

Vom „modernen Krieg“ und „wissenschaftlichen Waffen“

Katholiken und die Perzeption eines imaginären Atomkrieges in transatlantischer Perspektive 1945–1965

DANIEL GERSTER

Die Drohkulisse eines atomaren Konflikts, die der Rüstungswettlauf des Kalten Krieges in der Wahrnehmung vieler Zeitgenossen implizierte, beeinflusste fraglos auch das Denken und Sprechen von Katholiken weltweit. Bis heute dominiert weithin die Vorstellung, als christliche Gemeinschaft hätten sie vorrangig auf eine emotionale, biblische Bildsprache zurückgegriffen, um die nukleare Bedrohung zu beschreiben. Offizielle Verlautbarungen und Erklärungen katholischer Repräsentanten aus dieser Zeit zeigen jedoch auf den ersten Blick ein ganz anderes Bild als das einer bevorstehenden Apokalypse. Stellungnahmen der Kurie in etwa zeichneten sich gerade durch eine weitgehend bilderlose Nüchternheit aus, die bisweilen stark wissenschaftlich-rationale Züge trug. So antwortete Papst Pius XII. während eines Vortrags aus Anlass eines Ärztekongresses im September 1954 in Rom auf die Frage, ob der „moderne Krieg“, insbesondere mit Atomwaffen, grundsätzlich erlaubt sei:

„Es kann kein Zweifel darüber bestehen, namentlich wegen der Schrecken und unermesslichen Leiden, die durch den modernen Krieg hervorgerufen werden, daß es ein der strengsten nationalen und internationalen Sanktionen würdiges ‚Verbrechen‘ darstellt, ihn ohne gerechten Grund zu entfesseln [...]. Man kann die Frage nach der Erlaubtheit des Atomkrieges [...] grundsätzlich auch nur für den Fall stellen, wo er zur Selbstverteidigung unter den angegebenen Bedingungen als unvermeidlich angesehen werden muß. Aber selbst dann muß man sich mit allen Mitteln bemühen, ihn mit Hilfe internationaler Vereinbarungen zu verhindern oder für seine Anwendung genügend klare und enge Grenzen zu ziehen, damit seine Wirkungen auf die strengen Erfordernisse der Verteidigung beschränkt bleiben.“¹

1 Pius XII., Richtlinien der ärztlichen Moral. Ansprache an die Teilnehmer des 8. Internationalen Ärztekongresses in Rom, in: Arthur-Fridolin Utz/Joseph-Fuklo Groner (Hg.), Aufbau und Ent-

Im vorliegenden Artikel erörtere ich exemplarisch, wie westdeutsche und US-amerikanische Katholiken auf die immense Herausforderung des Kalten Krieges reagierten und welche Annahmen und Bilder sie mit dem Konflikt verknüpften, der die Welt für viele Zeitgenossen an den Abgrund brachte. Es gilt zu untersuchen, ob die geschilderte nüchterne, rechtlich-philosophische Darstellung des Atomkrieges damals tatsächlich unter den Katholiken weitverbreitet war. Ziel ist es, das Reden über den Kalten Krieg unter Katholiken differenziert zu betrachten und unterschiedliche Positionen und Strömungen herauszuarbeiten. Dabei ist von besonderem Interesse, in welchem Maße die katholischen Vorstellungen mit den Äußerungen anderer gesellschaftlicher Akteure verknüpft waren und welche Rückschlüsse sich daraus für die Stellung der Katholiken in der Gesellschaft ziehen lassen.²

Darüber hinaus lassen sich aus dem Umgang mit der atomaren Bedrohung Schlussfolgerungen über die Transformation der katholischen Gemeinschaften nach 1945 ziehen. Bei diesem Wandel handelt es sich, wie inzwischen hinreichend diskutiert wurde, nicht um eine Säkularisierung im Sinne klassischer soziologischer Konzepte, derzufolge Religion zunehmend aus dem öffentlichen und privaten Raum verdrängt wird.³ Vielmehr geht es darum zu beschreiben, wie sich die Beziehungen von Religion und Gesellschaft in gegenseitiger Verwobenheit gewandelt haben. Mit Blick auf die katholische Gemeinschaft lässt sich einerseits festhalten, dass es im Laufe des 20. Jahrhunderts zu einem Rückgang der institutionellen Anbindung der Gläubigen gekommen ist, der sich vor allem seit den 1960er Jahre beschleunigte. Damit einher gingen andererseits wiederholte Bemühungen der Institutionen der katholischen Kirche, sich neuen Themen, Strukturen und Medien zu öffnen. In diesen Fällen standen sich häufig eine konservierende Haltung von Kirchenhierarchie und Laienführung und die Kritik katholischer Gruppierungen „von unten“ gegen-

faltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., Fribourg 1954, S. 3144–3154, hier S. 3147.

- 2 Die Untersuchung wird folglich als weiterer Beitrag verstanden, um die weitgehend unterbelichtete Rolle von Religion in der Zeitgeschichte aufzuarbeiten. Pionierstudien in diesem Zusammenhang sind: Benjamin Ziemann, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975*, Göttingen 2007; Pascal Eitler, „Gott ist tot – Gott ist rot“. Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968, Frankfurt/M 2009; Frank Bösch/Lucian Hölscher (Hg.), *Kirchen – Medien – Öffentlichkeit. Transformationen kirchlicher Selbst- und Fremddeutungen seit 1945*, Göttingen 2009; Wilhelm Damberg (Hg.), *Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989*, Essen 2011.
- 3 Eine wertvolle Zusammenfassung der jüngsten Entwicklungen im Verhältnis von Geschichtswissenschaften und Säkularisierungsthese liefert: Uta Balbier, „Sag: Wie hast Du's mit der Religion?“ Das Verhältnis von Religion und Politik als Gretchenfrage der Zeitgeschichte, in: *h-sozkult*, 10.11.2009 (<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2009-11-00>). Zum Konzept der „Transformation“ vgl. die zahlreichen Veröffentlichung der Bochumer DFG-Gruppe „Transformation der Religion in der Moderne“ (<http://fg-religion.de>) und das jüngste Heft des Archivs für Sozialgeschichte 51 „Neuformierung und Säkularisierung des Religiösen. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts“.

über, wie sich beispielhaft an der Diskussion um die Sexualmoral oder bei der Neustrukturierung der Gemeinderäte nachweisen lässt.⁴

Für eine begrenzte Untersuchung wie die vorliegende ist es unmöglich, eine befriedigende Antwort auf die katholische Perzeption eines imaginären Atomkrieges in globaler Perspektive zu liefern. Sie beschränkt sich folglich auf den transatlantischen Raum, für den exemplarisch die Vorstellungen von westdeutschen und US-amerikanischen Katholiken untersucht werden. Damit lässt die Studie zwar wichtige katholische Räume, vor allem in Osteuropa und Lateinamerika, außer Acht. Sie gelangt jedoch zu aussagekräftigen Schlussfolgerungen hinsichtlich der Frage, mit welchen Bildern und Vorstellungen Katholiken in westlichen Demokratien in Interaktion mit der Kirchenhierarchie in Rom auf die atomare Bedrohung reagierten. Die Situation der Katholiken in den USA und der Bundesrepublik Deutschland nach 1945 ist dabei in vielerlei Hinsicht vergleichbar.⁵ So verlor in beiden Fällen eine protestantische Mehrheitsgesellschaft im Laufe des 20. Jahrhunderts ihre gesellschaftliche Vormachtstellung. Gleichzeitig brachten sich die Katholiken in beiden Ländern verstärkt in das soziale und politische Leben ein und milderten dadurch auch bis dahin existierende konfessionelle Spannungen. Dennoch dürfen die Unterschiede nicht aus dem Blick verloren werden, von denen die verfassungsrechtliche Stellung von Religion im Staat am signifikantesten sein dürfte.

