1967) unterstrichen auf diesen Veranstaltungen die Pflicht der deutschen Katholiken, für den Frieden in Europa zu arbeiten und insbesondere die Aussöhnung zwischen Deutschland und Frankreich zu unterstützen. Darüber hinaus waren die Auswirkungen, die diese transnationale Zusammenarbeit des Friedensbundes auf das katholische Friedensengagement in Deutschland und Europa nach dem Zweiten Weltkrieg hatte, nicht zu unterschätzen. Sowohl hinsichtlich personeller Netzwerke als auch bezüglich des organisatorischen Vorbildcharakters erwiesen sich diese Treffen als prägend.³⁵

Im Gegensatz zum Friedensbund Deutscher Katholiken zielte die US-amerikanische »Catholic Association for International Peace« (CAIP) nicht darauf ab, zu einer Massen-

31 Vgl. *Riesenberger*, Friedensbund Deutscher Katholiken, S. 26–40.

32 Vgl. *Marie-Emmanuelle Reytier*, Des catholiques pacifistes. Die Katholische Friedenswarte (1924–1927) et Der Friedenskämpfer (1928–1933), in: *Michel Grunewald/Uwe Puschner* (Hrsg.), Das katholische Intellektuellen-Milieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871–1963), Bern 2006, S. 255–280.

33 Vgl. unter anderem *David Cortright*, Peace. A History of Movements and Ideas, Cambridge, MA 2008, S. 201f.; *Bernard Lalonde/Carel Ter Maat*, Auf dem Weg des Friedens. Aus der Geschichte von Pax Christi International (1945–1978), in: Internationale katholische Friedensbewegung Pax Christi (Hrsg.), Internationale Friedensbewegung Pax Christi. Ziele, Schwerpunkte, Geschichte, Frankfurt am Main 1988, S. 3–22, hier: S. 4.

34 Vgl. *Marie-Emmanuelle Reytier*, »Frankreich irrt«. Die deutschen Katholikentage 1921 und 1922 als politische Tribüne gegen die Politik Frankreichs, in: Historisches Jahrbuch 127, 2007, S. 331–351; *dies.*, Konzeptionen und Semantiken des Friedens auf den deutschen Katholikentagen während der Weimarer Republik in: *Stadtland*, »Friede auf Erden«, S. 103–123.

35 Vgl. *Benjamin Ziemann*, A Quantum of Solace? European Peace Movements during the Cold War and their Elective Affinities, in: AfS 49, 2009, S. 351–389, hier: S. 359–361.

organisation zu werden.³⁶ Sie verstand sich bei ihrer Gründung 1927 als elitäre Laienorganisation unter starker Anbindung an die kirchliche Hierarchie. Dieses Selbstverständnis basierte in großem Maße auf ihrer Entstehungsgeschichte, in der der Priester und Moraltheologe John A. Ryan (1865–1945) eine entscheidende Rolle spielte. Im Rahmen der katholischen Soziallehre hatte sich Ryan, vor allem angesichts der Ereignisse des Ersten Weltkriegs, mit Fragen von Krieg und Frieden auseinandergesetzt und sich dabei sowohl mit den Ansichten Benedikts XV. als auch verschiedenen europäischen Denkschulen beschäftigt. So las er unter anderem die Werke Franziskus Stratmanns und war vor allem von der Arbeit des britischen »Catholic Council for International Peace« angetan. Dieses diente als Vorbild, als Ryan schließlich in seiner Funktion als leitender Mitarbeiter des »National Catholic Welfare Council« (NCWC) die CAIP ins Leben rief, die wie das NCWC finanziell und institutionell von den US-amerikanischen Bischöfen getragen wurde.

Die CAIP verfolgte mit ihrer Arbeit zwei Zielrichtungen. Zum einen wollte sie einen Beitrag zur Friedenserziehung der US-amerikanischen Katholiken leisten. Hierzu wurden Experten eingeladen, die sich in Einzelstudien sowie auf Tagungen und Konferenzen über das Thema äußerten. Die Ergebnisse wurden von der CAIP publiziert und das Material landesweit in Diözesen und vor allem an Schulen und Universitäten verteilt. Zum anderen intendierte die CAIP mit ihrer Arbeit Einfluss auf die Entscheidungen religiöser und politischer Führungspersonen zu nehmen. In diesem Zusammenhang suchten ihre Vertreter das Gespräch mit dem US-amerikanischen Episkopat sowie katholischen Politikern. Offiziell konzentrierte die CAIP ihre Tätigkeit auf den katholischen Raum, kooperierte jedoch in begrenztem Umfang mit anderen, nicht katholischen Friedensgruppen. Darüber hinaus gab es einzelne Kontakte zu katholischen Friedensgruppen in anderen Ländern.³⁷ Trotz dieses umfangreichen Friedensengagements stellte sich die CAIP beim US-amerikanischen Kriegseintritt 1941 uneingeschränkt auf die Seite der Kirchenhierarchie und rechtfertigte die Kriegshandlungen im Rahmen der Lehre vom Gerechten Krieg.

Die einzige Gruppe, die unter den US-amerikanischen Katholiken auch während des Zweiten Weltkriegs eine radikal pazifistische Haltung einnahm, war die Catholic Worker Movement (CWM).³⁸ Diese war 1933 von der Konvertitin Dorothy Day (1897–1980) und dem aus Frankreich stammenden Peter Maurin (1877–1949) mit der Intention ins Leben gerufen worden, sich für die Belange der katholischen Arbeiter in den USA einzusetzen.³⁹ Zu diesem Zweck wurden in verschiedenen Städten Zentren gegründet und Dorothy Day, die bereits zuvor als Journalistin tätig gewesen war, gründete die Zeitschrift »The Catholic Worker«. Die Catholic Worker blieben zunächst ein loser Zusammenschluss von Katholiken, der jedoch gerade durch seine Unabhängigkeit von jeglicher

36 Vgl. *Patricia McNeal*, *The American Catholic Peace Movement 1928–1972*, New York 1978, S. 10–57; *dies.*, *Harder than War. Catholic Peacemaking in Twentieth-Century America*, New Brunswick, NJ 1992, S. 1–28; *Cortright*, *Peace*, S. 202.

37 Vgl. *McNeal*, *Harder than War*, S. 16f.

38 Zur Catholic Worker Movement vgl. *McNeal*, *The American Catholic Peace Movement*, S. 58–122; *dies.*, *Harder than War*, S. 29–48; *Cortright*, *Peace*, S. 202; *Massaro/Shannon*, *Catholic Perspectives*, S. 39–66. Zur Frage des Pazifismus unter den US-amerikanischen Katholiken vgl. *Anne Klejment/Nancy Roberts* (Hrsg.), *American Catholic Pacifism. The Influence of Dorothy Day and the Catholic Worker Movement*, Westport, CT 1996; *Stephen E. Lammers*, *Roman Catholic Social Ethics and Pacifism*, in: *Shannon*, *War or Peace?*, S. 93–103; *Lilah Danielson*, *Not By Might. Christianity, Nonviolence, and American Radicalism, 1919–1963*, unveröffentlichte Diss., Austin, TX 2003.

39 Zur Person Dorothy Days vgl. unter anderem *McNeal*, *Harder than War*, S. 29–48; *Ruth Diana Anderson*, *The Character and Communication of a Modern-day Prophet. A Rhetorical Analysis of Dorothy Day and the Catholic Worker Movement*, unveröffentlichte Diss., Eugene 1979; *Robert Coles*, *Dorothy Day. A Radical Devotion*, Reading, MA 1987. Zu Peter Maurin vgl. *Marc H. Ellis*, *Peter Maurin. Prophet in the Twentieth Century*, New York 1981.

kirchlicher Institution frei agieren konnte. Er wurde zusammengehalten von der von Peter Maurin vage formulierten Vorstellung eines christlichen Personalismus, der eine aktive Teilnahme der Katholiken am politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben im Glauben des Einzelnen begründete.⁴⁰

Obwohl Peter Maurin auf vielen Gebieten der Vordenker für die Catholic Worker Movement gewesen ist, setzte sich Dorothy Day in Fragen von Krieg und Frieden mit ihrem radikalen Pazifismus gegen die zögerliche Haltung Maurins durch. Day argumentierte entgegen dem kirchlichen Lehramt, dass ein in der Frühphase des Christentums existierender Pazifismus durch das Aufkommen der Lehre vom Gerechten Krieg zu einer bloßen Utopie herabgewürdigt worden sei. Ziel müsse es sein, den Pazifismus wieder im Denken der Katholiken und der Kirche zu verankern. Solche Forderungen brachten Dorothy Day und der Catholic Worker Movement schnell den Vorwurf ein, den Kommunismus zu unterstützen.⁴¹ Gleichzeitig entwerteten in den Augen vieler Amerikaner die Grausamkeiten der kommunistischen und faschistischen Regime in Europa sämtliche Argumente, die von Pazifisten während der 1930er und 1940er Jahre vorgebracht wurden. Angesichts dieses Gegenwinds konzentrierten sich Dorothy Day und ihre Bewegung auf eine Tätigkeit, mit der sie ihren Widerstand gegen den Krieg zum Ausdruck brachten: Sie unterstützten katholische Kriegsdienstverweigerer in ihrer Auseinandersetzung mit der US-Regierung.

Die Tätigkeit der Catholic Worker unterstreicht, wie unterschiedlich die Ausgangslage für katholische Friedensaktivisten in Deutschland und den USA nach 1945 trotz des gemeinsamen transnationalen Lehrgerüsts war. Zwar hatten sich in beiden Ländern in der Zwischenkriegszeit Gruppen gebildet, die ihre Ziele in einer explizit als politisch verstandenen Friedensarbeit sahen. In dieser Hinsicht stimmten die Intentionen des Friedensbundes Deutscher Katholiken und der US-amerikanischen »Catholic Association for International Peace« miteinander überein. Während die CAIP jedoch vor allem auf elitäre Meinungsbildung setzte, verstand sich der FDK als Massenbewegung. Dies war für das nationalsozialistische Regime 1933 ebenso ein Grund, ihn zu verbieten, wie seine inhaltliche Ausrichtung. Diesem Abbruch katholischer Friedensarbeit stand in den USA eine Kontinuität entgegen, die einerseits institutionell von der CAIP getragen wurde und andererseits programmatisch im pazifistischen Engagement der Catholic Worker Movement zum Ausdruck kam.

II. »RELIGIÖSE« FRIEDENSPROTESTE IN DEN NACHKRIEGSJAHRZEHNEN

Katholisches Friedensengagement in den USA und in Deutschland nach 1945 begründete sich nicht nur auf unterschiedlichen organisatorischen Ausgangslagen, sondern war eingebettet in die gesellschaftliche Neuverortung der katholischen Kirchen und ihrer Gläubigen in beiden Ländern. In den Vereinigten Staaten war die Skepsis der protestantischen Mehrheitsbevölkerung angesichts der während des Zweiten Weltkriegs erneut zur Schau gestellten Treue der US-Katholiken zu ihrem Land stark zurückgegangen.⁴² Nach 1945 unterstützte die Kirchenhierarchie, allen voran der New Yorker Kardinal Francis Spellman (1889–1967), mit ihren Erklärungen uneingeschränkt die Außenpolitik der Regie-

40 Vgl. *McNeal*, *Harder than War*, S. 22.

41 Vgl. ebd., S. 39–41. Zum Antikommunismus unter US-amerikanischen Katholiken vgl. unter anderem *Patrick McNamara, A Catholic Cold War*. Edmund A. Walsh S. J. and the Politics of American Anticommunism, New York 2005.

42 Eine sehr gute Zusammenfassung der umfangreichen US-amerikanischen Forschungsliteratur bietet *Antonius Liedhegener*, *Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960*, Baden-Baden 2006, S. 55–57. Vgl. ferner *Michael Zöllner*, *Washington und Rom. Der Katholizismus in der amerikanischen Kultur*, Berlin 1995, S. 161f.

nung und untermauerte einen gesellschaftlich weitverbreiteten Antikommunismus.⁴³ Neben einem solchen politischen Einflussgewinn gelang es den Katholiken der Nachkriegszeit zusehends, sich gesellschaftlich und wirtschaftlich zu integrieren.⁴⁴ Dies lag nicht zuletzt an einem gesteigerten Bildungsniveau sowie einer höheren Mobilität der katholischen Bevölkerung. Sichtbares Zeichen der Neuverortung in der US-Gesellschaft war 1960 die Wahl des Katholiken John F. Kennedy zum Präsidenten.

Eine ähnliche Bewegung in die Mitte von Gesellschaft und Politik vollzog die Katholische Kirche in der Bundesrepublik. Der Wandel ging aufgrund der territorialen, politischen und sozialen Veränderungen nach dem verlorenen Krieg jedoch wesentlich schneller vonstatten. So waren es vor allem westdeutsche Katholiken, die aus einer neuen, paritätischen Konfessionssituation heraus die Gründung einer interkonfessionellen Partei, der Christlich Demokratischen Union (CDU), vorantrieben.⁴⁵ Durch deren Wahlerfolge sollten Katholiken während der ersten beiden Nachkriegsjahrzehnte einen entscheidenden Einfluss auf die bundesdeutsche Politik gewinnen. Gleichzeitig galt die Katholische Kirche früh – und für lange Zeit – als eine »Siegerin in Trümmern«⁴⁶, die erfolgreich gegen den Nationalsozialismus Widerstand geleistet hätte und dank ihrer organisatorischen Kontinuität für die Alliierten wie die notleidende Bevölkerung zu einem unerlässlichen Ansprechpartner in den unmittelbaren Nachkriegsjahren wurde. Diese Stellung führte bei nicht wenigen Katholiken zu einem »kirchlichen Triumphalismus«, der sich in religiösen Massenveranstaltungen wie dem Kölner Domjubiläum von 1947 und den Katholikentagen von Mainz und Bochum 1948 und 1949 Bahn brach.⁴⁷

Ganz im Zeichen dieses Aufschwungs religiöser Kommunikation und Symbolpolitik in Westdeutschland stand auch das katholische Friedensengagement in den Nachkriegsjahren. Eine zentrale Rolle spielte dabei die transnationale Bewegung Pax Christi, die zum Kriegsende in Frankreich gegründet worden war.⁴⁸ Pierre-Marie Théas (1894–1977), Bischof von Lourdes, hatte 1945 eine private Initiative aufgegriffen, die sich unter dem Schlagwort »Pax Christi in Regno Christi« – dem Leitspruch von Pius XI. – für eine rasche Versöhnung unter den europäischen Katholiken stark machte. Ersten gemeinsamen Wallfahrten und Treffen mit Katholiken aus verschiedenen Ländern Europas folgte die Gründung von Pax Christi, die sich mit ihren losen Organisationsstrukturen als ein »Gebetskreuzzug für Frieden und Vergebung« begriff.⁴⁹ Pax Christi errang in vielen europäi-

43 Vgl. *Michael Hochgeschwender*, Waffenbrüderschaft auf Zeit. Der Vatikan, der US-amerikanische Katholizismus und die NATO, in: *Werner Kremp/Berthold Meyer* (Hrsg.), Religion und Zivilreligion im Atlantischen Bündnis, Trier 2001, S. 292–306.