Um ein umfassendes Bild davon zu erhalten, welche Vorstellungen Katholiken in den USA und der Bundesrepublik mit der atomaren Bedrohung verknüpften, werden in der Untersuchung im Folgenden drei Perspektiven gewählt. Zuerst soll analysiert werden, an welche Begriffe, Argumente und Konzepte sich katholische Befürworter einer atomaren Rüstung anlehnten. Zu ihnen zählen zunächst der Papst und die Kurie sowie die Kirchenhierarchien in beiden Ländern und ein Großteil der führenden Laien. Ein besonderes Augenmerk wird in diesem Zusammenhang auf die Äußerungen von Moraltheologen gelegt, die mit ihren Erklärungen wesentliche Grundlagen dafür schufen, Nuklearwaffen zu befürworten. Zweitens untersuche ich die Bilder und Vorstellungen der katholischen Gegner einer nuklearen Aufrüstung.

- 4 Zur Diskussion um die katholische Sexualmoral vgl. Hartmann Tyrell, *Katholizismus und Familie. Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung*, in: *Religion und Kultur. Sonderheft 33* (1993), S. 126–149. Zu den strukturellen Reformen vgl. Wilhelm Damberg, *Alle Macht den Räten? Reformen in Leitung und Verwaltung des Bistums Münster 1965 bis 1972*, in: Bernd Hey (Hg.), *Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel*, Bielefeld 2001, S. 145–155. Zur Medialisierung der Religion vgl. Nicolai Hannig, *Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980*, Göttingen 2010.
- 5 *Gelungene Darstellungen von Gemeinsamkeiten und Unterschieden liefern: Antonius Liedhegener, Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960*, Baden-Baden 2006, S. 29–39; ders., „The Challenge of Peace“ – „Gerechtigkeit schafft Frieden“. Der amerikanische und deutsche Katholizismus in der außen- und sicherheitspolitischen Kontroverse um NATO-Doppelbeschluss und Nachrüstung, in: Werner Kremp/Berthold Meyer (Hg.), *Religion und Zivilreligion im Atlantischen Bündnis*, Trier 2001, S. 273–291; ders./Wilhelm Damberg (Hg.), *Katholiken in den USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik*, Münster 2006, v. a. S. 1–18.

Diese Gruppe umfasst vor allem Katholiken, die über diese konkrete Meinungsverschiedenheit hinaus grundsätzlich Kritik an der katholischen Kirche, ihren Strukturen und Stellungnahmen übten. Schließlich nimmt die Studie mit den Marienerscheinungen eine besondere Form katholischer Frömmigkeitsriten in den Blick. Sie erweisen sich angesichts ihrer Emotionalität als besonders fruchtbar bei der Suche nach katholischen Bildern und Vorstellungen von einem imaginären Atomkrieg.

Der imaginäre Atomkrieg und die katholische Lehre vom Gerechten Krieg

Bereits 1943, zwei Jahre vor den amerikanischen Bombenabwürfen über Hiroshima und Nagasaki, zeigte sich Papst Pius XII. erstaunlich gut über die Möglichkeiten der Kernphysik, aber auch über ihre Gefahren informiert. So warnte er während einer Sitzung der Päpstlichen Akademie der Wissenschaft im Februar 1943:

„Since atoms are extremely small it was not thought seriously that they might also acquire practical importance. Today instead such a question has taken unexpected form following the results of artificial radioactivity. It was, in fact, established that the disintegration which the atom of uranium undergoes when bombarded by neutrons, two or three neutrons are launching itself – one being able to meet and smash another uranium atom [...] Above all, therefore, it should be of utmost importance that the energy originated by such a machine should not be let loose to explode; but a way found to control such power with suitable chemical means. Otherwise there could result not only in a single place but also for our entire planet a dangerous catastrophe.“⁶

Pius XII. verdankte sein detailliertes Fachwissen vermutlich dem deutschen Physiker Max Planck, der Mitglied der Päpstlichen Akademie war und dessen wissenschaftliche Skepsis, eine atomare Kettenreaktion technisch beherrschen zu können, der Papst hier teilte. Ohne explizit auf die Möglichkeit eines atomaren Krieges Bezug zu nehmen, warnte Pius davor, dass ein Kontrollverlust über die Kernspaltung eine „gefährliche Katastrophe“ für den „gesamten Planeten“ bedeuten könnte. Interessant an der päpstlichen Argumentation ist, neben dem starken Rückbezug auf eine weitgehend wissenschaftliche Semantik, sein letztendlich positives Menschenbild. Die Katastrophe wird nicht in eine religiös-endzeitliche Semantik gekleidet, sondern die Menschen behalten die „Kontrolle“ und damit letztlich das Heft des Handelns in der Hand.

6 Stellungnahme von Pius XII. am 21. Februar 1943 vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaft, zitiert in: The Catholic Mind 43 (1945), S. 619. Das Zitat sowie seine Kontextualisierung finden sich bei: Francis X. Winters, Remembering Hiroshima: Was It Just? (Justice, International Law and Global Security), Farnham UK 2009, S. 225–227, hier S. 227, Anm. 45.

Das Motiv der Kontrollierbarkeit zog sich auch später durch die päpstlichen Äußerungen zur nuklearen Rüstung. Erstaunlich ist dabei allerdings, dass sich öffentliche Stellungnahmen von Pius XII. zum Thema erst in den Jahren 1953 bis 1955 finden und damit zehn Jahre nach seinem Vortrag in der Päpstlichen Akademie. Inzwischen war die Atombombe nicht nur technisch längst realisiert und ihre Wirkung an den japanischen Städten Hiroshima und Nagasaki sichtbar geworden. Darüber hinaus war ein nukleares Wettrüsten in Gang gekommen und 1952 sogar die erste Wasserstoffbombe getestet worden. Pius XII. nahm sich des Themas dagegen erstmals wieder in einer Ansprache an, die er im Oktober 1953 vor Teilnehmern eines internationalen Strafrechtskongresses hielt.⁷ Wie in der eingangs zitierten Rede auf einer Ärztetagung stand hierbei die Frage im Mittelpunkt, ob ein mit Kernwaffen geführter Krieg begrenzt sei. Der Papst gab dabei zu bedenken, dass das Recht auf Selbstverteidigung trotz der „unvorstellbare[n] Zerstörungen, Leiden und Schrecken“ des „modernen Krieges“ keinem Volk abgesprochen werden könne. Jedoch dürften nur jene Kriegsmittel verwendet werden, die „für einen Menschen mit gesundem und vernünftigem Rechtsempfinden annehmbar“ seien.

Mit solchen Überlegungen bemühte sich der Papst die atomare Rüstung in sein überarbeitetes Konzept eines Gerechten Krieges zu integrieren.⁸ In dessen Zentrum standen zwei wichtige Erneuerungen, die den jahrhunderte geltenden Kriterienkatalog von gerechtem (Kriegs-)Grund, legitimer (Staats-)Autorität und rechter (Angriffs-)Absicht ergänzten. Zum einen betonte Pius die Lehre in eine breit angelegte Friedensethik ein, die sich für eine Stärkung von Völkerrecht und internationalen Institutionen sowie für Rüstungskontrolle und Friedenserziehung aussprach. Zum anderen transformierte er die Doktrin, indem er die Souveränität und Unabhängigkeit der einzelnen Nationalstaaten und ihr Recht auf Selbstverteidigung hervorhob. In diesen Kontext stellte Pius XII. seine nüchternen Überlegungen zur atomaren Bewaffnung und kam trotz früherer Bedenken zu der Einschätzung, dass ein begrenzter Krieg mit atomaren Waffen möglich sei. Grund hierfür war offensichtlich

7 Vgl. Pius XII., Über das internationale Strafrecht, in: Herder Korrespondenz 8,2 (1953), S. 77–83, hier S. 78.

8 Zu den Vorstellungen von Pius XII. vgl. Ernst-Josef Nagel/Harald Oberhem (Hg.), *Dem Frieden verpflichtet. Konzeptionen und Entwicklungen der katholischen Friedensethik seit dem Zweiten Weltkrieg*, München 1982, S. 14–26; Harald Oberhem, *Zur Kontroverse um die bellum-iustum-Theorie in der Gegenwart*, in: Norbert Glatzel/Ernst-Josef Nagel (Hg.), *Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik*, Freiburg 1981, S. 41–68; Heinz-Gerhard Justenhoven, *Internationale Schiedsgerichtsbarkeit. Ethische Norm und Rechtswirklichkeit*, Stuttgart 2006, S. 43–53. Detaillierte Darstellungen der Lehre vom Gerechten Krieg bieten: James F. Childress, *Just-War Criteria*, in: Thomas A. Shannon (Hg.), *War or Peace? The Search for New Answers*, Maryknoll NY 1980, S. 40–59; Brian Kane, *Just War and the Common Good. Jus ad Bellum Principles in Twentieth Century Papal Thought*, San Francisco CA 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 (Hg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Probleme des 20. Jahrhunderts*, München 1977, S. 114–142.

eine massive Angst vor dem Kommunismus, gegen dessen angebliche Aggressivität zumindest die politische Option nuklearer Rüstung zur Hand sein müsse.