44 Vgl. *Liedhegener*, Macht, Moral und Mehrheiten, S. 55f.; *Jay P. Dolan*, The American Catholic Experience. A History from Colonial Times to Present, Garden City, NY 1995, S. 426f.

45 Aus partei-historischer Sicht vgl. *Frank Bösch*, Die Adenauer-CDU. Gründung, Aufstieg und Krise einer Erfolgspartei 1945–1969, Stuttgart 2001. Zur kirchlich-katholischen Sichtweise vgl. *Thomas M. Gaulty*, Katholiken. Machtanspruch und Machtverlust, Bonn 1991; *Thomas Großmann*, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1945–1970, Mainz 1991.

46 Vgl. *Joachim Köhler/Damian van Melis* (Hrsg.), Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegszeit, Stuttgart 1998.

47 Vgl. *Benjamin Ziemann*, Missionarische Bewegung und soziale Differenzierung im Katholizismus. Die Praxis der Gebietsmission in der Bundesrepublik 1950–1960, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 17, 2004, S. 419–438, hier: S. 419.

48 Vgl. *Francois Mabile*, Les catholiques et la paix au temps de la guerre froide. Le mouvement catholique international pour la paix Pax Christi, Paris 2004; *Ziemann*, Quantum of Solace?, S. 559–561.

49 Jörg Seiler unterstreicht, dass der militaristische Neologismus des »Gebetskreuzzugs« eine Wortschöpfung des 20. Jahrhunderts war, die den Vorstellungen Pius XII. von einer »ecclesia militans« entgegenkam. Vgl. *Seiler*, Maria und der Friede, S. 94.

sehen Ländern rasch enormen Zulauf, was ein Grund dafür gewesen sein mag, dass die französischen Bischöfe auf Druck des Vatikans die Organisation unter ihre Kontrolle brachten.⁵⁰ 1950 übernahm der Pariser Kardinal Maurice Feltin (1883–1975) den Vorsitz von Pax Christi und baute die Bewegung zu einer straff gegliederten, auf die amtskirchliche Hierarchie ausgerichteten Organisation um.

Im Vorfeld dieser Verkirchlichung von Pax Christi war in Westdeutschland wie in anderen europäischen Ländern eine eigenständige, nationale Gruppe – im Pax-Christi-Sprachgebrauch »Sektion« genannt – gegründet worden.⁵¹ Über Kontakte nach Frankreich, die sich auf die katholische Friedensarbeit der Zwischenkriegszeit gründeten, hatte der Kapuzinerpater Manfred Hörhammer (1905–1985) vom Aufruf der französischen Bischöfe erfahren und war im Februar 1947 mit 16 weiteren Deutschen zu einer Pax-Christi-Wallfahrt nach Lourdes aufgebrochen.⁵² Nur ein Jahr später, im April 1948, fand die erste transnationale Studientagung von Pax Christi im niederrheinischen Wallfahrtsort Kevelaer statt. Die Auswahl des Orts wurde später zum einen mit der Grenznähe und folglich dem europäischen Charakter Kevelaers, zum anderen mit der Stiftung des Wallfahrtsorts anlässlich des Endes des Dreißigjährigen Kriegs begründet.⁵³ Im Rahmen des Treffens kam es zur offiziellen Gründung der deutschen Sektion von Pax Christi, als deren erster Präsident der Aachener Bischof Johannes van der Velden (1891–1954) fungierte.⁵⁴

Pax Christi Deutschland war, wie die anderen nationalen Sektionen, hierarchisch organisiert, wobei die Katholische Aktion als Vorbild diente und die Strukturen entsprechend auf die kirchliche Hierarchie ausgerichtet wurden.⁵⁵ Das westdeutsche Episkopat be-

50 Vgl. *Mabille*, *Les catholiques et la paix*, S. 47–64.

51 Zur Verkirchlichungsthese vgl. zum Beispiel *Wilhelm Damberg*, *Katholizismus und pluralistische Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland*, in: *Karl-Joseph Hummel* (Hrsg.), *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz*, Paderborn 2004, S. 115–129.

52 Zur Gründungsgeschichte der westdeutschen Pax-Christi-Sektion vgl. jüngst *Friedhelm Boll/Jens Oboth*, »Wir waren vereint in der großen Familie der Weltkirche«. Die Entstehung der Pax-Christi-Bewegung in Frankreich und Deutschland (1944–1950), in: *Bald/Wette*, *Friedensinitiativen in der Frühzeit des Kalten Krieges*, S. 107–132. Vgl. ferner *Friedhelm Boll*, *Die »Werkhefte katholischer Laien« 1947–1963. Jugendbewegung – Gesellschaftskritik – Pazifismus*, in: *Grunewald/Puschner*, *Das katholische Intellektuellenmilieu*, S. 507–536, hier: S. 521; *Bernward Hecke*, *Katholische Friedensgruppen in Westdeutschland zwischen 1945–1955*, in: *Horstmann*, *75 Jahre katholische Friedensbewegung in Deutschland*, S. 117–136. Zu weniger wissenschaftlichen Berichten über die Gründung und ersten Jahre von Pax Christi Deutschland vgl. *Hermann Pfister/Waldemar Ruez*, *Kirchliche Friedensarbeit am Beispiel der katholischen Friedensbewegung Pax Christi*, in: *Hermann Pfister* (Hrsg.), *Pax Christi. Friedensbewegung in der Katholischen Kirche*, Waldkirch 1980, S. 26–29; *Wilhelm de Schmidt*, *Die Gründung der deutschen Sektion in Kevelaer*, in: *Pfister*, *Pax Christi*, S. 37–39; *Klaus Schütz*, *Pax Christi. Friedensbewegung der Katholischen Kirche*, in: *Pfister*, *Pax Christi*, S. 9–24. Einen autobiografischen Rückblick bietet ferner: *Manfred Hörhammer*, *Pionierarbeit in den ersten Jahren. Die Erfahrungen von Krieg und Gefangenschaft führten zur Idee von Pax Christi*, in: *Pfister*, *Pax Christi*, S. 30–36.

53 Vgl. *Schütz*, *Pax Christi*, S. 9–24; *de Schmidt*, *Gründung der deutschen Sektion*, S. 37–39.

54 Vgl. *August Becher*, *Bischof mitten im Volk. Johannes Joseph van der Velden 1891–1954, Aachen 1992*; *Wolfgang Löhr*, *Johannes Joseph van der Velden (1891–1954)*, in: *Rudolf Morsey* (Hrsg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 6, Mainz 1984, S. 76–87; *ders.*, *Bischof Johannes Joseph van der Velden und die Schuldfrage nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: *Geschichte im Bistum Aachen 7*, 2004, S. 247–257.

55 Vgl. *Ziemann*, *A Quantum of Solace?*, S. 359–361; *Lalande/Ter Maat*, *Auf dem Weg des Friedens*, S. 3–22.

stimmte folglich aus seinen Reihen einen bischöflichen Präsidenten. Joseph Schröffer (1903–1983), Bischof von Eichstätt, folgte hierbei 1954 seinem Vorgänger van der Velden nach. Schröffer wurde 1957 der Journalist und spätere Gründer des Maximilian-Kolbe-Werkes, Alfons Erb (1907–1983), als Vizepräsident zur Seite gestellt. Ähnlich ihrem Vorbild Katholische Aktion verstand sich Pax Christi Deutschland bis 1968 nicht als Mitgliederverband, weshalb es keine formelle Beitrittserklärung gab, sondern die Unterstützung aus dem Bezug der zweimonatigen Zeitschrift »Pax Christi Information« resultierte. Daneben existierte ein Kreis an Sympathisanten, dem sich anfangs auch Bundeskanzler Adenauer zugehörig fühlte.⁵⁶ Überschneidungen mit anderen katholischen Gruppen, vor allem der katholischen Jugendverbände und Linkskatholiken, waren zu Beginn die Regel.⁵⁷ Insbesondere mit der kirchenkritischen Zeitschrift »Werkhefte« lassen sich personelle Überlappungen nachweisen.⁵⁸ Ferner bestanden über Franziskus Stratmann anfänglich personelle Verbindungen zu einem weiten Kreis katholischer Friedensaktivisten, deren Engagement noch aus der Zeit der Weimarer Republik herrührte.⁵⁹

Zu den Aktivitäten der jungen westdeutschen Sektion zählten in erster Linie Kundgebungen wie Gottesdienste, Andachten und Pilgerfahrten, die von den Pax-Christi-Mitgliedern als »religiös« wahrgenommen wurden.⁶⁰ Während der ersten Jahre stand neben den Lourdes-Wallfahrten dabei vor allem das sogenannte Aachener Friedenskreuz im Zentrum. Dessen Stiftung ging vermutlich auf eines der ersten Pax-Christi-Treffen 1946 im zentralfranzösischen Wallfahrtsort Vézelay zurück, an dem Schätzungen zufolge 40.000 Menschen teilnahmen und bei dem die Aufstellung eines von deutschen Kriegsgefangenen hergestellten Versöhnungskreuzes die Wiederaufnahme Deutschlands in den Kreis der friedensbereiten Völker symbolisieren sollte.⁶¹ In Anlehnung an diesen durchaus »politischen« Versöhnungsakt nahm der Aachener Bischof van der Velden 1947 die Initiative einiger Krefelder Kriegsheimkehrer auf und rief einen Gebetskreuzzug für den Frieden in seiner Diözese aus. Seither findet jährlich eine Wallfahrt mit dem Aachener Friedenskreuz statt, das lange Zeit Symbol der deutschen Pax-Christi-Bewegung war und 1950 anlässlich des von Pius XII. ausgerufenen Heiligen Jahrs sogar nach Rom getragen wurde.

Passend zu den von ihr als »religiös« wahrgenommenen Friedensprotesten verstand sich Pax Christi Deutschland während der späten 1940er und frühen 1950er Jahre uneingeschränkt als eine »Gebetsgemeinschaft«.⁶² Bei einem Treffen 1949 in Altötting wurden entsprechend Richtlinien verabschiedet, die diesen »unpolitischen« Charakter der Verei-

56 Vgl. *Hecke*, Katholische Friedensgruppen, S. 127.

57 Der Begriff »Linkskatholiken« bezeichnet in diesem Zusammenhang keine feststehende Gruppe, sondern ist als Versuch zu deuten, jene katholischen Organisationen und Intellektuellen auf einen Nenner zu bringen, die sich selbst zwar als fromme, aber kritische Mitglieder der Katholischen Kirche verstanden und denen eine gewisse Affinität zu sozialistischen Ideen zu bescheinigen war. Vgl. zum Beispiel *Andreas Lienkamp*, *Socialism out of Christian Responsibility. The German Experiment of Left Catholicism (1945–1949)*, in: *Emmanuel Gerard/Gerd-Rainer Horn* (Hrsg.), *Left Catholicism 1943–1955. Catholics and Society in Western Europe at the Point of Liberation*, Leuven 2001, S. 196–227.

58 Vgl. *Boll*, *Werkhefte*, insb. S. 512 und 521.

59 Vgl. insb. *Seiler*, *Stratmann*, S. 87–105.

60 Vgl. *Hecke*, *Katholische Friedensgruppen*, S. 126–131.

61 Vgl. *Mabille*, *Les catholiques et la paix*, S. 23–30.

62 Vgl. *Barbara Stambolis*, Die zeitgeschichtliche Situation des christlichen Pazifismus nach 1945, die Gründung von Pax Christi und Beispiele katholischen Friedensengagements in Westfalen, in: *Baldur Hermans* (Hrsg.), *Die katholische Friedensbewegung vor 1945 und das NS-Opfer Kaplan Joseph Rossaint*, Essen 1999, S. 58–76, hier: S. 63. Zur Abgrenzung von Pax Christi und Friedensbund Deutscher Katholiken vgl. unter anderem *Seiler*, *Stratmann*; *Missalla*, *Katholische Friedensbewegung*, S. 137–153.

nigung unterstreichen sollten. Statt öffentlichen Protests und Widerspruchs erachtete Pax Christi Deutschland in dieser frühen Phase die ›richtige‹ innere Haltung sowie das Gebet als eigentliche Voraussetzung für den Frieden – eine Sichtweise, die es selbst dem Wiederbewaffnungsbefürworter Adenauer erlaubte, sich Pax Christi zugehörig zu fühlen.⁶³ Konsequenterweise arbeitete Pax Christi in dieser Phase nicht mit anderen gesellschaftlichen Friedensgruppen zusammen, sondern verstand sich als eine »katholisch-religiöse« Friedensgruppe.

Trotz solcher Selbstbeschreibungen brachte bereits das Jahr 1950, ausgehend von der transnationalen Pax-Christi-Ebene, eine inhaltliche Neuausrichtung der Arbeit, die ersichtlich Eingang in die Protestkultur der Organisation nahm. Semantisch schlug sich dieser Wandel in einer symbolträchtigen Umbenennung der Bewegung nieder. Statt eines »Gebetskreuzzugs« verstand sich Pax Christi nunmehr als »internationale katholische Bewegung für den Frieden«.⁶⁴ Damit kam zum Ausdruck, dass Pax Christi ihre Kräfte inzwischen, ganz im Zeichen des Kalten Kriegs, aktiv gegen die drei wesentlichen »Gefahren«, die die Hierarchie der Katholischen Kirche für den Frieden nach dem Zweiten Weltkrieg ausgemacht hatte, richtete: gegen übersteigerten Nationalismus, naiven Pazifismus und aggressiven Kommunismus. Umgesetzt werden sollte eine solche Programmatik in Aktivitäten, die mit dem Dreiklang »Andacht – Studium – Aktion« zusammengefasst wurden.⁶⁵ Neben Wallfahrten und Gebet sollte folglich die inhaltliche Auseinandersetzung mit Friedensthemen sowie eine nach außen sichtbare, politische Friedensarbeit treten. Beides wurde insbesondere auf transnationaler Ebene rasch umgesetzt. So fanden neben den Wallfahrten transnationale Studientagungen sowie seit 1952 ein- bis zweiwöchige Wanderungen, die sogenannten »Routes«, statt, auf denen sich Pax-Christi-Mitglieder aus verschiedenen Nationen begegnen und miteinander für den Frieden beten sollten.⁶⁶ In dieser Form des Friedensprotests vermischten sich seit 1945 praktizierte katholische Aktionsformen mit solchen, die auch in der Jugendbewegung der Zwischenkriegszeit angewandt wurden. »Religiöser« Protest wurde nun auch in der Selbstwahrnehmung zusehends öffentlich und »politisch«.

Wie schwierig es dagegen der westdeutschen Pax-Christi-Gruppe fiel, jenseits des katholisch-religiösen Raums zu agieren, zeigt die Auseinandersetzung um die atomare Bewaffnung der Bundeswehr während der Jahre 1957/58. Während die Mehrheit der Sozialdemokraten und Gewerkschaften, Teile der Liberalen sowie der Protestanten auf der Straße gegen die nuklearen Rüstungspläne der Regierung Adenauer protestierten⁶⁷, hielt sich Pax Christi – wie das Gros der Katholiken – mit Stellungnahmen und Aktionen zurück. Dies ist umso erstaunlicher, als sowohl die Dachorganisation Pax Christi International als auch die italienische und die französische Sektion in ähnlichen Situationen deut-

63 Vgl. *Hecke*, *Katholische Friedensgruppen*, S. 127.

64 Vgl. *Mabille*, *Les catholiques et la paix*, S. 65–100; *Lalande/Ter Maat*, *Auf dem Weg des Friedens*, S. 6–9; *Stambolis*, *Pazifismus*, S. 58–76.

65 Vgl. *Mabille*, *Les catholiques et la paix*, S. 131–137; *Lalande/Ter Maat*, *Auf dem Weg des Friedens*, S. 6–14.

66 Vgl. *Ziemann*, *A Quantum of Solace?*, S. 359–361.

67 Zur Anti-Atombewegung der späten 1950er Jahre vgl. unter anderem *Jost Dülffer*, *Die Protestbewegung gegen Wiederbewaffnung 1951–55 und atomare Aufrüstung 1957/58 in der Bundesrepublik. Ein Vergleich*, in: *Martin Krüger* (Hrsg.), *Im Zeichen der Gewalt. Frieden und Krieg im 19. und 20. Jahrhundert*, Köln 2003, S. 205–218; *Alice Holmes Cooper*, *Paradoxes of Peace. German Peace Movement since 1945*, Ann Arbor, MI 1996, S. 25–81; *Nehring*, *Anti-Atomwaffen-Proteste*, S. 22–31; *ders.*, *Die nachgeholte Stunde Null. Intellektuelle Debatten um die Atombewaffnung der Bundeswehr 1958–1960*, in: *Dominik Geppert/Jens Hacke* (Hrsg.), *Streit um den Staat. Intellektuelle Debatten in der Bundesrepublik 1960–1980*, Göttingen 2008, S. 229–250; *Lawrence S. Wittner*, *Resisting the Bomb. A History of the World Nuclear Disarmament Movement, 1954–1970*, Stanford, CA 1997, S. 61–67.

lich Position bezogen hatten.⁶⁸ Die Abstinenz der westdeutschen Sektion kann durch verschiedene Gründe erklärt werden. Am stärksten wog sicherlich die Tatsache, dass Pax Christi Deutschland mit Äußerungen zu aktuellen politischen Fragen zurückhaltend geworden war, nachdem es während der Wiederbewaffnungsdebatte der frühen 1950er Jahre zu ernsthaften Auseinandersetzungen mit der Kirchenhierarchie gekommen war.⁶⁹

Die große Friedenskundgebung der deutschen Katholiken im Jahr 1958 fand unter diesen Voraussetzungen nicht unter der Ägide von Pax Christi statt. Sie war auch nicht gegen die atomare Bewaffnung gerichtet, sondern sollte ein Zeichen gegen den Kommunismus setzen und damit die Politik der Bundesregierung unterstützen. Zu diesem Anlass trafen sich anlässlich des 78. Deutschen Katholikentags schätzungsweise 60.000 Menschen vor der Ost-Berliner Hedwigskathedrale.⁷⁰ Diese Laientreffen hatten sich nach 1945 zusehends zu Massenveranstaltungen entwickelt, die den deutschen Katholiken alle zwei Jahre einen Ort öffentlicher Kommunikation und Repräsentation boten.⁷¹ Da sie zugleich den Anspruch nicht aufgaben, für Gesamtdeutschland zu gelten, war eine offenkundige Politisierung der Veranstaltungen während der 1950er Jahre schwer möglich. Stattdessen kam es zu einer Verkirchlichung und Sakralisierung der Laientreffen.⁷²

Eine solche Zuschreibung traf in verstärktem Maße auf den Katholikentag 1958 zu, bei dem offene »politische« Äußerungen und Aktionen bereits aufgrund der Tatsache obsolet waren, dass er im geteilten Berlin stattfand. Trotzdem hatten die Veranstalter im Vorfeld ein klares Bekenntnis zur deutschen Einheit und gegen die kommunistische Ideologie als eines ihrer zentralen Anliegen formuliert.⁷³ Dieses manifestierte sich in der besagten Friedensmesse, die zwar formal einen »religiösen« Protestcharakter besaß, während der jedoch politische Botschaften »zwischen den Zeilen« wahrzunehmen waren. So kommentierte der Korrespondent der Neuen Züricher Zeitung:

68 Zu Pax Christi International sowie zur französischen Sektion vgl. *Lalande/Ter Maat*, Auf dem Weg des Friedens, S. 10–13; *Mabille*, Les catholiques et la paix, S. 137–173; *Ziemann*, A Quantum of Solace?, S. 359–361. Zur italienischen Sektion vgl. ferner *Renato Moro*, The Catholic Church, Italian Catholics and Peace Movement: The Cold War Years, 1947–1962, in: *Contemporary European History* 17, 2008, S. 365–390.

69 Vgl. *Doering-Manteuffel*, Katholizismus und Wiederbewaffnung, S. 157–181; *Gauly*, Katholiken, S. 128–129; *Hecke*, Katholische Friedensgruppen, S. 118 und 128–131.

70 Vgl. Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Katholikentag im Pressespiegel, 1958, Archiv des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Bonn, KT 1958 6; Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Hrsg.), Unsere Sorge der Mensch. Unser Heil der Herr. Der 78. Deutsche Katholikentag vom 13. August bis 17. August 1958 in Berlin, Paderborn 1958, S. 347; Friedensmesse der Frauen, in: Lokalkomitee (Hrsg.), Offizielle Festaussgabe zum 78. Deutschen Katholikentag, [Berlin] 1958, ZdK, KT 1958 3.

71 Ein verlässliches wissenschaftliches Werk zur Geschichte der deutschen Katholikentage steht immer noch aus. Für einen ersten Überblick vgl. unter anderem *Karl Heinz Grenner*, Die Katholikentage als politisches Forum des organisierten Katholizismus, Schwerte 1988; *Heinz Hürten*, Katholikentage im Wandel der Zeit, in: *Ulrich von Hehl/Friedrich Kronenberg* (Hrsg.), Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848–1998, Paderborn 1999, S. 59–72. Zur Geschichte des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vgl. *Großmann*, Zwischen Kirche und Gesellschaft; zur Frage einer katholischen »Versammlungsöffentlichkeit«: *Thomas Großbörling*, Als Laien und Genossen das Fragen lernten. Neue Formen institutioneller Öffentlichkeit im Katholizismus und in der Arbeiterbewegung der sechziger Jahre, in: *Matthias Frese/Julia Paulus/Karl Teppe* (Hrsg.), Demokratisierung und gesellschaftlicher Aufbruch. Die sechziger Jahre als Wendezeit der Bundesrepublik, Paderborn 2003, S. 147–179.

72 Vgl. ebd., S. 156–168.

73 Vgl. *Friedrich Kronenberg*, Zur Rolle des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Ein Bericht aufgrund eigener Kenntnisse und persönlicher Erfahrungen, in: *Ulrich von Hehl/Hans Günter Hockerts* (Hrsg.), Der Katholizismus – gesamtdeutsche Klammer in den Jahrzehnten der Teilung? Erinnerungen und Berichte, Paderborn 1996, S. 39–68, hier: S. 40–45.

»Obwohl das religiöse Bekenntnis ganz im Mittelpunkt stand, war die politische Bedeutung der Tagung nicht zu übersehen, am allerwenigsten von den ostdeutschen Kommunisten, die offenbar nicht mit der Teilnahme von derart großen Massen gerechnet hatten und nun ihre Verlegenheit zu verbergen versuchen, indem sie in ihren Pressekommentaren einen Gegensatz zwischen den »friedliebenden Gläubigen der DDR« und der »NATO-hörigen Klerisei« konstruieren.«⁷⁴

Der Blick auf die organisierten katholischen Friedensaktivisten in den USA lässt hier eine vergleichbare Prominenz »religiöser« Protestakte während der 1940er und 1950er Jahre nicht erkennen. Sowohl die »Catholic Association for International Peace« als auch die Catholic Worker Movement konzentrierten sich nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst darauf, sich in religiösen und politischen Erklärungen inhaltlich mit Friedensfragen auseinanderzusetzen.⁷⁵ Dagegen fand in der Gestalt von Marienerscheinungen eine andere Form »religiösen« Friedensprotests zu dieser Zeit unter den US-Katholiken große Akzeptanz.⁷⁶ Viel häufiger als etwa in Westdeutschland brachten solche Visionen von der Gottesmutter Maria, die in der unmittelbaren Nachkriegszeit weltweit stark zunahmen, in den USA konkrete Kriegsängste und Friedenshoffnungen der Gläubigen zum Ausdruck. Ihnen kann folglich ebenso ein »politischer« Charakter zugeschrieben werden wie den Gebeten zur Bekehrung der Sowjetunion, die in zahlreiche katholischen Gebetsbücher der USA zu dieser Zeit Eingang gefunden hatten.⁷⁷ Darüber hinaus sind schließlich einzelne Pilgerfahrten katholischer Friedensaktivisten zu ihren jeweiligen Diözesenbischöfen sowie Friedensandachten US-amerikanischer Katholiken für die späten 1950er und frühen 1960er Jahre belegt.⁷⁸

III. »POLITISIERTER« PROTEST IN DEN »LANGEN« 1960ER JAHREN⁷⁹

Die Friedensarbeit US-amerikanischer Katholiken, allen voran von Dorothy Day und der Catholic Worker Movement, konzentrierte sich über das Ende des Zweiten Weltkriegs

74 O. Frey in der Neuen Züricher Zeitung, zit. nach: Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Katholikentag im Pressespiegel, 1958, ZdK, KT 1958 6.

75 Vgl. *McNeal*, *Harder than War*, S. 67, 69 und 73f.

76 Vgl. *Monique Scheer*, »Unter Deinen Schutz und Schirm fliehen wir«. Religiöse Ausdrucksformen in der Angstkultur des Kalten Kriegs, in: *Bernd Greiner/Christian Th. Müller* (Hrsg.), *Angst im Kalten Krieg*, Hamburg 2009, S. 322–346; *Thomas A. Kselman/Steven Avella*, *Marian Piety and the Cold War in the United States*, in: *The Catholic Historical Review* 72, 1986, S. 403–424; *Sandra Zimdars-Swartz/Paul F. Zimdars-Swartz*, *Apocalypticism in Modern Western Europe*, in: *Stephen J. Stein* (Hrsg.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Bd. 3: *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, New York 2003, S. 265–292.

77 Vgl. *McNeal*, *Harder than War*, S. 74.

78 Vgl. zum Beispiel *Hermene Evans* an den Catholic Peace Fellowship, Juni 1965, Marquette University Archives (MUA), Milwaukee, DD-CW W-6.3/3/1: »Many separate and unpublicized visits in the nature of walking pilgrimage, might say to our bishop that we recognize, between them and the faithful a communication barrier which is partly our responsibility.«; *Easter March and Vigil*, 1965, University of Notre Dame Archives (UNDA), Notre Dame, CCPF 3/13.

79 Eine einheitliche Periodisierung der Umcodierung »religiöser« Protestformen ist angesichts der zeitlichen Versetzung zwischen den beiden Fallbeispielen nicht möglich. Der Rückgriff auf das Konzept der »langen« 1960er Jahre soll aber verdeutlichen, dass die in diesem Kapitel dargestellten Prozesse etwa zwischen 1958 und 1973 abliefen. Vgl. unter anderem *Axel Schildt*, *Entwicklungsphasen der Bundesrepublik nach 1949*, in: *Thomas Ellwein/Everhard Holtmann* (Hrsg.), *50 Jahre Bundesrepublik Deutschland. Rahmenbedingungen – Entwicklungen – Perspektiven*, Opladen 1999, S. 21–36; *Anselm Doering-Manteuffel*, *Politische Kultur im Wandel. Die Bedeutung der sechziger Jahre in der Geschichte der Bundesrepublik*, in: *Andreas Dornheim/Sylvia Greiffenhagen* (Hrsg.), *Identität und politische Kultur*, Stuttgart 2003, S. 146–158.

hinaus auf die als unpolitisch verstandene Unterstützung von Kriegsdienstverweigerern.⁸⁰ Diese Hilfe bestand einerseits aus materiellen Zuwendungen und andererseits darin, katholischen Verweigerern in ihrer Auseinandersetzung mit den US-Behörden Argumente zur Hand zu geben. Außer für Priester und Seminaristen hatte die kirchliche Hierarchie, ganz im Sinne der Lehre vom Gerechten Krieg, hierbei keine Initiative gezeigt. Lediglich im Umfeld der »Catholic Association for International Peace« hatte es einzelne Versuche gegeben, das Recht auf Kriegsdienstverweigerung auf Grundlage der traditionellen, katholischen Kriegslehre herzuleiten. Die Catholic Workers dagegen unterstützten den von Vertretern der sogenannten Friedenskirchen ins Leben gerufenen Civilian Public Service (CPS), der den Kriegsdienstverweigerern eine alternative Beschäftigung ermöglichte und ihnen so eine Gefängnisstrafe ersparte.⁸¹ Insbesondere Gordon Zahn (1918–2007), der selbst in einem solchen CPS-Camp gearbeitet hatte, tat sich bei der Unterstützung katholischer Kriegsdienstverweigerer innerhalb der CWM hervor.⁸² Aber auch Dorothy Day setzte sich persönlich mit der Frage auseinander, wie die umfangreiche Korrespondenz zwischen ihr und einzelnen Kriegsdienstverweigerern belegt.⁸³

Die Repressalien, denen die Kriegsdienstverweigerer ausgesetzt waren, zusammen mit den antikommunistischen Diffamierungskampagnen der Nachkriegsjahre, überzeugten Dorothy Day und ihr engeres Umfeld immer stärker, ihre politisch passive Haltung zugunsten aktiver Protestaktionen aufzugeben.⁸⁴ Dazu griffen sie auf die Ideen von Mahatma Gandhi (1869–1948) zurück, der mit seinem gewaltlosen Widerstand und zivilen Ungehorsam erfolgreich gegen die britische Besatzungspolitik in Indien gekämpft hatte. Wie die charismatische Führungsperson der sozialistischen Friedensgruppen in den USA, Abraham J. Muste (1885–1967), hatte Dorothy Day früh erkannt, dass Formen des gewaltlosen Protests wie Sitzblockaden und Hungerstreiks geeignete Mittel waren, das pazifistische Aktionspotenzial auszuweiten.⁸⁵ Es war vor allem Days Mitstreiter Robert Ludlow (1914–1995), ebenfalls ein Konvertit, der mit seinen Schriften versuchte, die Überlegungen Gandhis in die katholische Friedensethik zu integrieren.⁸⁶ Ludlow hob die soziale Verantwortung hervor, die dem einzelnen Gläubigen aus seiner eigenen Gewissensentscheidung erwachse. Eine solche könne auch die Notwendigkeit beinhalten, sich gegen gewaltsame Staatsakte zu stellen. Der Mut einzelner Katholiken würde, so war Ludlow überzeugt, auf Dauer auch die Haltung der offiziellen Kirche verändern.⁸⁷

80 Vgl. *McNeal*, *Harder than War*, S. 49–70.

81 Zu den Friedenskirchen zählt *McNeal* unter anderem Mennoniten, Quäker, die Church of the Brethren sowie Teile der US-amerikanischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts. Vgl. *McNeal*, *Harder than War*, S. 57.