Viele Befürworter der atomaren Rüstung folgten der päpstlichen Beurteilung, ein begrenzter und kontrollierter Einsatz von Nuklearwaffen zur Selbstverteidigung sei erlaubt, nicht nur in ihrer Argumentation, sondern auch in ihrer wissenschaftlich-nüchternen Ausdrucksweise. In dieser Richtung äußerte sich in den USA insbesondere der Jesuit John C. Murray, der durch seine Bemühungen, die katholische Kirche mit der Idee der Religionsfreiheit auszusöhnen, bekannt wurde. Murray, der zu Beginn des Kalten Krieges wesentlich die Stellungnahmen der US-amerikanischen katholischen Friedensorganisation „Catholic Association for International Peace“ (CAIP) beeinflusste, widersprach in einem Aufsatz von 1960 dem Urteil, der Einsatz von Nuklearwaffen führe unweigerlich in einen „weltweiten Selbstmord“.⁹ Vor dem Hintergrund seiner Einschätzung, die Sowjetunion sei ohne Zögern bereit, die Atombombe einzusetzen, um die kommunistische Weltrevolution voranzutreiben, kam Murray zu der Forderung: „Since nuclear war may be a necessity, it must be made a possibility. Its possibility must be created [...]. To say that the possibility of a limited nuclear war cannot be created by intelligence and energy, under the direction of a moral imperative, is to succumb to some sort of determination in human affairs.“¹⁰ Dagegen würden Militärplanungen, die sich apokalyptischen Vorstellungen unterwürfen, die amerikanische Stellung in der Welt schwächen.¹¹

John C. Murrays nüchterne Befürwortung der Atombombe orientierte sich folglich nicht nur an der katholischen Lehre vom Gerechten Krieg, sondern griff militärisch-strategische Überlegungen auf. Sie lässt sich damit nicht nur in die zeitgenössischen Überlegungen US-amerikanischer Militärs und Politiker einordnen, sondern bilanziert zugleich eine Auseinandersetzung unter den US-amerikanischen Jesuiten.¹² Im Zentrum der Kontroverse standen die beiden Jesuiten-Journale „America“ und „Theological Studies“, die unmittelbar im Anschluss an die Atombombenabwürfe in Japan gegensätzlich Stellung bezogen hatten. Während „Theological Studies“ urteilte, jeglicher Einsatz von Nuklearwaffen verstoße gegen die christliche Lehre, argumentierten die Herausgeber von „America“ am 18. August 1945:

9 Vgl. John C. Murray, *We Hold These Truths*, New York, 1960, S. 246. Zur Haltung von John C. Murray vgl. William A. Au, *The Cross, The Flag, and The Bomb. American Catholics Debate War and Peace, 1960–1983*, Westport CT 1985, S. 44–51; Charles Daryl, *Between Pacifism and Jihad. Just War and Christian Traditions*, Downers Grove IL 2005, S. 70–72; Patricia F. McNeal, *Harder than War. Catholic Peacemaking in Twentieth-Century America*, New Brunswick NJ 1992, S. 71–82, 110/111 und 154/155. Zur CAIP und ihrer Geschichte vgl. Patricia F. McNeal, *The American Catholic Peace Movement 1928–1972*, New York 1978, S. 10–57; dies., *Peacemaking* (wie oben), S. 1–28.

10 John C. Murray, *Remarks on the Moral Problem of War*, in: *Theological Studies* 20 (1959), S. 58.

11 Vgl. Murray, *Truths* (Anm. 9), S. 244–245.

12 Eine ausführliche Darstellung des Jesuitenstreits um die atomare Rüstung bietet: Winters (Anm. 6), S. 224–228.

„The moral issues raised by the discovery and use of the bomb are numerous and extremely grave. [...] The range of its destruction cannot be confined to anything that might reasonably be called military target. Its long-range consequences, moreover, are fraught with such frightful menace of responsibility rested upon those who decided that it should be used. They seem to be aware of this responsibility [...]. It is our earnest prayer that the evil which will come from the atomic bomb may not outweigh the good which our war leaders, rightly or wrongly, hoped to achieve by its use.“¹³

Interessant an dieser frühen katholischen Äußerung zu den US-amerikanischen Bombenabwürfen in Hiroshima und Nagasaki ist weniger ihre grundsätzliche Zustimmung als vielmehr die Tatsache, dass diese mit emotional aufgeladenen Worten gerechtfertigt wurde. Hier besaß offenbar das unmittelbare Erleben noch einen sehr viel größeren Einfluss als in späteren Jahren. Jedenfalls war bei den späteren katholischen Befürwortern der nuklearen Verteidigungsstrategie, wie die Äußerungen John C. Murrays belegen, keine Rede mehr vom Kampf des „Guten“ gegen das „Böse“. So warb ein Mitglied der US-amerikanischen Atomenergiebehörde bereits 1956 in einem Artikel in der Jesuitenzeitschrift „America“ mit ausschließlich sicherheitspolitischen Argumenten für „rational nuclear armament“.¹⁴ Und der Jesuit Gerald Kelly plädierte Anfang der 1950er Jahre in seinen „Moral Notes“ im Magazine „Theological Studies“ gar für einen nuklearen Erstschlag der USA. Seine Sprache orientierte sich dabei weitgehend an der rechtlich-normativen Semantik der katholischen Lehre vom Gerechten Krieg.¹⁵

Die Äußerungen John C. Murrays wurden in der Folge auch in Deutschland maßgeblich wahrgenommen und rezipiert.¹⁶ Sie dürften auch Gustav Gundlach beeinflusst haben, der unter den katholischen Befürwortern einer nuklearen Rüstung in der Bundesrepublik den Ton angab. Gundlach, der Professor für katholische Sozialphilosophie und -ethik an der Jesuitenhochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main war, hatte sich als Berater von Pius XII. einen Namen gemacht.¹⁷ Als Sachwalter des im Jahr zuvor verstorbenen Papstes trat Gundlach im Februar 1959

13 Spires or Tombs?, in: America, 18.8.1945, zitiert nach Winters (Anm. 6), S. 224.

14 Thomas E. Murray, Morality and the H-Bomb, in: America, 1.12.1956.

15 Vgl. Winters (Anm. 6), S. 224–228.

16 Vgl. Gesichtspunkte zur theologischen Beurteilung des Krieges in: Herder Korrespondenz 13,8 (1959), S. 373–376. John C. Murrays Artikel „Remarks on the Moral Problems of War“ (in: Theological Studies 20, 1959, S. 40–61) findet sich ferner in den Unterlagen, die dem Katholischen Militärbischofsamt bei der Erarbeitung einer eigenen Stellungnahme zur Atomfrage zugrunde lagen (KMBA AR 094 (36–01-01–04)).