82 Zu den zahlreichen Veröffentlichungen von Gordon Zahn zu diesem Thema zählen unter anderem: *Gordon Zahn*, *Another Part of the War. The Camp Simon Story*, Amherst 1979; *ders.*, *War, Conscience and Dissent*, New York 1967; *ders.*, In *Solitary Witness. The Life and Death of Franz Jägerstätter*, Springfield, IL 1964.

83 Vgl. *Association of Catholic Conscientious Objectors, 1941–1945/1975/1977*, MUA, DD-CW W-6.3/1/3.

84 Zu Dorothy Days Kritik an der antikommunistischen »Hysterie« der Nachkriegsjahre vgl. zum Beispiel *Robert Ludlow/Dorothy Day*, *Statement of Committee for Non Violent Revolution*, in: *The Catholic Worker*, 5.7.1950.

85 Vgl. *McNeal*, *Harder than War*, S. 71–104. Einen Vergleich zwischen Abraham J. Muste und Dorothy Day bietet: *Danielson*, *Not By Might*.

86 Vgl. *McNeal*, *Harder than War*, S. 77–80; *Mel Piehl*, *Breaking Bread. The Catholic Worker and the Origin of Catholic Radicalism in America*, Philadelphia 1982.

87 Diese methodische Neuausrichtung der Catholic Worker Movement wurde von *Anderson*, *The Character and Communication of a Modern-day Prophet*, S. 138, sehr passend zusammengefasst: »The Catholic Worker, both confrontational and reformatory in form, takes up verbal arms to attack the political establishment with one hand, and with the other, takes up a verbal shield to maintain the religious order«.

Eine erste Gelegenheit, die neuen politischen Protestformen zu praktizieren, bot sich der Catholic Worker Movement während der zweiten Hälfte der 1950er Jahre. In dieser Zeit erfuhren Friedensbewegungen weltweit unter anderem aufgrund der Entwicklung der Wasserstoffbombe ein neues Aufleben⁸⁸, denn nicht nur hob sie den internationalen Rüstungswettlauf auf eine neue Eskalationsstufe an, auch verschärfte sie bei vielen Menschen die Angst vor einer nuklearen Apokalypse. Damit veränderte sich die Stimmungslage auch unter den US-Katholiken, die laut Meinungsumfragen, wie die große Mehrheit der US-Bevölkerung, den Abwurf der Atombomben über Hiroshima und Nagasaki zunächst weitgehend unterstützt hatten.⁸⁹ Allerdings hatten wichtige katholische Stimmen wie die Kirchenhierarchie und auch die »Catholic Association for International Peace« 1945 keine Stellung zur nuklearen Rüstung bezogen. Einige, wie die Catholic Workers und die kritischen katholischen Zeitschriften »Commonweal« und »Catholic World«, hatten sogar von Anfang an die Bombenabwürfe verurteilt.

Vor allem der erst 1952 zum katholischen Glauben konvertierte Ammon Hennacy (1893–1970) drängte Dorothy Day, aktiven politischen Protest gegen die atomare Aufrüstung auszuüben.⁹⁰ Zusammen mit Vertretern der »säkularen« War Resister League (WRL) und des »ökumenischen« Fellowship of Reconciliation (FOR) verweigerten Dorothy Day, Ammon Hennacy und weitere Mitglieder der Catholic Worker 1955 die Teilnahme an der jährlichen Luftschutzübung in New York.⁹¹ Sie wurden daraufhin von der Polizei verhaftet und mussten sich einem Gerichtsverfahren stellen. In einer Erklärung rechtfertigten die Aktivisten ihr Verhalten:

»It is not possible for us to join to the activities proposed by the Civil Defense Authority for June 15th, 1955. [...] The question before our own people, and also to the rest of the mankind, is indeed, how we may find security and shelter from the ravages of atomic and biological war. Even leading military writers, religious and secular, unanimously declare that the only way in which this can be done is by abolition of war. [...] Those of us who are Christians declare this in the name of Christ; but, on whatever ground, it is for all us a profound conscientious conviction. For these reasons we feel bound to devote ourselves to the promotion of peace, the work of good will and mercy, the prevention of the catastrophe of atomic war.«⁹²

Mitglieder der Catholic Worker Movement beteiligten sich auch während der folgenden Jahre an derartigen Protestaktionen. Anfang der 1960er Jahre wuchs jedoch die Einsicht, dass die Friedensfrage inzwischen so bedeutend geworden war, dass die Gründung einer eigenständigen katholischen Friedensorganisation in den USA notwendig erschien. Aus diesem Grund wurde eine Gruppe mit dem Namen »PAX« ins Leben gerufen, der unter anderem Dorothy Day und Gordon Zahn angehörten und die in enger Verbindung zur englischen Gruppe gleichen Namens – nicht Pax Christi – stand.⁹³ Die Arbeit von PAX kam anfangs aufgrund finanzieller Schwierigkeiten nur schleppend in Gang und konzentrierte sich schließlich vor allem darauf, Vertretern der katholischen Kirchenhierarchie pazifistische Einstellungen nahezubringen. Zu diesem Zweck wurde jährlich eine Konferenz zu dem Thema »Frieden und Kirche« veranstaltet sowie eine Friedensmesse zum Gedenken an die Atombombenabwürfe von 1945 abgehalten.

88 Vgl. Wittner, *Resisting the Bomb*, S. 1–60.

89 Vgl. McNeal, *Harder than War*, S. 67–69.

90 Vgl. Danielson, *Not By Might*, S. 142; McNeal, *Harder than War*, S. 86–90.

91 Zu WRL und FOR vgl. Christian Scharnefsky, »Aktiver Pazifismus«, radikale Kriegsdienstverweigerung und Religion. Die Beziehungen zwischen der War Resisters International, den Quäkern und dem International Fellowship of Reconciliation 1920–1950, in: *Stadtland*, »Friede auf Erden«, S. 171–191.

92 Statement of Dorothy Day, Ralph DiGia (WRL), Kent Larrabee (NY FOR), A. J. Muste (National FOR), 15.7.1955, MUA, DD-CW W-6.3/1/7.

93 Vgl. McNeal, *Harder than War*, S. 94f.

Weil sich die Arbeit von PAX trotz der aufgrund des Vietnamkriegs ständig steigenden Zahl an Kriegsdienstverweigerern weiterhin einseitig auf die kirchliche Hierarchie konzentrierte, kam es schließlich zur Gründung zweier weiterer katholischer Friedensgruppen. 1964 überwand die Verantwortlichen der Catholic Worker Movement ihre Bedenken, einen katholischen Zweig des ökumenischen Fellowship of Reconciliation zu gründen. Im Catholic Peace Fellowship (CPF) sammelten sich folglich vor allem katholische Pazifisten, die sich für eine verstärkte Zusammenarbeit mit anderen, nicht katholischen Friedensgruppen stark machten.⁹⁴ Der CPF hatte sich zunächst vor allem zum Ziel gesetzt – ähnlich der CAIP in der Zwischenkriegszeit –, die Mehrheit der US-Katholiken zum Frieden zu erziehen. Dazu griff die Organisation auf die Schriften des Pazifisten und Priesters Thomas Merton (1915–1968) zurück und platzierte unzählige Artikel zum Problem der katholischen Kriegsdienstverweigerer in katholischen Zeitschriften.⁹⁵

Die verstärkte öffentliche Auseinandersetzung um den Vietnamkrieg sowie die Bereitschaft zu ökumenischer Zusammenarbeit motivierten schließlich die Gründung der Friedensgruppe »Clergy And Laity Concerned About Vietnam« (CALCAV).⁹⁶ Sie verfolgte von Anfang an politische Ziele, unter anderem die religiösen Gemeinschaften und über diese die öffentliche Meinung in den USA zu einer Opposition gegen den Krieg zu bewegen und breites gesellschaftliches Verständnis für den Akt der Kriegsdienstverweigerung einzufordern. Dazu band die CALCAV Friedensaktivisten aus allen politischen und religiösen Lagern ein und vereinte unter ihrem Dach Pazifisten ebenso wie Anhänger eines gerechtfertigten Verteidigungskriegs. Diese Konstellation ermöglichte es vielen nicht pazifistischen Katholiken, darunter auch Vertretern der Kirchenhierarchie, sich den politischen Protesten gegen den Vietnamkrieg anzuschließen.

Mit dem militärischen Eingreifen der USA in Indochina hatte sich der Fokus von Friedensbewegungen weltweit verschoben.⁹⁷ Nicht mehr Forderungen nach umfangreicher Abrüstung und einer Begrenzung der nuklearen Bewaffnung standen im Mittelpunkt, sondern der Protest gegen das konkrete Vorgehen der USA in Vietnam. Nach der Landung regulärer US-Truppen im Süden sowie der Bombardierung Nordvietnams im März 1965 steigerte sich dies noch weiter. In den USA selbst wuchs die Zahl der Gegner des Vietnamkriegs beständig und manifestierte sich landesweit in Großdemonstrationen gegen die Politik der Regierung. Durch die Mitarbeit von CALCAV bei der Vorbereitung dieser Protestmärsche beteiligten sich auch zahlreiche Katholiken.⁹⁸ Beispielsweise nahm CALCAV an den Planungen einer Anti-Vietnamkrieg-Demonstration Ende Januar 1967 in Washington teil, in deren Rahmen auch eine Andacht vor dem Weißen Haus abgehalten wurde.⁹⁹ Ein Schreiben im Vorfeld der Veranstaltung instruierte die Teilnehmer, welche

94 Vgl. *Penelope Adams Moon*, Peace on Earth. Peace in Vietnam. The Catholic Peace Fellowship and Antiwar Witness, 1964–1976, in: *Journal of Social History* 36, 2003, S. 1033–1057; *McNeal*, Harder than War, S. 140–143.

95 Zu Thomas Merton vgl. ebd., S. 105–130.

96 Ebd., S. 160–164.

97 Vgl. *Marc Frey*, Geschichte des Vietnamkriegs. Die Tragödie in Asien und das Ende des amerikanischen Traums, München 1998; *Bernd Stöver*, Der Kalte Krieg 1947–1991. Geschichte eines radikalen Zeitalters, München 2007, S. 337–347; *Odd Arne Westad*, The Global Cold War. Third World Interventions and the Making of our Times, New York 2007, S. 158–206.

98 *Patricia McNeal*, Harder than War, S. 163, resümiert: »The increase in Catholic participation is significant for it meant that CALCAV provided a religious organisation where Catholics who could not identify with the radical and pacifist organisation like Catholic Worker or CPF could feel at home in their attempt to stop the war«.

99 Vgl. Clergy and Laymen Concerned About Vietnam, Washington Mobilization Schedule, 31.1. bis 1.2.1967, UNDA, CCPF 4/14; Spring Mobilization Committee (SMC) to End the War in Vietnam, [1967], UNDA, CCPF 7/10.

Regeln zu befolgen seien, um einen friedlichen und gewaltfreien Verlauf der Veranstaltung zu garantieren.

Im Zentrum des katholischen Friedensprotests gegen den Vietnamkrieg stand jedoch – wie während des Zweiten Weltkriegs – das Schicksal von Kriegsdienstverweigerern, deren Rechte das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) ausdrücklich bestätigt hatte.¹⁰⁰ Zum Symbol der als ungerecht und willkürlich verstandenen Rekrutierung junger Amerikaner avancierten die Einberufungsbescheide der Armee. Deren öffentliche Zerstörung wurde rasch zum zentralen Protestakt der Kriegsdienstverweigerer und ihrer Unterstützer. Dabei war diese Form des politischen Protests in den USA nicht neu, bereits 1947 hatten landesweit hunderte Amerikaner ihre Einberufungsbescheide verbrannt oder sie an Präsident Truman geschickt, um gegen dessen Politik zu demonstrieren.¹⁰¹ Diese Tradition wurde Anfang der 1960er Jahre wiederaufgegriffen, wobei sich auch einzelne Mitglieder der Catholic Worker mit der Verbrennung ihrer Einberufungsbescheide beteiligten. Als Reaktion erhöhte die Regierung von US-Präsident Lyndon B. Johnson (1908–1973) die Strafen gegen solche Akte auf 10.000 US-Dollar oder bis zu fünf Jahren Gefängnis.

Für die Kriegsdienstverweigerer wirkte die Strafverschärfung wie eine Herausforderung. Bereits wenige Wochen nach deren Verabschiedung verbrannten fünf Männer bei einer Demonstration in New York mit 150.000 Teilnehmern ihre Einberufungsbescheide. Unter ihnen waren drei Mitglieder der Catholic Worker, sie wurden von Dorothy Day persönlich der Menschenmenge vorgestellt. Alle fünf Aktivisten wurden festgenommen und zu einem halben Jahr Gefängnisstrafe verurteilt. Trotzdem folgten ihrem Vorbild viele Mitglieder der Catholic Worker und auch des Catholic Peace Fellowship, so dass sich die strenge strafrechtliche Verfolgung angesichts der großen Anzahl bald als unbrauchbar erwies. Diese politische Bewegung ging unter dem Namen »Catholic Resistance« in die Geschichte der Katholischen Kirche der USA ein.¹⁰²

Die Proteste der »Catholic Resistance« wurden noch übertroffen von den Aktionen einer kleinen Gruppe radikaler Katholiken, die sich Mitte der 1960er Jahre maßgeblich um die beiden Brüder Daniel (Jahrgang 1921) und Philip Berrigan (1923–2002) bildete.¹⁰³ Beide waren streng katholisch erzogen worden und hatten aufgrund dessen entschieden, Priester zu werden. Während der Jesuit Daniel Berrigan zeitlebens der intellektuelle Vordenker der beiden war, hatte sich Philip Berrigan von Anfang an vor allem der Arbeit mit sozial schwachen und armen Menschen verschrieben. Beide kamen seit den frühen 1960er Jahren über ihre jeweilige Arbeit in der Bürgerrechtsbewegung vermehrt in Kontakt mit dem Friedensthema und waren in der Folge die beiden einzigen katholischen Priester in den USA, die sich im März 1965 öffentlich gegen die Bombardierung Nordvietnams aussprachen. Die darauf folgenden Strafmaßnahmen ihrer Orden verschärfte bei den beiden Brüdern das Bedürfnis nach aktivem, politischem Protest gegen den Vietnamkrieg. So nahm Daniel Berrigan im Oktober 1967 an einem Protestmarsch zum Pentagon teil, während Philip daran beteiligt war, in Baltimore Blut über Einberufungsbescheide zu gießen. Eine Erklärung mit stark christlich-religiöser Semantik rechtfertigte den politischen Akt:

100 Zur katholischen Arbeit mit Kriegsdienstverweigerern während des Vietnamkriegs vgl. allgemein *McNeal*, *Harder than War*, S. 131–210; *William A. Au*, *American Catholics and the Dilemma of War 1960–1980*, in: *U. S. Catholic Historian* 4, 1984, H. 1, S. 49–79; *ders.*, *The Cross, The Flag, and The Bomb. American Catholics Debate War and Peace, 1960–1983*, Westport, CT 1985; *David J. O'Brien*, *American Catholic Opposition to the Vietnam War. A Preliminary Assessment*, in: *Shannon*, *War or Peace?*, S. 119–150.

101 Vgl. *McNeal*, *Harder than War*, S. 147.

102 *Ebd.*, S. 147f.; *Au*, *The Cross, The Flag, and The Bomb*, S. 141–162.

103 Vgl. *McNeal*, *Harder than War*, S. 173–210; *Danielson*, *Not By Might*, S. 279–337; *Massaro/Shannon*, *Catholic Perspectives*, S. 39–66.

»We shed our blood willingly and gratefully in what we hope is a sacrificial and constructive act. We pour it upon these files to illustrate that with them and with these offices, begins the pitiful waste of American and Vietnamese blood. [...] Thus we unite with our servicemen against their real enemies. We shed our blood as they do theirs. We disrupt our lives as the draft does theirs.«¹⁰⁴

Die Aktivitäten der Berrigan-Brüder und ihrer Unterstützer kumulierten am 17. Mai 1968 in Catonsville, Maryland, als sie aus einem Büro des US-Militärs 400 Einberufungsakten entwendeten und diese auf dem Parkplatz mit Hilfe von Napalmöl verbrannten.¹⁰⁵ Anschließend warteten die später als »Catonsville Nine« bekannt gewordenen Aktivisten auf ihre Verhaftung durch die Polizei, wobei sie unentwegt das »Vater Unser« aufsagten und ihre Tat damit wieder in einen religiösen Kontext stellten. Die während des anschließenden Gerichtsprozesses wie während unzähliger öffentlicher Auftritte vorgetragenen Gründe für ihr Handeln verdeutlichten, dass sich Daniel und Philip Berrigan durch ihr Eintreten für den Frieden im Recht zu dieser Straftat sahen, die auch als Akt des zivilen Ungehorsams begriffen werden konnte. Indem die Brüder auf den unbedingten Vorrang ihrer eigenen Gewissensentscheidung vor dem von ihnen als unmoralisch und korrupt verstandenen Handeln des Staats abstellten, sahen sie sich in einer Tradition mit Protestführern wie Mahatma Gandhi und Martin Luther King (1929–1968).

Obwohl die »Catonsville Nine« in der Folge einige Nachahmer fanden, war die Kritik besonders vonseiten pazifistischer katholischer Friedensaktivisten nicht zu überhören.¹⁰⁶ So äußerte Dorothy Day ihren Unmut über die Zerstörung von Eigentum und beklagte die Zerwürfnisse, die diese Aktion unter den Katholiken hervorgerufen hatte. Indirekt verglich sie den Protest der Berrigan-Brüder gar mit dem Priester Camilo Torres (1929–1966) und seiner Teilnahme am bewaffneten Befreiungskampf in Kolumbien.¹⁰⁷ Dagegen verteidigte Dorothy Day weiterhin politische Akte gewaltlosen Widerstands, beispielsweise die Steuerverweigerungskampagne gegen die Fortsetzung des Indochinakriegs.¹⁰⁸ Für die Gruppe um die Berrigan-Brüder folgte auf die Protestaktion von 1968 zunächst eine erneute Radikalisierung, bevor sie Ende der 1970er Jahre an Bedeutung verlor. Daniel und Philip Berrigan wurden ungeachtet dessen weltweit zu Ikonen des katholischen politischen Friedensprotests.

Für die Bundesrepublik Deutschland ist ein solcher »politisierte« Protest katholischer Friedensaktivisten in vergleichbarem Ausmaß für die Zeit der »langen« 1960er Jahre nicht auszumachen. Gleichwohl gab es auch unter den westdeutschen Katholiken immer wieder Ansätze dazu, nachdem die Neugründung des Friedensbundes Deutscher Katholiken als katholische Friedensorganisation mit dezidiert politischem Aufgabengebiet Anfang der 1950er Jahre gescheitert war.¹⁰⁹ So kam es auf den Katholikentagen von 1956 und 1958 zu – allerdings nur sehr marginal wahrgenommenen – Protestaktionen kleiner Gruppen gegen die atomaren Rüstungspläne der Bundesregierung. Davon zeugen Berichte, nach denen das Modell einer Atombombe vor dem Versammlungsort der Eröffnungsfeier-

104 Erklärung von Rev. James Mengel, David Eberhardt, Thomas Lewis, Fr. Philip Berrigan, 1967, UNDA, CCPF 1/15.

105 Vgl. *McNeal*, *Harder than War*, S. 148f. und 194–196.

106 Ebd., S. 196.

107 Vgl. das Vorwort von Dorothy Day in *John Alvarez Garcia/Christian Restrepo Calle* (Hrsg.), *Camilo Torres. His Life and Message. The Text of his Original Platform and his Messages to the Colombian People*, Springfield, IL 1968. Zu Camilo Torres selbst vgl. *Hildegard Lüning*, *Camilo Torres. Priester, Guerillero. Darstellung, Analyse, Dokumentation*, Hamburg 1969; *Nikolaus Werz*, *Theologie der Befreiung in Lateinamerika*, in: *Bernd Oberdorfer/Peter Waldmann* (Hrsg.), *Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewaltverzeiger*, Freiburg im Breisgau 2008, S. 107–131, hier: S. 115f.

108 Vgl. CPF, *Indochina Peace Campaign*, 1973, UNDA, CCPF 3/25.

109 Vgl. *Seiler*, *Stratmann*, S. 87–105.

lichkeiten aufgestellt wurde.¹¹⁰ Zugleich unterstützten die beiden Leitmedien der westdeutschen Linkskatholiken, die Frankfurter Hefte und die »Werkhefte«¹¹¹, in zahlreichen Artikeln die öffentlichen Protestkundgebungen gegen die nukleare Bewaffnung.¹¹²

Die große Mehrheit der westdeutschen Katholiken blieb trotz solcher Unterstützung jedoch auch während der frühen 1960er Jahre öffentlichen Protestveranstaltungen für Frieden und Abrüstung fern. Dies zeigt sich beispielsweise bei einem Blick auf die Ostermarsch-Bewegung, die ab 1960 die in verschiedenen Gruppierungen gegliederten Atomwaffengegner vereinte.¹¹³ So waren mit der Mitgründerin des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ), Christel Beilmann (1921–2005), und dem Soziologen Arno Klönne (Jahrgang 1931) zwar zwei Katholiken in prominenten Positionen der Ostermarsch-Bewegung tätig. Es gelang ihnen jedoch nur in sehr begrenztem Umfang weitere Katholiken für die Protestaktionen zu mobilisieren. Unterstützung fanden sie in den kirchenkritischen linkskatholischen Kreisen¹¹⁴, während viele andere für den Frieden engagierte Katholiken vor allem aufgrund der Angst, als kommunistisch diffamiert zu werden, vor der Teilnahme an den Ostermärschen zurückschreckten. So unterstützte Franziskus Stratmann das Anliegen der Proteste, lehnte es aber ab 1965 ab, an ihnen teilzunehmen, da er Unannehmlichkeiten vonseiten seines Provinzialoberen sowie seines Ortsbischofs befürchtete.¹¹⁵ Dagegen kritisierten vor allem konservative katholische Kreise, wie sie durch den Rheinischen Merkur vertreten wurden, die Ostermarsch-Bewegung. So verhöhnte der Chefredakteur des Blatts, Anton Böhm (1904–1998), den politischen Protest »mit Kinderwagen und Luftballons« als »läppisch«.¹¹⁶

110 Vgl. *Walter Dirks*, Die Gefahr der Gleichschaltung, in: Frankfurter Hefte 13, 1958, H. 6, S. 379–391; *Sabina Lietzmann*, Wallfahrt in die Diaspora. Das Panorama des Katholikentages in Berlin, in: Die ZEIT, 22.8.1958.

111 Zu den Frankfurter Heften und den »Werkheften« vgl. *Doris von der Brelie-Lewien*, Katholische Zeitschriften in den Westzonen 1945–1949. Ein Beitrag zur politischen Kultur der Nachkriegszeit, Göttingen 1986; *Boll*, Werkhefte; *Otmар Einwag*, Werkhefte katholischer Laien (1947–1961). Ein Zeitschriftenschicksal. Werdegang, Porträt und Inhalt einer Zeitschrift um die Idee des christlichen Weltauftrags des katholischen Laien, unveröffentlichte Diss., Bamberg 1971.

112 Vgl. zum Beispiel *Eugen Kogon*, Unmöglich, gleichgültig zu sein, in: Frankfurter Hefte 12, 1957, H. 7, S. 453–455; *ders.*, Im heraufziehenden Schatten des Atomtodes, in: Frankfurter Hefte 12, 1957, H. 5, S. 301–313; Schriftleitung der Werkhefte, Moral und Politik der Atom-bombe, in: Werkhefte 12, 1958, H. 5, S. 116–128.

113 Vgl. unter anderem *Buro*, Die deutsche Friedensbewegung nach 1945, S. 139–141; *Holmes Cooper*, Paradoxes of Peace, S. 83–116; *Lorenz Knorr*, Geschichte der Friedensbewegung in der Bundesrepublik, Köln 1984, S. 126–133; *Otto*, Vom Ostermarsch zur APO, S. 65–124; *Nehring*, Anti-Atomwaffen-Proteste, S. 22–31; *ders.*, The World under the Shadow of the Bomb, S. 8–39; *ders.*, Sicherheitstherapien, S. 231–254; *Lothar Rolke*, Protestbewegungen in der Bundesrepublik. Eine analytische Sozialgeschichte des politischen Widerstands, Opladen 1987, S. 197–215; *Wittner*, Resisting the Bomb, S. 219–223.

114 Vor allem die »Werkhefte« dienten als publizistische Plattform der Ostermärsche im katholischen Raum. Vgl. unter anderem *Christian Mayer-Amery*, Der Londoner Kongress der Atomwaffengegner, in: Werkhefte 13, 1959, H. 4, S. 111; Aufruf zum Ostermarsch 1962, in: Werkhefte 15, 1961, H. 12, S. 377–378; Grundsätze des Ostermarsches der Atomwaffengegner, in: Werkhefte 16, 1962, H. 3, S. 110–113; *Arno Klönne*, Ostermarsch 1963, in: Werkhefte 17, 1963, H. 3, S. 7–8.

115 Vgl. Franziskus Stratmann an Christel Beilmann, 23.2.1964; *ders.* an Arno Klönne, 12.5.1964; *ders.* an Christel Beilmann, 17.1.1965, alle: Archiv der sozialen Demokratie (AdsD), Bonn, NL Christel Beilmann 48.

116 Vgl. Anton Böhm an Arno Klönne, 16.4.1963; ferner: C. T. Kommer an Christel Beilmann, 9.3.1964, beide: AdsD NL Christel Beilmann 48.

Erst im Rahmen der Demonstrationen gegen den Vietnamkrieg, die ab Mitte der 1960er Jahre auch in der Bundesrepublik wahrnehmbar wurden, engagierte sich eine größere Anzahl Katholiken bei den als politische wahrgenommenen Protestaktionen.¹¹⁷ Da die westdeutsche Anti-Vietnamkrieg-Bewegung in weitem Maße von Studenten getragen wurde, ist es wenig verwunderlich, dass sich vor allem katholische Akademiker der neuen Protestformen annahmen. Ihr Engagement fiel mit grundlegenden Wandlungsprozessen zusammen, denen Teile der katholischen Studentenschaft seit Anfang der 1960er Jahre unterworfen waren.¹¹⁸ Die Folgen dieser Entwicklung waren von Gemeinde zu Gemeinde sehr unterschiedlich. Für die Auseinandersetzung mit dem Vietnamkrieg und der studentischen Protestbewegung war sicherlich die Studentengemeinde in Bochum – neben jenen in Münster, Frankfurt am Main und Berlin – maßgeblich.

Teile der Bochumer Gemeinde hatten sich einer konsequenten Öffnung für gesellschaftspolitische Fragen und politische Aktionen verschrieben und suchten daher die programmatische und inhaltliche Zusammenarbeit mit protestantischen und sozialistischen Studentengruppen.¹¹⁹ Vor allem ein achtköpfiges Laienteam verfolgte die beschriebene Öffnung, während Studentenpfarrer und Vertreter katholischer Verbindungen starke Bedenken äußerten. Die Lage eskalierte aufgrund einer für den dritten Adventssonntag 1967 geplanten Vietnamaktion¹²⁰, in deren Rahmen Informationsstände zum Vietnamkonflikt aufgestellt, Filme vorgeführt und Vorträge zum Thema gehalten werden sollten. Darüber hinaus sollte ein von den Anti-Vietnamkrieg-Aktivisten Vilma Sturm und Egbert Höflich verfasstes Flugblatt in mehr als 60 Gemeinden verteilt werden. Es nahm die deutsche Vergangenheit zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen, schlussfolgerte daraus aber nicht, wie beispielsweise Pax Christi, eine »unpolitische« Versöhnungsarbeit, sondern leitete politische Verantwortung und einen Handlungsimperativ aus der deutschen »Schuld« ab:

»Sie kommen aus der Kirche, heute wie an vielen anderen Sonntagen. Haben Sie in dieser Kirche etwas über Vietnam gehört? Hat man Ihnen hier jemals mehr oder anderes gesagt, als ganz gelegentlich, dass Sie für den Frieden in Vietnam beten müssen? Sie haben gebetet – für verkrüppelte und verbrannte Kinder [...]. Haben Sie aber auch zur Genüge darüber nachgedacht, dass christliche Soldaten es sind, oder mindestens sogenannte, die all dieses Unheil anrichten? [...] Die Christen in

117 Zu der Anti-Vietnam-Bewegung in der Bundesrepublik vgl. unter anderem *Jost Dülffer*, Die Anti-Vietnamkriegs-Bewegung in der Bundesrepublik Deutschland, in: *ders.* (Hrsg.), Frieden stiften. Deeskalations- und Friedenspolitik im 20. Jahrhundert, Köln 2008, S. 316–331; *Ingo Juchler*, Die Studentenbewegungen in den Vereinigten Staaten und der Bundesrepublik Deutschland der sechziger Jahre. Eine Untersuchung hinsichtlich ihrer Beeinflussung durch Befreiungsbewegungen und -theorien aus der Dritten Welt, Berlin 1996, S. 385–397; *Thomas Nick*, Protest Movements in 1960s West Germany. A Social History of Dissent and Democracy, Oxford/New York 2003, S. 69–86; *Frank Werkmeister*, Die Protestbewegung gegen den Vietnamkrieg in der Bundesrepublik Deutschland 1965–1973, unveröffentlichte Diss., Marburg 1975.

118 Die folgenden Ausführungen nehmen vor allem Bezug auf: *Thomas Großbölting*, Zwischen Kontestation und Beharrung. Katholische Studierende und die Studentenbewegung, in: *Westfälische Forschungen* 48, 1998, S. 157–189.; *ders.*, Vom »akademischen Bieresel« zum »theophilen Revoluzzer«? Konfliktebenen und Protestformen katholischer Studierender in der Studentenbewegung, in: *Bernd Hey* (Hrsg.), Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel, Bielefeld 2001, S. 213–225; *Christian Schmidtman*, Katholische Studierende 1945–1973. Eine Studie zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, Paderborn 2006.