17 Vgl. Heinz-Gerhard Justenhoven, Die friedensethische Debatte im deutschen Katholizismus seit dem Ende des II. Weltkrieges, in: Kirche unter Soldaten. 50 Jahre Katholische Militärseelsorge in der Deutschen Bundeswehr, hg. vom Katholischen Militärbischofsamt Berlin, Heiligenstadt 2006, S. 285–317, hier S. 293; Anton Rauscher, Gustav Gundlach (1892–1963), in: Rudolf Morsey (Hg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts. Bd. 2, Mainz 1975, S. 159–177.

auch bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern auf, auf der er einen vielbeachteten Vortrag „Die Lehre Pius XII. vom modernen Krieg“ hielt.¹⁸ In dessen Einleitung betonte er, dass seine Ausführungen als „die“ päpstliche Lehre zu verstehen seien. Den Aussagen des „höchsten Lehramtes“ müsse jeder Gläubige folgen.

In seinem Vortrag stellte Gundlach, wie Pius XII., ein durch die Lehre vom Gerechten Krieg garantiertes staatliches Selbstverteidigungsrecht in den Mittelpunkt. In diesem Kontext sei nach der katholischen Lehre die Anwendung von Atomwaffen erlaubt, falls deren „Kontrollierbarkeit“ garantiert werden könne. Im Unterschied zu Pius XII. wollte Gundlach diese Bedingung nicht als eine wissenschaftlich-technische Einschränkung verstanden wissen, sondern bezog sie auf die Art der menschlichen Anwendung. „Unsittlich“ werde der Gebrauch der Atomwaffe, wenn die Verantwortlichen von „perversem Herrscherwillen“ getrieben würden; für Gundlach war das im kommunistischen Herrschaftsbereich der Fall. Die Politiker der „freien Welt“ könnten dagegen die Sittlichkeit ihrer Entscheidung an „objektiven“ Menschenwerten wie christlichem Leben, Ehe, Familie, Eigentum und Staat orientieren.¹⁹ Mit solch moralisierender Rhetorik hob sich Gundlach deutlich von der wissenschaftlich-nüchternen Semantik ab, die sowohl Pius XII. als auch John C. Murray ihren Überlegungen zum Atomkrieg zugrunde gelegt hatten. Statt einer konkreten historischen Situation galten bei ihm göttliche Weltordnung und katholische Moralvorstellungen als letztentscheidende Maßstäbe des Handelns. Wenig verwunderlich schlussfolgerte Gundlach an anderer Stelle:

„Sogar für den Fall, wo nur noch eine Manifestation der Majestät Gottes und seiner Ordnung, die wir ihm als Menschen schulden, als Erfolg bliebe, ist Recht und Pflicht zur Verteidigung allerhöchster Güter denkbar. Ja, wenn die Welt untergehen sollte, dann wäre das auch kein Argument gegen unsere Argumentation.“²⁰

Gundlachs moralisierende und ins Apokalyptische neigende Haltung zum Atomkrieg fand auch außerhalb der Bundesrepublik Beachtung und diente anderen Befürwortern nuklearer Rüstung dazu, sich in ihren Vorstellungen deutlich von ihm abzugrenzen.²¹ Insbesondere den sieben führenden deutschen Moraltheologen, die im Mai 1958 auf Drängen der Laienvertretung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) eine Erklärung zu einer möglichen deutschen Atom-

18 Vgl. Gustav Gundlach, Die Lehre Pius XII. vom modernen Krieg, in: Karl Forster (Hg.), Kann der atomare Verteidigungskrieg ein gerechter Krieg sein?, München 1960, S. 105–134. Insgesamt bieten die Beiträge des Sammelbandes einen guten Überblick über verschiedene katholische Einstellungen zur atomaren Rüstung.

19 Vgl. Gundlach, Lehre (Anm. 18), S. 129.

20 Gustav Gundlach, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Bd. 2, Köln 1964, S. 650.

21 Vgl. u. a. die undatierte CAIP-Untersuchung des Professors für Internationales Recht am Institute of World Policy an der Georgetown University, Washington D. C., William O'Brien, Morality, Nuclear War and the Schema on the Church in the Modern World (Marquette University Archives: CAIP 5/6/2).

bewaffnung abgegeben hatten, boten die Äußerungen Gundlachs die Möglichkeit, die eigene Position zu klären.²² Im Zentrum der moraltheologischen Überlegungen stand gleichfalls das staatliche Recht auf Selbstverteidigung. Wie Gustav Gundlach stellten die Moraltheologen den Einsatz von Atomwaffen unter den Vorbehalt, dass „menschliche Kontrolle“ möglich sei. Im Gegensatz zu ihm verankerten sie diese jedoch nicht in einem ideologischen Antagonismus, sondern zogen sich wie Pius XII. und John C. Murray auf militärisch-technische Überlegungen zurück. Im Fall von „taktischen Atomwaffen“ sei nach „gewissenhafter Sachkenntnis“ diese Kontrolle garantiert, während „strategische“ Atomwaffen verboten seien. Mit ihrer Einschätzung griffen die Moraltheologen nicht nur auf militärischen Sprachgebrauch zurück. Sie legitimierten zugleich die Pläne der Regierung Adenauer und widersprachen dem Urteil von 18 Göttinger Professoren, die 1957 öffentlich vor den verheerenden Folgen von taktischen Atomwaffen gewarnt hatten.²³

Die weitgehend technisch-wissenschaftlichen und rechtlichen Rechtfertigungen atomarer Rüstung können als Beleg gewertet werden, wie schwer sich die große Mehrheit der katholischen Unterstützer einer nuklearen Verteidigung während der ersten Jahre des Kalten Krieges getan hat. Dafür spricht auch die weitgehende Zurückhaltung der kirchlichen Hierarchie. So äußerte sich der westdeutsche Episkopat überhaupt nicht zu den Rüstungsplänen der Regierung Ende der 1950er Jahre, was gleichwohl als eine stillschweigende Zustimmung interpretiert werden kann. Lediglich einzelne Vertreter wie der Münchner Kardinal und Militärbischof Joseph Wendel meldeten sich, nicht selten äußerst ambivalent, zu Wort. So schlussfolgerte dieser zu Beginn seiner Amtszeit 1956, dass ein Verteidigungskrieg nur im äußersten Notfall erlaubt sei, „die Anwendung von Kampfmitteln, deren Auswirkungen sich der Kontrolle des Menschen völlig entziehen, als unsittlich verworfen werden“ müsse. Zwei Jahre später stellt er dagegen klar, dass die Atombombe zur Verteidi-

22 Vgl. Wort zur christlichen Friedenspolitik und zur atomaren Rüstung, in: KNA, 5.5.1958. Zu den Differenzierungsversuchen vgl. u. a. Johannes Hirschmann, Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertigt sein?, in: Stimmen der Zeit 162 (1957/58), S. 284–296; Nikolaus Monzel, Die ethische Problematik des Krieges mit Atombomben, in: Forster (Anm. 18), S. 41–72. Zum Einfluss des ZdK vgl. Geschäftsführender Ausschuss des ZdK, Sitzungsprotokoll, 31.3.1958 (ZdK GA 1948–1965 2202 1B (1774)). Zur Geschichte des ZdK noch immer grundlegend: Thomas Großmann, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1945–1970, Mainz 1991.