119 Vgl. *Großbölting*, Zwischen Kontestation und Beharrung, S. 172–174.

120 Vgl. die Dokumentation: Gemeindeauftrag, Theologie und Gottesdienst. Politisch gesehen: Modell KSG Bochum in Aktionen, Analysen und Berichten, 12.2.1968, Historisches Archiv des Erzbistums Köln (HAEK), DP KDSE 2052. Vgl. ferner *Vilma Sturm*, Aktionen katholischer Gruppen gegen den Vietnamkrieg, in: *Werkhefte* 22, 1968, H. 2, S. 40–43.

der Bundesrepublik schweigen über Vietnam. Helfen Sie mit, diesem Schweigen ein Ende zu machen, damit wir nicht schweigend wieder schuldig werden.«¹²¹

Zu einem Höhepunkt des katholischen Friedensprotests in der Bundesrepublik avancierte 1968 der Katholikentag in Essen.¹²² In dessen Vorfeld hatten sich verschiedene kirchenkritische Gruppen und Studentengemeinden, unter anderem aus Bochum, zur Initiative »Kritischer Katholizismus« zusammengeschlossen.¹²³ Diese hatte sich zum Ziel gesetzt, »die christliche Fassade wie das politische Stigma der katholischen Großveranstaltung mit ihrem ideologischen und personellen Hintergrund aufzudecken und die offiziellen Deklarationen auf ihre gesellschaftspolitische Relevanz hin zu entlarven«.¹²⁴ In diesem Kontext wurden unter anderem die Unterstützung der Katholischen Kirche bei der Wiederbewaffnung und der Atomrüstung sowie die Haltung vieler westdeutscher Katholiken zum Vietnamkonflikt kritisiert. Neben Protestaktionen gegen die rigide Verhütungspraxis der Katholischen Kirche, dem auf dem Katholikentag 1968 alles dominierenden Thema, demonstrierten Vertreter des »Kritischen Katholizismus« mit Teach-ins und Spruchbändern gegen den Vietnamkrieg und dominierten die Diskussion im Forengespräch »Friede und Völkergemeinschaft«.¹²⁵

Mit welcher Zurückhaltung solche Protestformen von westdeutschen Katholiken jedoch auch Ende der 1960er Jahre aufgenommen wurden, veranschaulicht ein Blick auf die Politisierungsdebatte, die seit 1964/65 in der deutschen Pax-Christi-Sektion geführt wurde.¹²⁶ Die Debatten führten schließlich zur Verabschiedung einer neuen Satzung auf der Jahrestagung 1968 in Augsburg.¹²⁷ Darin wandte sich die deutsche Sektion explizit davon ab, »reine Gebets- und Gesinnungsgemeinschaft« zu sein, vielmehr wolle sie konkret am Aufbau einer »wahrhaft friedlichen Welt« mitarbeiten. Diese konkrete Arbeit beinhalte auch, verstärkt Stellungnahmen zu politischen Themen zu formulieren. Trotz der grundsätzlichen Neujustierung der deutschen Pax Christi durch die Satzungsänderung von 1968 rissen die Diskussionen über die Rolle der Organisation im politischen Raum

121 Dokumentation »Gemeindeauftrag, Theologie und Gottesdienst. Politisch gesehen: Modell KSG Bochum in Aktionen, Analysen und Berichten, 12.2.1968, HAEK, DP KDSE 2052.

122 Vgl. zum Beispiel *Hürten*, Katholikentage, S. 59–72; *Grenner*, Die Katholikentage als politisches Forum; *Großböling*, Als Laien und Genossen das Fragen lernten, S. 147–179; *Benjamin Ziemann*, Opinion Polls and the Dynamics of the Public Sphere: The Catholic Church in the Federal Republic after 1968, in: *German History* 24, 2006, S. 562–586, hier: S. 564–572. Einen eher essayistischen Bericht liefert *David Andreas Seeber*, Katholikentag im Widerspruch. Ein Bericht über den 82. Katholikentag in Essen, Freiburg im Breisgau 1968.

123 Vgl. Presseinformation des Kritischen Kat(h)olizismus, 1968, ZdK, KT 1968 27. Vgl. ferner *Schmidtman*, Katholische Studierende, S. 333f.; *Ute Maul*, Möglichkeiten, Grenzen und Wandel der Pastoral in Studentengemeinden, dargestellt am Beispiel der Katholischen Studentengemeinde Bonn in den Jahren 1945 bis 1975, unveröffentlichte Diplomarbeit, Bonn 1980, S. 54–58; *Pascal Eitler*, »Gott ist tot – Gott ist rot«. Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968, Frankfurt am Main 2009, S. 310–340.

124 Presseinformation des Kritischen Kat(h)olizismus, 1968, ZdK, KT 1968 27.

125 *Seeber*, Katholikentag im Widerspruch, S. 119–121; *Der 82. Deutsche Katholikentag in Essen*, in: *Herder Korrespondenz* 22, 1968, H. 10, S. 441–473.

126 Vgl. hierzu unter anderem: [*Hermann Pfister*], Wie versteht sich Pax Christi? 10 Thesen zur Diskussion gestellt, in: *Pax Christi Information* 18, 1966, H. 1, S. 14; Was ist Pax Christi? Drei Stellungnahmen zu den »10 Thesen«, in: *Pax Christi Information* 18, 1966, H. 2, S. 11; Bistumsstelle Mainz, Thesen zum Selbstverständnis von Pax Christi, in: *Pax Christi Information* 18, 1966, H. 5, S. 2–3. Vgl. ferner *Schütz*, Pax Christi, S. 9–24.

127 Vgl. Jahresversammlung Pax Christi 1968 in Augsburg. Verschiedene Unterlagen, 18./19.5.1968, Bistumsarchiv der Diözese Aachen (BDA), Ala Pax Christi 174. Vgl. ferner *Bernhard Schultheiß*, Einen Schritt vorwärts? Zur Jahresversammlung, in: *Pax Christi Information* 20, 1968, H. 4, S. 2–3; Den Frieden planen. Pax Christi-Hauptversammlung in Augsburg, in: *Ulrichsblatt*, 21.5.1968.

nicht ab. Auf zahlreichen Studientagungen und Kongressen wurden während der kommenden beiden Jahre »Möglichkeiten und Grenzen« des politischen Engagements erörtert.¹²⁸ Einen Abschluss fand die inhaltliche Diskussion mit der Grundsatzerklärung »Politik in Pax Christi«, die auf der Jahrestagung 1969 in Krefeld verabschiedet wurde.¹²⁹ Diese ging auf einen Vorschlag von Walter Dirks (1901–1991) zurück und hob hervor, dass religiöse und politische Arbeit bei Pax Christi gleichberechtigt nebeneinander stehen müssten:

»Ein politisches Engagement entwertet nicht die Sprache der Zeichen und Symbole, unsere Routes, das Friedenskreuz in Brühl, die Sühnewallfahrten nach Oradour, Auschwitz, Lidice, die Friedenskirchen in Essen, Xanten, Berlin, Frankfurt und vielerlei tatsächliche und mögliche Aktivitäten, die der Provokation und Vokation der Mitchristen und Mitmensche[n] sowie der gemeinsamen selbstkritischen und positiven Bewusstseinsbildung der Mitglieder dient.«¹³⁰

IV. NEUCODIERTER »RELIGIÖSER« PROTEST WÄHREND DER FRIEDENSPROTESTE DER FRÜHEN 1980ER JAHRE

Der von Walter Dirks angemeldete Zweifel, welches das geeignete Verhältnis zwischen »politischen« und »religiösen« Protestformen in der katholischen Friedensarbeit sein sollte, war Anfang der 1970er Jahre nicht einfach aufgelöst, sondern verstärkte sich nach dem Ende der öffentlichen Massenproteste gegen den Vietnamkrieg erneut. Seit 1966 hatte Papst Paul VI. (1963–1978) im Anschluss an die Überlegungen seines Vorgängers Johannes XXIII. (1958–1963) und die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils die Neujustierung der katholischen Friedensethik vorangetrieben.¹³¹ Im Zentrum stand dabei die inhaltliche Ergänzung der friedenssichernden Lehre vom Gerechten Krieg mit friedensfördernden Maßnahmen vor allem in der Entwicklungspolitik und Friedenserziehung. Dazu wurde die päpstliche Studienkommission »Justitia et Pax« gegründet, die als katholische Organisation handlungsorientierte Studien zu Themen wie Frieden, Gerechtigkeit und Menschenrechte erstellen sollte.¹³²

Ergänzt wurden diese Neuausrichtungen durch den Vorschlag des Papstes, ab 1968 jährlich den 1. Januar – das traditionelle katholische Hochfest zu Ehren Marias während der Weihnachtsfeierlichkeiten – als »Weltfriedenstag« zu begehen.¹³³ In der entsprechen-

128 Etwa auf der Studienversammlung in Niederaltich unter dem Motto »Das politische Engagement der Pax Christi – Möglichkeiten und Grenzen« im Oktober 1968; vgl. *Pfister*, Pax Christi. Vgl. ferner Pax Christi, Studienkongress 1968 »Den Frieden planen« in Speyer. Verschiedene Dokumente, 1.11. bis 3.11.1968, BDA, Ala Pax Christi 64, 280, 300; Erklärung des Internationalen Rates zum X. Internationalen Pax Christi-Kongress, in: Pax Christi Information 21, 1969, H. 1, S. 3.

129 Vgl. Pax Christi, Jahresversammlung Pax Christi 1969 in Krefeld. Verschiedene Unterlagen, 6.6. bis 8.6.1969, BDA, Ala Pax Christi 64, 280, 300. Vgl. ferner *Schütz*, Pax Christi, S. 9–24.

130 Walter Dirks, Politik in Pax Christi (Entwurf), 14.4.1969, BDA, Ala Pax Christi 195. Zur Ambivalenz von Sühnewallfahrten als Protestformen vgl. oben.

131 Vgl. unter anderem *Kane*, Just War, S. 48–59; *Massaro/Shannon*, Catholic Perspectives, S. 23f.; *Weinzierl*, Problematik des Gerechten Krieges, S. 119–130; *Heinz-Gerhard Justenhoven*, Die friedensethische Debatte im deutschen Katholizismus seit dem Ende des II. Weltkrieges, in: Katholisches Militärbischofsamt Berlin (Hrsg.), Kirche unter Soldaten. 50 Jahre Katholische Militärseelsorge in der Deutschen Bundeswehr, Heiligenstadt 2006, S. 285–317.

132 Zur Gründung von »Justitia et Pax« vgl. *Erik Giesecking*, Justitia et Pax 1967–2007. 40 Jahre Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden. Eine Dokumentation, Paderborn 2007, S. 9–11.

133 Vgl. *Ernst-Josef Nagel/Harald Oberhem*, Dem Frieden verpflichtet. Konzeptionen und Entwicklungen der katholischen Friedensethik seit dem Zweiten Weltkrieg, München 1982, S. 51f.

den Ankündigung an »alle Menschen guten Willens« hieß es dazu: »Die katholische Kirche wird ihre Söhne einladen, den ›Tag des Friedens‹ mit den religiös-sittlichen Ausdrucksformen der christlichen Frömmigkeit zu begehen.«¹³⁴ Katholisches Friedensengagement im Rahmen des Weltfriedentags sollte sich folglich darauf beschränken, im Rahmen einer religiös-liturgischen Feier die päpstliche Botschaft zu verlesen und für den Frieden zu beten. Katholische Friedensaktivisten weltweit beklagten diese Einschränkung. So kritisierte Gordon Zahn 1978 in einem Vortrag, den er anlässlich der US-amerikanischen Feier des Weltfriedentags in Newark hielt:

»The heart of our problem, I fear, is not theological but sociological. The Christian message is there, but it is not being heard and certainly not being put into effect. [...] The problem of the Church and the Arms Race and, beyond that, the vision of Peace presented in these papal statement call for the active and effective exercise of [the] prophetic function. [...] Action, both symbolic and direct, must also help to deliver the message. [...] Communications live not in words alone.«¹³⁵

Anlass für erneute Friedensproteste boten seit Mitte der 1970er Jahre neue internationale Rüstungsanstrengungen, die einhergingen mit dem Verblasen der Entspannungsbemühungen.¹³⁶ Zentrale Konfliktpunkte in diesem Zusammenhang waren von westlicher Seite der Beschluss von US-Präsident Jimmy Carter (Jahrgang 1924), die Neutronenbombe in die militärischen Planungen einzubeziehen, der NATO-Nachrüstungsbeschluss von 1979, neue Raketenprogramme und der sowjetische Einmarsch in Afghanistan. Sensibilisiert durch die Diskussionen um den Vietnamkrieg sowie die Entspannungspolitik des KSZE-Prozesses und zugleich geschult durch Studentenproteste wie auch gesellschaftliche Protestinitiativen der 1970er Jahre bildeten sich in vielen westlichen Ländern Protestbewegungen gegen diese Entwicklung heraus.

Die Haltung der westdeutschen Katholiken zur Friedensbewegung der frühen 1980er Jahre war äußerst ambivalent, obwohl der Protest zu weiten Teilen von – in überwiegendem Maße evangelischen – Christen getragen wurde.¹³⁷ Diese Skepsis lässt sich beispielsweise im Zusammenhang mit dem »Krefelder Appell« nachweisen, in dessen Rahmen Vertreter der unterschiedlichen Friedensgruppen im November 1980 gemeinsam die Nachrüstungspläne der NATO ablehnten.¹³⁸ Während der Appell innerhalb von sechs Monaten bundesweit von circa 800.000 Menschen unterschrieben wurde, blieb die große Mehrheit der westdeutschen Katholiken kritisch. Diese skeptische Haltung kam auch in der Tatsache zum Ausdruck, dass sich unter den Initiatoren des Aufrufs kein Katholik befand. Offenkundige Unterstützung im katholischen Raum erfuhr der Appell lediglich von studentischen und kirchenkritischen Kreisen. Insbesondere die »Initiative Kirche von unten«

134 Vgl. *Paul VI.*, Botschaft »an alle Menschen guten Willens« mit der Aufforderung, künftig den 1. Januar auf der ganzen Welt als »Tag des Friedens« zu begehen (8.12.1967), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Dienst am Frieden. Stellungnahmen der Päpste, des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode 1963–1980*, Bonn 1980, S. 83–88.

135 *Gordon Zahn*, *The Church and the Arms Race. A Sociological Perspective*, 13.1.1978, UNDA, CPAX 05/09.

136 Vgl. unter anderem *Lawrence S. Wittner*, *Toward Nuclear Abolition. A History of the World Nuclear Disarmament Movement, 1971 to the Present*, Stanford, CA 2003, S. 21–40; *Westad*, *The Global Cold War*, S. 288–363; *Stöver*, *Der Kalte Krieg*, S. 381–436; *Frédéric Bozo/Marie-Pierre Rey* (Hrsg.), *Europe and the End of the Cold War. A Reappraisal*, London 2008.

137 Vgl. *Helmut Zander*, *Die Christen und die Friedensbewegungen in beiden deutschen Staaten. Beiträge zu einem Vergleich für die Jahre 1978–1987*, Berlin 1989; *Nehring*, *Sicherheitstherapien*, S. 231–254; *Ziemann*, *Quantum of Solace?*, S. 361–371; *ders.*, *Situating Peace Movements*, S. 11–38.

138 Vgl. *Rolke*, *Protestbewegungen*, S. 356–361; *Michael Ploetz/Hans-Peter Müller*, *Ferngelenkte Friedensbewegung? DDR und UdSSR im Kampf gegen den NATO-Doppelbeschluss*, Münster 2004, S. 301–305; *Holmes Cooper*, *Paradoxes of Peace*, S. 151–201; *Buro*, *Die deutsche Friedensbewegung nach 1945*, S. 141f.