23 Zum militärischen Sprachgebrauch vgl. Martin Wengeler, Vom Wehrbeitrag bis zu Friedensmissionen. Zur Geschichte der sprachlichen Legitimierung und Bekämpfung von Rüstung und Militär in: ders./Georg Stötzel (Hg.), Kontroverse Begriffe. Geschichte des öffentlichen Sprachgebrauchs in der Bundesrepublik, Berlin/New York 1995, S. 129–162, hier, 138–142. Zur Göttinger Erklärung vgl. Alice Holmes Cooper, Paradoxes of Peace. German Peace Movement since 1945, Ann Arbor MI 1996, S. 32; Holger Nehring, Die nachgeholte Stunde Null. Intellektuelle Debatten um die Atombewaffnung der Bundeswehr 1958–1960, in: Dominik Geppert/Jens Hacke (Hg.), Streit um den Staat. Intellektuelle Debatten in der Bundesrepublik 1960–1980, Göttingen 2008, S. 229–250, hier S. 235/236.

gung, falls eine gewisse Kontrolle vorhanden sei, nach katholischer Lehre erlaubt sei.²⁴

Erzbischof Wendel war mit seiner ambivalenten Haltung gegenüber einem möglichen Atomschlag in diesen Jahren nicht allein. Selbst Pius XII. zog zum Ende seines Pontifikats in Frage, ob die nukleare Bewaffnung überhaupt noch kontrollierbar sei. Vor allem seine Weihnachtsansprache vom Dezember 1955 kann als Kehrtwende verstanden werden, die sich vor allem durch zwei Entwicklungen begründen lässt.²⁵ Zum einen wuchs auch bei Pius XII. mit dem Tod Josef Stalins 1953 die Hoffnung auf einen neuen *modus vivendi* mit den sozialistischen Staaten. Zum anderen wurden durch die weltweite Verbreitung von Atomwaffen und wiederholte Testversuche die gesundheitlichen Risiken verstärkt wahrgenommen. Dieses Thema beschäftigte auch den Papst zusehends, wie ein Telegramm an die japanische Regierung vom April 1957 belegt, in dem er vor den „unmittelbare(n), ungeheuer(e)n Schäden und letzte(n) biologische(n) Wirkungen auf lebende Wesen“ warnte.²⁶

Kritische Katholiken und ihre Ablehnung von Atomwaffen

Öffentliche Bedenken gegen eine nukleare Bewaffnung und die Gefahren eines möglichen Atomkrieges äußerten im katholischen Raum insbesondere kirchenkritische Gläubige. Ihre Kritik war häufig Teil eines umfassenderen katholischen Gegendiskurses, der sich dadurch auszeichnete, dass er einen globalen Kritikansatz gegenüber der katholischen Kirche und den zeitgenössischen Vorstellungen von Katholisch-Sein vertrat.²⁷ Das Thema der nuklearen Rüstung erwies sich dabei aufgrund seiner Umstrittenheit, aber auch wegen seiner großen öffentlichen Präsenz als sehr geeignet. Katholische Kirchenkritiker nahmen sich folglich häufig des Themas

24 Ansprache an die Militärseelsorger über die Grundlagen der Militärseelsorge, ihren Aufbau und ihre Aufgaben in Sonthofen, 9.5.1956 (KMBA MBf Wendel 36-02-02-51 (Nr. 4)). Vgl. ferner Rede an der Schule für Innere Führung in Koblenz-Pfaffendorf, April 1958 (KMBA MBf Wendel 36-02-02-51 (Nr. 4)).

25 Vgl. Nagel/Oberhem (Anm. 8), S. 14–26.

26 Ein Nachdruck des ursprünglich im *L'Osservatore Romano* erschienenen Artikels findet sich in: Papst warnt vor Atomdrohung, in: *Pax Christi Information* 9,2 (1957), S. 3. Vgl. ferner Heinz Theo Risse, Die Gefahren atomarer Versuchsexplosionen, in: *Frankfurter Hefte* 12,10 (1957), S. 685–696.

27 Zum Konzept des Gegendiskurses vor allem im Rahmen einer Gramscianischen Hegemonietheorie vgl. u. a. Oliver Marchart, Eine demokratische Gegenhegemonie. Zur neo-gramscianischen Demokratietheorie bei Laclau und Mouffe, in: Sonja Buckel/Andreas Fischer-Lescano (Hg.), *Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*, Baden-Baden 2007, S. 105–120, hier S. 115. Einen ersten vorsichtigen Ansatz, Gegendiskurs im katholischen Raum zu denken, liefert Holger Arning, *Die Macht des Heils und das Unheil der Macht. Diskurse von Katholizismus und Nationalsozialismus im Jahr 1934 – eine exemplarische Zeitschriftenanalyse*, Paderborn 2008.

Atomwaffen an, instrumentalisierten es aber zugleich, um ihre Ablehnung der streng hierarchischen Kirchenorganisation zum Ausdruck zu bringen und eine Aufwertung individueller Gewissensentscheidungen zu fordern. Diese Entwicklung war für das Thema zunächst problematisch. Denn sie ermöglichte es den katholischen Befürwortern einer nuklearen Rüstung, Kritik an dieser als generelle Kirchenkritik abzutun.

Andererseits lieferte die Verknüpfung von Kirchenkritik und Gegnerschaft zur nuklearen Rüstung eine plausible Erklärung, warum auch Katholiken, die den Atomwaffen ablehnend gegenüber standen, häufig nüchterne Bilder und Vorstellungen verwendeten: Dadurch erhofften sie sich, als gleichberechtigt im katholischen Diskurs wahrgenommen zu werden. Ausnahmen waren auch hier Reaktionen unmittelbar nach den Bombenabwürfen in Japan. Beispielsweise äußerte sich Dorothy Day, Gründerin der US-amerikanischen „Catholic Worker Movement“ (CWM), die sich durch ihren Einsatz für katholische Kriegsdienstverweigerer während des Zweiten Weltkrieges einen Namen gemacht hatte, in „The Catholic Worker“ im September 1945:

„We have created. We have created destruction. We have created a new element, called Pluto: Nature has nothing to do with it. [We have] brought into being [...] this new weapon, which conceivably might wipe out mankind and perhaps the planet itself. [...] Dropped on a town, one bomb would be equivalent to a severe earthquake and would utterly destroy the place. A scientific brain trust has solved the problem of how to confine and release unlimited energy. It is impossible yet to measure its effects. [...] But our Lord Himself has already pronounced judgment on the atomic bomb. When James and John [...] wished to call down fire from heaven on their enemies, Jesus said: ‚You know not of what spirit you are. The Son of man came not to destroy souls, but to save.‘“²⁸

Solche machtvollen apokalyptischen Bilder, die die Atombombe als ein zerstörerisches Element beschrieben, das von Menschen nur unzureichend zu kontrollieren sei, fristeten jedoch auch unter katholischen Gegner der nuklearen Bewaffnung von Anfang an ein Randdasein. Häufiger wurde dagegen versucht, die Nuklearrüstung im Rahmen der moralisch-philosophischen und rechtlichen Diskurse der katholischen Kirche abzulehnen. So schrieb Pater John Hugo, ebenfalls Mitglied in der Catholic Worker Movement, in derselben Ausgabe von „The Catholic Worker“: „There is no sound moral argument to justify the use of the atomic bomb. [...] But] there are some reasons why the atomic bombing [...] must be condemned as a crime.

28 Dorothy Day, *We Go on Record*, in: *The Catholic Worker*, September 1945. Zu Dorothy Day und der „Catholic Worker Movement“ vgl. McNeal, *Peacemaking* (Anm. 9), 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*, Eugene OR 1979 (unveröffentlichte Dissertation); Massaro/Shannon (Anm. 8), S. 39–66.

And not only as a crime, but as a great crime: the greatest crime ever committed by a nation against humanity.²⁹

Im Detail wurden diese Gründe, die aus katholischer Perspektive gegen einen mit Atomwaffen geführten Krieg sprachen, in der westdeutschen Debatte um eine mögliche nukleare Bewaffnung der Bundeswehr in den Jahren 1957/58 besprochen. Insbesondere der sozialdemokratische katholische Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde und sein Freund, der Philosoph Robert Spaemann, waren mit ihrer Interpretation der Lehre vom Gerechten Krieg bemüht, Argumenten gegen die Atomwaffen in der katholischen Öffentlichkeit Gehör zu verschaffen.³⁰ Beide bezogen sich auf die Äußerungen von Pius XII., kamen aber im Gegensatz zu Gustav Gundlach, den sie als ihren eigentlichen Opponenten begriffen, zu der Auffassung: „Der Papst hat weder ein Verteidigungsrecht um jeden Preis gelehrt, noch gesagt, daß es auf die Kontrollierbarkeit der Kampfmittel nicht ankomme, noch daß zur Verteidigung höchster Güter auch der Weltuntergang in Kauf genommen [...] werden könne.“³¹

Obwohl Böckenförde und Spaemann in der zitierten Passage – in Reminiszenz an Gundlach – auf eine Endzeit-Semantik zurückgriffen, bettetten sie ihre Überlegungen zu einem möglichen Nuklearkrieg in einen nüchternen, rechtlich-analytischen Diskurs ein. Ein solcher leitete auch die Atomwaffenkritik von „Linkskatholiken“. Der Begriff bezeichnet in der Bundesrepublik keine feststehende Gruppe, sondern versucht, all jene Personen auf einen Nenner zu bringen, die sich als Katholiken verstehen und zugleich eine gewisse Affinität zu sozialistischen Ideen besitzen.³² Im Gegensatz zu anderen europäischen Staaten wie Italien, Belgien und Frankreich gründeten die Linkskatholiken in der Bundesrepublik keine selbstständigen Organisationen, sondern gruppieren sich im Wesentlichen um die beiden Zeitschriften „Frankfurter Hefte“ und „Werkhefte“.³³ Beide dienten den westdeutschen Linkska-

29 Fr. John J. Hugo, *Peace without Victory*, in: *The Catholic Worker*, September 1945.

30 Vgl. u. a. die Beiträge Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann, *Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegslehre. Erwiderung an P. Gustav Gundlach SJ*, in: *Atomare Kampfmittel und christliche Ethik. Diskussionsbeiträge deutscher Katholiken*, München 1960, S. 161–196; dies., *Christliche Moral und atomare Kampfmittel*, in: *Militärseelsorge* 4 (1960), S. 267–301; Robert Spaemann, *Zur philosophisch-theologischen Diskussion um die Atombombe*, in: *Atomare Kampfmittel* (wie oben), S. 77–100. Zur Argumentation beider vgl. ferner Ernst-Otto Czempel, *Die Christen und die Auswärtige Politik. Lehre vom gerechten Krieg oder Praxeologie des Friedens?*, in: *Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung* 6 (1967), S. 20–45; Weinzierl (Anm. 8), S. 119–130.

31 Böckenförde/Spaemann, Gundlach (Anm. 30), S. 176.

32 Zum Linkskatholizismus in Europa vgl. Emmanuel Gerard/Gerd-Rainer Horn (Hg.), *Left Catholicism. Catholics and Society in Western Europe at the Point of Liberation. 1943–1955*, Leuven 2001. Vgl. darin v. a. Andreas Lienkamp, *Socialism out of Christian Responsibility. The German Experiment of Left Catholicism (1945–1949)*, S. 196–227.

33 Zu den „Frankfurter Heften“ und den „Werkheften“ vgl. Doris von der Brélie-Lewien, *Katholische Zeitschriften in den Westzonen 1945–1949. Ein Beitrag zur politischen Kultur der Nachkriegszeit*, Göttingen 1986; Boll, Friedhelm, *Die ‚Werkhefte‘ katholischer Laien‘ 1947–1963: Jugend-*

tholiken als Plattformen, um ihre Kritik an den atomaren Rüstungsplänen der Regierung Adenauer und die Angst vor einem Nuklearkrieg publik zu machen.

In ihrer Ablehnung atomarer Waffen griffen die linkskatholischen Autoren einerseits auf rechtlich-philosophische Vorstellungen zurück, die in ihrem Aufbau weitgehend deckungsgleich mit den Überlegungen von Böckenförde und Spaemann waren. So nahm das Redaktionskollektiv der „Werkhefte“ Anstoß an der Erklärung der sieben Moraltheologen, da diese aus ihrer Sicht weder den Zweck eines atomaren Verteidigungskriegs nannten noch Zweck und militärische Mittel zueinander in Relation setzten.³⁴ Andere, wie der Mitherausgeber der „Frankfurter Hefte“ Eugen Kogon, bestritten, dass tatsächlich zwischen strategischen und taktischen Atomwaffen unterschieden werden könne.³⁵ Stattdessen bezweifelte Kogon generell, dass der Einsatz von nuklearen Waffen kontrollierbar sei, und griff dazu auf die Argumentation der 18 Göttinger Professoren zurück. Hier zeigt sich, dass die Linkskatholiken in ihren Vorstellungen bisweilen über den katholischen Diskurs hinausgingen und Anleihen bei nicht-katholischen Atomwaffengegnern wie Sozialdemokraten und Protestanten nahmen. Insbesondere die im protestantischen Bereich weitverbreitete Forderung nach einer stärkeren Rolle der individuellen Gewissensentscheidung fand massive Beachtung.³⁶

Für die vorliegende Fragestellung von größerem Interesse ist dagegen die Tatsache, dass die Linkskatholiken in ihrer Kritik an der nuklearen Bewaffnung den semantisch nüchternen Grund katholischer Debatten bisweilen verließen. So sprach Hubertus Schulte Herbrüggen in einem Beitrag in den „Frankfurter Heften“ von „Massenvernichtung“ als Folge eines Atomkrieges und kritisierte das billigend in Kauf genommene „Problem des massenweisen Tötens“.³⁷ Eine solche Terminologie, so hat vor allem Holger Nehring wiederholt in seinen Arbeiten über die Anti-Atom-

bewegung – Gesellschaftskritik – Pazifismus, in: Uwe Puschner/Michael Grunewald (Hg.), *Das katholische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871–1963)*, Bern 2006, S. 507–536; Otmar Einwag, *Werkhefte katholischer Laien (1947–1961). Ein Zeitschriftenschicksal. Werdegang, Porträt und Inhalt einer Zeitschrift um die Idee des christlichen Weltauftrags des katholischen Laien*, Bamberg 1971 (unveröffentlichte Dissertation).

34 Vgl. „Wort der Kirche“? – Zur Erklärung von 7 Moraltheologen zur Frage der atomaren Rüstung, in: *Werkhefte* 12,6 (1958), S. 154–162.

35 Vgl. Eugen Kogon, *Im heraufziehenden Schatten des Atomtodes*, in: *Frankfurter Hefte* 12,5 (1957), S. 301–306; ders., *Atomwaffenfreie Zone in Mitteleuropa*, in: *Frankfurter Hefte* 13,3 (1958), S. 157–159.

36 Vgl. u. a. Gerd Hirschauer, *Der Fall Gundlach oder Die Kapitulation der Moral*, in: *Werkhefte*, 13,4 (1959), S. 95–99. Zum Gewissensdiskurs in der Moderne und im Protestantismus vgl. Heinz D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt/Leipzig 1991; Walter Kalesse, *Atomwaffen als Herausforderung der Moraltheologie. Eine Untersuchung zu den theologischen Grundlagen der Diskussion der Evangelischen Kirche in Deutschland in den fünfziger Jahren. Ein ökumenischer Beitrag*, Linz 1985.

37 Vgl. Hubertus Schulte Herbrüggen, *Atomkrieg und christliche Ethik (II)*, in: *Frankfurter Hefte* 13,10 (1958), S. 686–694 passim. Zur Kritik an der Terminologie vgl. Albert Auer, *Atom-bombe und Naturrecht*, in: *Die neue Ordnung* 12 (1958), S. 256–266.

waffen-Bewegung der späten 1950er Jahre herausgearbeitet, ist als eine Rückbindung der atomaren Schreckensvorstellungen über die Bilder von Hiroshima und Nagasaki an die eigene Vergangenheit von Judenvernichtung und Völkermord zu lesen.³⁸ Diese Anknüpfung an den deutschen Vergangenheitsdiskurs erlaubte den Aktivisten, ihrer Angst vor der atomaren Bewaffnung mit eigenen Erfahrungen Ausdruck zu verleihen. Trotz solcher Emotionalisierungstendenzen unterwarfen sich die links-katholischen Kritiker letztendlich, wie die Rüstungsgegner insgesamt,³⁹ einem aus ihrer Sicht vorhandenen Rationalitätszwang. Dadurch bemühten sie sich, gegenüber den Befürwortern die Sachlichkeit ihrer eigenen Argumente unter Beweis zu stellen.