(IKvu), die 1979 unter anderem mit dem Ziel gegründet worden war, eine grundlegende Strukturreform und Demokratisierung der Katholischen Kirche in der Bundesrepublik durchzusetzen, ist hierbei zu nennen.¹³⁹

Pax Christi, die sich noch immer als die eigentliche katholische Friedensbewegung verstand, unterstützte den Krefelder Appell dagegen nicht. Mit der Form der Protestaktion konnte diese Verweigerung nicht erklärt werden, schließlich hatte die westdeutsche Pax-Christi-Sektion seit ihrer »Politisierung« Ende der 1960er Jahre selbst Unterschriftenaktionen initiiert. So beschloss die Delegiertenversammlung noch im Herbst 1977 neben einer Erklärung gegen die Neutronenbombe eine Unterschriftenaktion, für die mit Rundbriefen und halbseitigen Anzeigen geworben werden sollte.¹⁴⁰ Der Protest, der von einigen kirchenkritischen Zeitschriften und katholischen Verbänden aufgenommen wurde, blieb nicht ohne Ergebnis.¹⁴¹ Bis Ende Juni 1978 hatten bereits mehr als 25.000 Rüstungsgegner den Aufruf unterschrieben. Die Vielzahl der Unterstützer war für Pax Christi Anlass, sich an zahlreiche hochrangige Politiker weltweit – wie den US-Präsidenten Jimmy Carter, UNO-Generalsekretär Kurt Waldheim und Bundeskanzler Helmut Schmidt – mit der Bitte um Verzicht auf die Neutronenbombe zu wenden.¹⁴²

Die Zurückhaltung von Pax Christi Deutschland anlässlich des Krefelder Appells ging folglich nicht auf die Protestform zurück. Als Grund muss vielmehr die breite gesellschaftliche Zusammensetzung der Protestbewegung gesehen werden, mit der die Befürchtung einherging, als kommunistisch diffamiert zu werden. Diese berechtigte Angst vor Verleumdung zeigte sich beispielhaft in der Ablehnung des Bundesvorstands von Pax Christi, für eine Demonstration gegen die Nachrüstung aufzurufen, an der im Oktober 1981 in Bonn schätzungsweise 300.000 Menschen teilnahmen.¹⁴³ In einer Erklärung betonte das Pax-Christi-Präsidium, vielseitiges Engagement tue Not und Pax Christi sehe ihre Aufgabe darin, »in die katholische Öffentlichkeit und das kirchlich-katholische Umfeld« hineinzuwirken.¹⁴⁴ Der Beschluss der Bundesebene, die Bonner Demonstration nicht zu unterstützen, wurde von der Basis alles andere als einhellig angenommen. Stattdessen legte er tiefe Gräben innerhalb der westdeutschen Pax-Christi-Sektion frei. Viele lokale Gruppen nahmen schließlich auf eigene Faust an der Bonner Demonstration teil.¹⁴⁵

Leichter fiel es der Mehrheit der katholischen Friedensaktivisten dagegen, sich bei Protestaktionen zu engagieren, die sich durch einen religiös-christlichen Charakter auszeichneten. Ein Beispiel in diesem Zusammenhang war die wachsende Beteiligung katholischer Gruppen an den sogenannten Friedenswochen. Deren Konzept hatte die protestantische »Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste«, die 1958 ins Leben gerufen worden war, um der aus den Verbrechen des Zweiten Weltkriegs erwachsenen deutschen Schuld

139 Vgl. Zander, Die Christen und die Friedensbewegung, S. 140–146; Initiative Kirche von unten, Selbstbeschreibung, 1982, ZdK, KT 1982 19; IKvu Treffen, Aufforderung, das Thema Frieden und Abrüstung in den Mittelpunkt zu stellen, 11.9. bis 13.9.1981, ZdK KT 1982 19.

140 Vgl. unter anderem Aufruf der Katholischen Friedensbewegung Pax Christi zur Unterschriftensammlung gegen die Neutronenbombe und für Abrüstung, in: Publik-Forum, 13.1.1978.

141 Ebd.; Hans Günter Brauch, Zehn Gründe gegen die Neutronenwaffe, in: Frankfurter Hefte 32, 1977, H. 7, S. 11–17; Eberhard Schröder, Der saubere Krieg und die Moral, in: Informationsdienst des BDKJ, 15.10.1977.

142 Vgl. Brief von Pax Christi Deutschland, 29.6.1978, BDA, Ala Pax Christi 172.

143 Vgl. Zander, Die Christen und die Friedensbewegung, S. 189–194; Holmes Cooper, Paradoxes of Peace, S. 151–210.

144 Vgl. Erklärung des Geschäftsführenden Ausschusses der Pax Christi Deutschland anlässlich der Demonstration am 10.10.1981 in Bonn, 6.10.1981, BDA, Ala Pax Christi 174.

145 Vgl. unter anderem Schreiben der Pax Christi Basisgruppe Neu-Ulm an Pax Christi Präsidium, 17.9.1981, BDA Ala Pax Christi 217; Axel Plantiko, Kein Wort über Bonn, in: Publik-Forum, 30.10.1981; Clemens Wilken, Ende vom Anfang, in: Publik-Forum, 30.10.1981.

mit tätigen Versöhnungsgesten zu begegnen, aus den Niederlanden übernommen.¹⁴⁶ Bereits während der frühen 1970er Jahre waren vereinzelt katholische Gruppierungen an der Vorbereitung lokaler Friedenswochen beteiligt gewesen.¹⁴⁷ Zu einer Institutionalisierung der Friedenswochen auf nationaler Ebene kam es in der Bundesrepublik aber erst während der frühen 1980er Jahre.¹⁴⁸ Neben protestantischen Gruppierungen engagierten sich von Anfang an auch katholische Friedensinitiativen in den vielfältigen Aktionen, von Diskussionen und Vorträgen bis hin zu Märchen- und Theaterspielen. 1982 trat mit dem Bund der Deutschen Katholischen Jugend zum ersten Mal eine katholische Organisation als Mitorganisator auf.¹⁴⁹ Ihm folgte 1983 Pax Christi und 1984 die »Initiative Kirche von unten«.

Die ökumenischen Friedenswochen boten folglich der großen Mehrheit der westdeutschen Katholiken während der 1980er Jahre einen Ort, an dem sie mit als »religiös« wahrgenommenen Akten für den Frieden protestieren konnten. Diese entsprachen jedoch nicht einfach den »religiösen« Protestformen früherer Jahrzehnte, sondern waren aufgrund der Erfahrung des »politischen« Protests der »langen« 1960er Jahre und im Rahmen der ökumenischen Zusammenarbeit umcodiert worden. Zwar standen liturgische Feiern auch weiterhin an erster Stelle des christlichen Friedensprotests, doch neben traditionelle Formen wie Friedensgottesdiensten und -andachten traten offene Protestformen wie Liturgische Nächte. Dieser »gottesdienstliche Beitrag der Kirchen zur 68er-Bewegung« war im Herbst 1968 vor dem Hintergrund der sich intensivierenden militärischen Operationen in Vietnam vom Ökumenischen Arbeitskreis Köln ins Leben gerufen worden.¹⁵⁰ Es verband informative Diskussionen mit liturgischen Elementen und Aktionen. Das Gebet, als urchristliches Aktions- und Kommunikationsmittel, sollte damit stärker ins Bewusstsein junger und kirchenferner Friedensaktivisten gerückt werden. Es sollte darauf verweisen, dass für den Gläubigen der Frieden nicht allein durch menschliches Handeln, sondern vor allem auch durch die Gnade Gottes erreicht werden konnte.¹⁵¹

Gleichzeitig wurde versucht, Schweigen als eine urchristliche, »religiöse« Protestform zu deklarieren, was sich in diversen Schweigemärschen sowie Mahnwachen und -feuern niederschlug, beispielsweise während der Friedenswochen 1983 vor der sowjetischen und der US-amerikanischen Botschaft in Bonn.¹⁵² Da jedoch Schweigemärsche in der nicht

146 Zur Bedeutung der niederländischen Friedensbewegung insgesamt vgl. *Beatrice de Graaf*, Über die Mauer. Die DDR, die niederländischen Kirchen und die Friedensbewegung, Münster 2007; *Ziemann*, A Quantum of Solace?, S. 351–389; *Ploetz/Müller*, Ferngelenkte Friedensbewegung, S. 294–301. Zur Geschichte der »Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste« vgl. unter anderem *Zander*, Die Christen und die Friedensbewegung, S. 70–72.

147 Vgl. Presseerklärung »Friedenswochen koordinieren sich«, 13.10.1974, HAEK, DP KDSE 715.

148 Vgl. *Zander*, Die Christen und die Friedensbewegung, S. 158–170.

149 Zum BDKJ vgl. *Martin Schwab*, Kirchlich Kritisch Kämpferisch. Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) 1947–1989, Würzburg 1994; *Josef König*, Katholische Jugendverbände und der Friede. Von Elmstein (1952) bis heute. Stationen der Positionsbestimmungen im Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ), in: *Militärseelsorge (Pastoral)* 41, 2003, S. 128–140; *Mark Edward Ruff*, The Wayward Flock. Catholic Youth in Postwar West Germany, 1945–1965, Chapel Hill, NC/London 2005.

150 Vgl. *Claudia Lepp*, Zwischen Konfrontation und Kooperation. Kirchen und soziale Bewegungen in der Bundesrepublik (1950–1983), in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 7, 2010, H. 3, S. 364–385, hier: S. 374.

151 Vgl. Fasten und beten, wenn die Atomraketen kommen. Hauptversammlung des BDKJ, in: Informationsdienst des BDKJ, 16.4.1983.

152 Vgl. »Frieden schaffen ohne Waffen«. Aufruf zur vierten bundesweiten Friedenswoche vom 6. bis 16. November 1983, in: Informationsdienst des BDKJ, 15.7.1983; »Schmeiß Deine Panzer weg und backe lieber Brot«, in: Informationsdienst des BDKJ, 23.12.1983.

religiösen Friedensbewegung ebenfalls bereits eine lange Tradition besaßen, fiel die Abgrenzung hier deutlich schwerer. Auf der anderen Seite eröffnete diese Polyvalenz von Schweigemärschen katholischen Friedensaktivisten häufig einfacher den Weg, an Aktivitäten anderer Friedensgruppen teilzunehmen. Beispiel hierfür war die rege Teilnahme lokaler BDKJ-Gruppen an der Menschenkette zwischen Ulm und Stuttgart während der Aktionswochen der Friedensbewegung im Herbst 1983.¹⁵³

Ein drittes Segment christlichen Friedensengagements, auf das gerade auch in Zusammenhang mit den Friedenswochen immer wieder verwiesen wurde, waren Fastenaktionen.¹⁵⁴ Als Zeichen von Reue und Umkehr waren diese zum einen in eine lange christliche Tradition eingebettet, zum anderen wurden in ihnen neue Möglichkeiten des Widerstands gesehen, unter anderen in Anlehnung an den Protest Mahatma Gandhis. Insofern verwundert es nicht, dass sie sowohl von dem Pax-Christi-Generalsekretär Ansgar Koschel (1943–2007) wie auch vom Aktionshandbuch der Katholischen Jungen Gemeinde »Aufstehen für die Abrüstung« empfohlen wurden. Sie folgten einem Vorschlag des Politologen Theodor Ebert (Jahrgang 1937), der sich für dezentrale und transnationale Fastenaktionen in Kirchen und Gemeindehäusern stark machte. Gleichwohl erkannten die katholischen Friedensaktivisten die Problematik solcher Fastenaktionen, da sie auch außerhalb des »religiösen« Bereichs als Protestform für den Frieden Verwendung fanden.¹⁵⁵ Gleichzeitig stand das Protestpotenzial von Fastenaktionen in der Gefahr, im Sinne von »Hungerstreiks«, wie sie von den RAF-Gefangenen der 1970er Jahre durchgeführt wurden, missinterpretiert zu werden.¹⁵⁶

Die generelle Umcodierung »religiöser« Protestformen im Zuge der verstärkten Teilnahme von Katholiken an den Friedensbewegungen der frühen 1980er Jahre belegt ein Blick auf die Aktivitäten der 1972 gegründeten US-amerikanischen Pax-Christi-Sektion.¹⁵⁷ Anfang der 1970er Jahre hatten einige US-amerikanische Friedensaktivisten aus dem Umfeld der Catholic Worker, allen voran Gordon Zahn und Eileen Egan (1912–2000), die Möglichkeit eruiert, eine katholische Friedensgruppe jenseits der bestehenden zu etablieren. Diese sollte das Ziel verfolgen, alle friedensengagierten Katholiken – nicht wie bisher vor allem die pazifistischen – unter einem organisatorischen Dach zu vereinen. Zentrales Anliegen war es, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil veränderte Friedensethik bei den US-Katholiken bekannt zu machen und Einfluss auf die kirchliche Hierarchie zu nehmen. Nach anfänglichen internen Auseinandersetzungen um den Kurs erfolgte in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre ein rasanter Ausbau der Organisationsstrukturen, so dass Pax Christi Anfang der 1980er Jahre in den USA die bedeutendste katholische Friedensgruppe war, die zugleich entscheidenden Einfluss auf die transnationale Arbeit von Pax Christi International nahm.

In dieser Stellung war die US-amerikanische Pax-Christi-Gruppe im Rahmen verschiedener Kampagnen zur nuklearen Abrüstung tätig. So beteiligte sie sich an den Aktionen der 1981 ins Leben gerufenen Freeze-Now-Bewegung.¹⁵⁸ Diese hatte sich zum Ziel gesetzt, den atomaren Rüstungswettlauf »einzufrieren« und, wenn möglich, rückgängig zu machen. In zahlreichen Erklärungen unterstützte Pax Christi USA dieses Ansinnen und

153 »Unangenehme Themen« – nicht für die Gemeinden?, in: Informationsdienst des BDKJ, 15.11.1983.

154 Vgl. Zander, Die Christen und die Friedensbewegung, S. 166; Die Gemeinden leisten seit langem Friedensarbeit. KJG-Aktion »Aufstehen für Abrüstung«, in: Informationsdienst des BDKJ, 15.3.1983; Hartmut Meesmann, Fasten für den Frieden. Die christliche Friedensbewegung diskutiert neue Formen des Widerstands, in: Publik-Forum, 7.1.1983.

155 Vgl. Lutz Lemhöfer, Widerstand gegen Rüstung, in: Frankfurter Hefte 38, 1983, H. 9, S. 3–4.

156 Vgl. Meesmann, Fasten für den Frieden.

157 Vgl. McNeal, Harder than War, S. 230–238.

158 Vgl. Wittner, Towards Nuclear Abolition, S. 169–201.

forderte die Katholiken auf, sich an den Protesten zu beteiligen.¹⁵⁹ Zusätzlich initiierte die US-amerikanische Pax-Christi-Sektion eigene Kampagnen zur Abrüstung wie 1980 »Help to Stop New Weapons« und 1986 »Violence Ends Where Love Begins«. ¹⁶⁰ Eine Selbstdarstellung der Organisation aus dem Jahr 1986 listet dabei auf: »Prayer, Fasting and Action for Peace are in the Name«. ¹⁶¹ Pax Christi verzichtete darauf, die genannten Protestformen zu konkretisieren, aber sie standen wie selbstverständlich neben der Forderung nach Friedenserziehung und politischer Einflussnahme.