Insgesamt veränderten sich seit spätestens Mitte der 1950er Jahre die katholischen Diskussionen um die Atomwaffen und ihre Gefahren grundlegend. Dies hatte sich bereits in den Äußerungen von Pius XII. angedeutet und kam noch deutlicher in den Erklärungen seines Nachfolgers Johannes XXIII. zum Tragen. Im Mittelpunkt stand dabei eine Expansion des Friedensbegriffs, der nun nicht mehr bloß als Nicht-Krieg verstanden wurde. Noch stärker als sein Vorgänger betonte Johannes XXIII. die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Dimensionen von Frieden und beklagte beispielsweise in seiner Enzyklika „Pacem in Terris“ von 1963 eine Ressourcenverschwendung durch militärische Rüstung und plädierte für eine umfangreichere Entwicklungshilfe. In diesem Zusammenhang zog der Papst auch den Gebrauch von Atomwaffen in Zweifel und betonte: „Darum widerstrebt es in unserem Zeitalter, das sich rühmt, Atomzeitalter zu sein, der Vernunft, den Krieg noch als geeignetes Mittel der Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten.“⁴⁰

Mit diesen Äußerungen hatte Johannes XXIII. zwar starke Bedenken gegen den Einsatz von Atomwaffen geäußert, jedoch, wie ihm Kritiker zu Recht vorwarfen, ihre Verwendung letztlich nicht verurteilt.⁴¹ Zu einem ähnlich ambivalenten Verdikt gelangte das Zweite Vatikanische Konzil, zu dem sich von 1962 bis 1965 mehr als 2500 Kirchenvertreter aus aller Welt trafen, um über die Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Herausforderungen der Moderne zu beraten. So bezeichnete die Erklärung „Gaudium et Spes“ zwar moderne Waffensysteme – ohne Kernwaffen

38 Zum Vergangenheitsbezug der Protestbewegungen vgl. Holger Nehring, *Searching for Security. The British and West German Protests Against Nuclear Weapons and „Respectability“, 1958–1963*, in: Benjamin Ziemann (Hg.), *Peace Movements in Western Europe, Japan and the USA during the Cold War*, Essen 2008, S. 167–187, hier S. 179.

39 Vgl. Holger Nehring, *Angst, Gewalterfahrungen und das Ende des Pazifismus. Die britischen und westdeutschen Proteste gegen Atomwaffen. 1957–1964*, in: Bernd Greiner/Christian Th. Müller (Hg.), *Angst im Kalten Krieg*, Hamburg 2009, S. 436–464, hier S. 461.

40 Johannes XXIII., *Pacem in Terris* (11.4.1963), in: Herder Korrespondenz 17,8 (1962/63), S. 476–492, hier § 67. Zur Friedensethik von Johannes XXIII. vgl. ferner Michael Born, *Kernwaffen als Problem katholischer Friedensethik – mit besonderem Blick auf die Entwicklung innerhalb der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg 1991 (unveröffentlichte Dissertation), S. 151–157; Justenhoven, *Schiedsgerichtsbarkeit* (Anm. 8), S. 54–61.

41 Kritik äußerte v. a. der protestantische Theologe Paul Tillich, vgl. Werner Schmauch, *Pacem in Terris. Eine internationale Tagung zur Untersuchung der Bedingungen für den Frieden*, New York, 17. bis 20. Februar 1964, in: *Junge Kirche* 26 (1965), S. 186 ff.

explizit zu nennen – als erschreckend, rechtfertigte aber zugleich den „Einsatz militärischer Mittel, um ein Volk rechtmäßig zu verteidigen“.⁴² Mit dieser Formulierung griff das Konzil inhaltlich auf die Lehre vom Gerechten Krieges zurück, ohne diesen Terminus explizit zu verwenden. Die Vorstellungen und Bilder der Katholiken von der atomaren Bewaffnung und ihren möglichen Gefahren blieben damit auch nach dem Kurswechsel nüchtern und zurückhaltend. Beispielsweise sprach „Gaudium et Spes“ nicht von atomaren, biologischen oder chemischen Waffen, sondern lediglich von „wissenschaftlichen Waffen“.

Katholische Apokalyptiker in der Frühzeit des Kalten Krieges

Angesichts der weitgehenden Bilderlosigkeit, die in den Intellektuellendiskussionen von Kirchenhierarchie und katholischen Kirchenkritikern zum Ausdruck kam, lohnt es sich, zum Abschluss einen Blick auf Sprechakte zu werfen, die von den Teilnehmern stärker als „religiös“ wahrgenommen wurden und werden.⁴³ Zu diesen zählen vor allem Riten und Praktiken wie Wallfahrten, Andachten und Kreuzwege, die in der Wissenschaft häufig unter dem problematischen Begriff der „Volksfrömmigkeit“ abgehandelt werden.⁴⁴ Sie werden hier als gleichwertige Beiträge in den katholischen Debatten um Atomwaffen verstanden wie die Äußerungen von Kirchenoberen und intellektuellen Kirchenkritikern. Insbesondere der seit dem 19. Jahrhundert zunehmende Frömmigkeitsritus der sogenannten Marienerscheinungen ist in den letzten Jahren, hauptsächlich dank des herausragenden Werks von David Blackbourn zum saarländischen Marpingen, ins historische Bewusstsein gedrungen.⁴⁵

Marienerscheinungen sind kein neues Phänomen des 19. und 20. Jahrhunderts, sondern besitzen in der christlichen Religion eine lange Tradition.⁴⁶ Im Zentrum

42 Vgl. *Gaudium et Spes*. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg 2003, S. 449–552, hier § 79/80.

43 Der Untersuchung liegt die Vorstellung zugrunde, dass verschiedene (Semantik-)Bereiche wie „Religion“ und „Politik“ nicht statische, klar voneinander zu trennende Bereiche sind, sondern in einem „konstruktivistischen und relationalen Verhältnis“ zueinander stehen. Vgl. Pascal Eitler, *Politik und Religion. Semantische Grenzen und Grenzverschiebungen in der Bundesrepublik Deutschland 1965–1975*, in: Ute Frevert/Heinz-Gerhard Haupt (Hg.), *Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung*, Frankfurt/New York 2005, S. 268–303, hier S. 269.

44 Zur Kritik vgl. u. a. Andreas Holzem, „Volksfrömmigkeit“. Zur Verabschiedung eines Begriffs, in: *Theologische Quartalschrift* 182 (2002), S. 258–270.

45 Vgl. David Blackbourn, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, Oxford 1993.

46 Im Anschluss an die Untersuchung von Blackbourn ist eine umfangreiche Literatur zum Thema entstanden. Vgl. u. a. Monique Scheer, *Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert*, Tübingen 2006; dies., „Unter Deinen Schutz und Schirm fliehen wir“. Religiöse Ausdrucksformen in der Angstkultur des Kalten Krieges, in: Greiner/Müller, *Angst* (Anm. 39),

standen und stehen dabei jeweils ein oder mehrere Seher, denen sich Maria, die Mutter Jesu, ein oder mehrmals offenbart und ihnen Botschaften übermittelt. Bemerkenswert ist ein sprunghafter Anstieg weiblicher Seherinnen seit dem 19. Jahrhundert, mit dem eine Umwidmung von Marienerscheinungen zu stärker gefühlsgeladenen Kulturen, in denen sich die Ängste und Sorgen von Gläubigen Bahn brachen, einherging. Die anfänglich lokalen Ereignisse mobilisierten häufig viele katholische Gläubige und standen folglich unter der kritischen Beobachtung der Kirchenhierarchie, während sie nicht selten bei ortsansässigen Klerikern und Katholiken Unterstützung fanden. Bleibt eine offizielle Anerkennung der Marienerscheinungen durch das örtliche Bistum aus, führte dies meist zu Auseinandersetzungen zwischen lokalen Unterstützern und der Kirchenhierarchie.