Die Umcodierung »religiöser« Protestformen im Zuge des katholischen Friedensengagements während der frühen 1980er Jahre führte gleichwohl nicht zu einem kompletten Rückzug von als »politisch« wahrgenommenen Protestakten. So änderten die Berrigan-Brüder und ihre Mitstreiter auch in ihrem Engagement gegen die atomare Rüstung, dem sie sich seit 1977 verstärkt zugewandt hatten, ihre Aktionsformen nicht. ¹⁶² Unter anderem verschafften sie sich im September 1980 Zutritt zu einer Firma in King of Prussia, Pennsylvania, die an der Erstellung nuklearer Sprengköpfe beteiligt war. Auf diese schlugen sie, unter Verweis auf das Bibelschlagwort »Schwerter zu Pflugscharen schmieden«, mit Hämmern ein. ¹⁶³ Vergleichbare Proteste von westdeutschen Katholiken blieben auch während der 1980er Jahre aus, doch entwickelte sich unter ihnen ein theoretischer Streit über die Möglichkeiten und Grenzen gewaltloser Widerstandsformen. ¹⁶⁴ Als wichtiges Beispiel des westdeutschen Diskurses erwiesen sich die Aktivitäten der Berrigan-Brüder in den USA. ¹⁶⁵

Zugleich gab es während der Friedensproteste der 1980er Jahre Versuche, traditionelle »religiöse« Protestformen zu verteidigen. Dies zeigte sich vor allem im Vorfeld und bei der Durchführung des Katholikentags 1982 in Düsseldorf. ¹⁶⁶ Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) hatte als Hauptveranstalter vorab eine Teilnahme der »Initiative Kirche von unten« unterbunden und die Pläne des BDKJ, ein Friedenscamp durchzuführen, zurechtgestutzt. ¹⁶⁷ Gleichwohl war sich das ZdK der Präsenz des Themas »Frie-

159 Vgl. zum Beispiel: Pax Christi USA, Press Release Concerning the Statement of Bishops and Physicians, 16.11.1981, UNDA, CPAX 05/53. Zu weiterer Korrespondenz und Beiträgen von Pax Christi hinsichtlich der Freeze-Now-Kampagne vgl. unter anderem: Euromissiles/Nuclear Freeze, 1981–1984, UNDA, CCPF 44; Nuclear Freeze Resolution, 1981, UNDA, CPAX 02/27.

160 Vgl. Pax Christi USA, Kampagne »Help Stop New Weapons«, 1980, UNDA, CPAX 05/22; Pax Christi USA, Kampagne »Violence Ends Where Love Begins«, 1986, UNDA, CPAX 12/44.

161 Pax Christi USA, Annual Report and Appeal, 1986–1987, UNDA, CPAX 09/23.

162 Vgl. *McNeal*, *Harder than War*, S. 214–216.

163 Micha 4, 3 (Einheitsübersetzung): »Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen«.

164 Vgl. unter anderem *Heinrich Missalla*, Wenn Widerstand zur Pflicht wird, in: *Publik-Forum*, 3.12.1982; »Der Widerstand ist selbstverständlicher geworden«. Ein Gespräch mit Franz Kardinal König, in: *Herder Korrespondenz* 37, 1983, H. 8, S. 305–310. Hauptbeiträge in der Diskussion sind unter anderem: Benserger Kreis, Widerstand gegen Rüstung, in: *Publik-Forum*, 24.6.1983; Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Erklärung zum Widerstandsrecht im demokratischen Staat, in: *ZdK-Dokumentationen*, 16.12.1983.

165 Vgl. Wir haben unser Hiroshima – ihr euer Auschwitz. Was Daniel Berrigan uns zu sagen hat. Gewaltfreier Widerstand gegen den Krieg, in: *Publik-Forum*, 15.6.1979; »Wahnsinn« Mechttersheimer, in: *Samstag. Die alternative Tageszeitung zum Katholikentag 1982*, 4.9.1982.

166 Vgl. *Grenner*, Die Katholikentage als politisches Forum; *Hürten*, Katholikentage, S. 59–78. Vgl. ferner Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Hrsg.), *Kehrt um und glaubt. Erneuert die Welt*. 87. Deutscher Katholikentag vom 1. September bis 5. September 1982 in Düsseldorf. Dokumentation. Großveranstaltungen. Foren. Forenreihen, Paderborn 1982.

167 Vgl. unter anderem BDKJ, Veranstaltungen des BDKJ auf dem Düsseldorfer Katholikentag (Entwurf), 17.3.1981, ZdK, KT 1982 33; Unterkommision »Jugendprogramm«, Vorlage »Friedenscamp« 17.12.1981, ZdK, KT 1982 33.

den« bewusst und versuchte es in die Gesprächsforen des Katholikentags zu integrieren. Gegen die Friedensmärsche von IKV und BDKJ veranstaltete das ZdK schließlich eine eigene Kundgebung.¹⁶⁸ Die Veranstaltung unter dem Motto »Den Frieden stiften« war nominell in Form einer traditionellen Friedensandacht gehalten, die in ihrer konkreten Ausgestaltung jedoch nur schwer von umcodierten Friedensandachten abgrenzbar war. Zugleich erweist sich, noch deutlicher als beim Katholikentag 1958 in Berlin, eine Abgrenzung zur politischen Friedenskundgebung als schwierig, da die Andacht Bundeskanzler Helmut Schmidt (Jahrgang 1918) und dem Oppositionsführer Helmut Kohl (Jahrgang 1930) eine Plattform bot, den NATO-Doppelbeschluss zu verteidigen.

V. SCHLUSSFOLGERUNGEN

Das Beispiel der ZdK-Friedensandacht auf dem Katholikentag 1982 in Düsseldorf hat sehr anschaulich zum Ausdruck gebracht, wie schwierig die Unterscheidung zwischen »religiösem« und »politischem« Friedensprotest sowohl in der Eigen- wie auch in der Fremdwahrnehmung ist. Beispielsweise nahm der katholische Friedensprotest in der Bundesrepublik der 1950er Jahre für sich in Anspruch, auf traditionelle »religiöse« Aktionsformen wie die Friedensandacht oder die Wallfahrt zurückzugreifen, welche jedoch häufig implizit eine »politische« Botschaft beinhalteten.¹⁶⁹ Dies ließ sich sehr eindrucksvoll anhand des Katholikentags 1958 in Berlin zeigen, der mit seiner »religiösen« Friedenskundgebung vor der Hedwigskathedrale eindeutig »politischen« Protest ausübte. Auf der Kehrseite war auch »politisches« Friedensengagement durchzogen von »religiöser« Kommunikation, die sich neben der Semantik auch in den Protestformen niederschlug.¹⁷⁰

Darüber hinaus war, wie sich gezeigt hat, bereits der als traditionell »religiös« wahrgenommene Friedensprotest der 1950er und 1960er Jahre eine Synthese aus sehr unterschiedlichen Protesttraditionen. Neben dem bisweilen uneindeutigen Grenzverlauf zum »politischen« Protest war das katholische Friedensengagement dieser Jahre vor allem von Einflüssen aus der Zwischenkriegszeit durchdrungen. Für die katholischen Friedensaktivisten der Bundesrepublik waren hierbei neben den Erfahrungen des Friedensbundes Deutscher Katholiken vor allem die Organisations- und Versammlungsformen der Liturgischen und Jugendbewegungen der Weimarer Republik von Bedeutung. Im Gegensatz dazu konnten die US-Katholiken auf eine weitgehende Kontinuität in ihrer Friedensarbeit bauen. Darauf verwies neben den vorsichtigen Versuchen politischer Einflussnahme vonseiten der »Catholic Association for International Peace« vor allem das fortdauernde Engagement der Catholic Worker für die Belange katholischer Kriegsdienstverweigerer.

Vor diesem Hintergrund ist auch die Entwicklung des katholischen Friedensprotests während der Jahre des Kalten Kriegs nicht als ein Traditionsabbruch zu verstehen, sondern vielmehr als eine Umcodierung »religiöser« Akte.¹⁷¹ Trotz unterschiedlicher nationaler Ausprägungen lässt sich diese Lesart gerade auch im Vergleich zwischen dem katholischen Friedensengagement in Westdeutschland und den USA belegen. Denn während die nur zögerliche Aneignung des explizit als »politisch« verstandenen Friedensprotests durch Katholiken in der Bundesrepublik noch leichthin als Umcodierung verstanden werden mag, scheint dies für den US-amerikanischen Friedensprotest der späten 1960er Jahre

168 Vgl. Zentralkomitee der deutschen Katholiken, *Kehrt um und glaubt*, S. 91–117.

169 Vgl. *Eitler*, *Politik und Religion*, S. 268–270; *Stadtland*, »Friede auf Erden«, S. 30–46; *Ziemann*, *Situating Peace Movements*, S. 25–30.

170 Vgl. *Nehring*, *Sicherheitstherapien*, S. 231–254; *Stadtland*, »Friede auf Erden«, S. 30–46.

171 Zur Idee eines Traditionsbruchs von religiöser Semantik und Kommunikation vgl. *Danièle Hervieu-Léger*, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris 2003. Zum Konzept der Umcodierung vgl. *Ziemann*, *Code of Protest*, S. 237–261.

fraglich. Doch auch hier gilt, dass Friedensaktivisten wie die Berrigan-Brüder sich stets bemüht haben, ihre jeweiligen Protestaktionen an ausgewählte Elemente einer katholisch- oder zumindest christlich-religiösen Tradition zurückzubinden. So rekurrierten sie bei der Verbrennung von Einberufungsbescheiden nicht nur auf eine allgemeine christliche Gewissenspflicht, sondern verwiesen zudem auf das Vorbild Jesu bei der Tempelreinigung¹⁷² und umrahmten den Protest durch die Rezitation des »Vater Unser«.

Offenkundiger fand eine Umcodierung katholischer Aktionsformen dagegen dort statt, wo sich eine größere Anzahl an Katholiken an Friedensprotesten beteiligte. Dies lässt sich vor allem für die Proteste gegen die nukleare Aufrüstung zu Beginn der 1980er Jahre nachweisen, galt in gewissem Umfang in den USA aber bereits für die Anti-Vietnamkrieg-Bewegung. Während für die große Mehrheit katholischer Friedensaktivisten eine deutliche Abgrenzung gegenüber den Protesten nicht christlicher Aktivisten zu verzeichnen war, ging damit zugleich eine ökumenische Öffnung einher. Dieser katholische Lernprozess konnte vor allem mit Blick auf die Aktivitäten der gemeinsamen christlichen Friedenswoche in der Bundesrepublik belegt werden. Im Gegenzug erzeugte eine solche Öffnung bei Teilen der Katholiken jedoch einen starken Kohäsionsdruck, der sich in dem Bedürfnis äußerte, traditionelle »katholische« Friedensproteste zu betonen. Das Beispiel der ZdK-Friedensandacht in Düsseldorf 1982 erweist sich dabei als geeignetes Beispiel, wie fließend letztlich die Umcodierung »religiöser« Aktionsformen vor sich ging.

Mit Blick auf die Beziehung von transnationalen und nationalen Einflüssen auf den Friedensprotest der Katholiken in den USA und Westdeutschland hat die Untersuchung verdeutlicht, dass im Unterschied zur allgemeinen Friedensbewegung nicht nur von einer »transnationalen Verflechtung« die Rede sein kann.¹⁷³ Vielmehr gibt der transnationale katholische Diskurs über weite Strecken den Rahmen vor, innerhalb dessen sich unterschiedliche nationale Protestkulturen ausbilden. Stark vereinfacht lassen sich drei Phasen in den Beziehungen zwischen nationaler und transnationaler Ebene ausmachen: Während der 1950er und frühen 1960er Jahre prägte weitgehend eine Transnationalität »von oben«, die sich weitgehend an den Vorgaben von Päpsten und Konzil orientierte, die katholischen Friedensproteste. Dies änderte sich in den 1960er und 1970er Jahren, als eine umfassende »Politisierung« des Protests nationale Entwicklungen stärker in den Vordergrund rückte. Schließlich folgte eine Phase, in der transnationale Protestformen »von unten«, das heißt zwischen den Katholiken verschiedener Nationen, starken Einfluss gewannen. Eine solche Periodisierung katholischen Friedensprotests soll kein Diktum darstellen, sondern lediglich Tendenzen ausloten.

So gab in beiden Ländern vor allem das Engagement kleiner Gruppen kirchenkritischer Katholiken wichtige Impulse für die Umcodierung der katholischen Friedensproteste. Ihr kritisches Friedensengagement stellte dabei unter Bezugnahme auf die Erfahrungen aus dem Zweiten Weltkrieg und angesichts der atomaren Aufrüstung die traditionelle katholische Lehre vom Gerechten Krieg infrage. Damit einher ging im Wesentlichen die Forderung nach einer Übertragung der Verantwortung in Fragen von Krieg und Frieden von der staatlichen Autorität auf das Individuum. Eine solche Forderung stand im weiteren Kontext der Diskussion um eine »Mündigwerdung« des einzelnen Katholiken von hierarchischen Autoritäten in Staat und Kirche, wie sie vor allem durch das Zweite Vatikanische Konzil vorangebracht wurde.¹⁷⁴ Die katholischen Friedensaktivisten beider Länder traten dabei nicht als sachliche Experten auf, sondern etablierten sich durch ihr Engagement als »moralische Autoritäten«.

In deren unterschiedlicher Lebensleistung lag dann auch, neben den aufgezeigten politisch-kulturellen Differenzen beider Länder und der verschiedenen Ausgangslage der

172 Vgl. Matthäus 21, 12–17 (Einheitsübersetzung).

173 Nehring, *Anti-Atomwaffen-Protteste*, S. 23.

174 Vgl. unter anderem Uertz, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht*.

Katholiken, die unterschiedliche nationale Ausprägung der katholischen Friedensproteste in den USA und der Bundesrepublik begründet. So erleichterte die Arbeit einer Gruppe zum katholischen Glauben konvertierter Aktivisten, in deren Mittelpunkt Dorothy Day stand, die Aufnahme außer-katholischer Impulse.¹⁷⁵ Wesentlich war hierbei der Rückgriff auf Mahatma Gandhis Konzept des gewaltlosen Widerstands. An diese Vorarbeit knüpften die Berrigan-Brüder und ihre Mitstreiter während ihres Anti-Vietnamkrieg-Protests nahtlos an. In der Bundesrepublik prägten dagegen Intellektuelle wie Franziskus Strattmann und Walter Dirks das katholische Friedensengagement. Deren katholische Sozialisation während der Weimarer Republik ließ sie zwar zu kritischen Katholiken werden, verhinderte aber zunächst eine weiterreichende Umcodierung des katholischen Friedensprotests in der Bundesrepublik.

175 Zur Konversionsforschung vgl. jüngst *Pascal Eitler/Monique Scheer*, Emotionsgeschichte als Körpergeschichte. Eine heuristische Perspektive auf religiöse Konversionen im 19. und 20. Jahrhundert, in: GG 35, 2009, S. 282–313.