In der ersten Dekade des Kalten Krieges, vor allem aber zwischen 1949 und 1953, kam es im nordatlantischen Raum zu einem deutlichen Aufschwung an Marienerscheinungen.⁴⁷ Die Entwicklung ging einerseits einher mit einer gesteigerten Wertschätzung, die die Gestalt Marias während des Pontifikats von Pius XII. erlebte und die 1950 in der Dogmatisierung der Aufnahme Marias in den Himmel ihren Höhepunkt fand.⁴⁸ Andererseits lassen sich die Marienerscheinungen dieser Zeit in eine längere Tradition einordnen, die am Anfang des 19. Jahrhunderts insbesondere in Frankreich und Portugal ihren Ausgang genommen hatte. Dort hatten sich Erscheinungen, namentlich in Paris 1830, in La Salette 1846, in Lourdes 1858 und schließlich 1917 im portugiesischen Fatima, aus kleinen lokalen Ursprüngen zu nationalen und bisweilen sogar internationalen Wallfahrtsorten entwickelt. Sie wurden schließlich vonseiten der katholischen Kirche anerkannt und insbesondere die Erscheinungen von Lourdes und Fatima spielen bis heute eine herausragende Rolle in der katholischen Marienfrömmigkeit.

Für die USA haben die katholischen Historiker Thomas A. Kselman und Steven Avella bereits in den 1980er Jahren den Marienkult in Necedah, Wisconsin eingehender untersucht.⁴⁹ Dort hatten sich am 15. August 1950 mehr als 100.000 Menschen auf der Farm von Fred Van Hoof versammelt, dessen Frau Mary Ann in den Monaten zuvor angegeben hatte, Maria begegnet zu sein. Die Vision vom August 1950 bescherte den Van Hoofs und dem kleinen Ort Necedah kurzfristig eine gewal-

S. 322–346; Michael O'Sullivan, *West German Miracles. Catholic Mystics, Church Hierarchy, and Postwar Popular Culture*, in: *Zeithistorische Forschungen* 6,1 (2009), S. 11–34; Helmut Zander, *Maria erscheint in Sievernich. Plausibilitätsbedingungen eines katholischen Wunders*, in: Alexander C. T. Geppert/Till Kössler (Hg.), *Wunder – Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M 2011, S. 146–178. Vgl. ferner Thomas Kselman/Steven Avella, *Marian Piety and the Cold War in the United States*, in: *The Catholic Historical Review* 72,3 (1986), S. 403–424

47 Vgl. u. a. Scheer, *Angstkultur* (Anm. 46), S. 324; Kselman/Avella (Anm. 46), S. 405–407.

48 Zur Verehrung Marias im katholischen Raum vgl. Jörg Seiler, *Maria und der Friede. Begriffsgeschichtliche Beobachtungen auf der Grundlage päpstlicher Marienzyklen, 1854–1954* in: Helke Stadtland (Hg.), *„Friede auf Erden“*. Religiöse Semantiken und Konzepte des Friedens im 20. Jahrhundert, Essen 2009, S. 65–102.

49 Vgl. Kselman/Avella (Anm. 46), S. 403–424.

tige Medienaufmerksamkeit in den gesamten USA. Allerdings führte der gesteigerte Personenkult um Mary Ann zugleich zu großer Skepsis im katholischen Raum und schließlich zu einem offiziellen Verbot. Trotzdem erweist sich die Marienerscheinung von Necedah für die vorliegende Untersuchung als äußerst dienlich, insofern in ihren Botschaften die Kriegsängste amerikanischer Katholiken deutlich zum Vorschein kommen. So lautete die Mahnung vom 15. August 1950:

„All religions must go together against the enemy of God, for he is very strong right now. [...] Remember, the time has come that the destruction is right above us. More than three-thirds [sic!, Anm. DG] of the nations is now covered with the enemy of God. [...] America must pray right now – now, not tomorrow. Beginning is not in Korea; it will not end there unless we pray. [...] The black clouds are coming over, not to Europe, Asia, Australia, Africa, but to America [...].“⁵⁰

Wie sehr Marienerscheinungen im katholischen Raum dazu dienten, Ängste, die die ideologische Auseinandersetzung des Kalten Krieges und das atomare Wettrennen hervorriefen, zu kanalisieren, belegen die Studien von Monique Scheer.⁵¹ Anhand von detaillierten Untersuchungen von Visionsberichten gelingt es Scheer nachzuweisen, dass der Anstieg von Erscheinungen während der Jahre 1949 bis 1953 nicht nur durch die Marienfrömmigkeit des Pontifikats von Pius XII. motiviert war. Vielmehr halfen die Marienerscheinungen den Seherinnen, nicht weniger aber den Besuchern, ihre akuten Ängste zu bewältigen. Denn die Visionsberichte dürfen nicht nur als monologes Produkt der entsprechenden Seherinnen gelesen werden, in ihnen kommen auch die Ängste und Hoffnungen der anwesenden Gläubigen zum Ausdruck. Der dialektische Bezug bringt letztlich „Narrative und Bilder [hervor], [die] Ängste nicht nur effektiv ausdrückten, sondern sie dabei auch generierten und bewältigten“.⁵²

Die Semantik der Bericht ist dabei häufig stark apokalyptisch geprägt.⁵³ Neben generellen Ängsten wie Hunger, Krankheit und Tod äußern die Visionen der frühen 1950er Jahre wiederholt die Furcht vor einem unmittelbar bevorstehenden Krieg. Für

50 Zitiert nach ebd., S. 403/404.

51 Vgl. Scheer, *Angstkultur* (Anm. 46); dies., *Rosenkranz* (Anm. 46). Im Anschluss an Scheers Untersuchung unternimmt O’Sullivan, *West German Miracles* (Anm. 46) den nicht immer überzeugenden Versuch, die katholische Angstkultur nach 1945 über die eigentliche Kriegsangst hinaus zu denken. Ein grundlegendes Verständnis deutscher Angstkultur nach 1945 bietet weiterhin: Michael Geyer, *Der Kalte Krieg, die Deutschen und die Angst. Die westdeutsche Opposition gegen Wiederbewaffnung und Kernwaffen*, in: Klaus Naumann (Hg.), *Nachkrieg in Deutschland*, Hamburg 2001, S. 267–318.

52 Scheer, *Angstkultur* (Anm. 46), S. 329.

53 Zum Gebrauch apokalyptischer Semantik im katholischen Raum, insbesondere in Marienerscheinungen, vgl. ferner Michael N. Ebertz, *Heilige Reste und ihr Eigensinn. Protestantische und Katholische Apokalyptiker*, in: ders./Reinhold Zwick (Hg.), *Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik*, Freiburg/Basel/Wien 1999, S. 120–149; Sandra Zimdars-Swartz/Paul F. Zimdars-Swartz, *Apocalypticism in Modern Western Europe*, in: Stephen J. Stein (Hg.), *The Encyclopedia*

die USA konnte dies beispielhaft an der Marienerscheinung in Necedah dargestellt werden. In Deutschland sind die Ereignisse im oberfränkischen Ort Heroldsbach ein gutes Beispiel für die kriegerische Apokalyptik der Marienerscheinungen.⁵⁴ Dort behaupteten seit 1949 mehrere junge Mädchen, ihnen erscheine die Muttergottes. Die Visionen errangen schnell mediale Aufmerksamkeit und auch die Zahl der Besucher stieg rasch. Obwohl das Themenspektrum der Heroldsbacher Marienerscheinungen nachweislich sehr vielschichtig war, dominierten Vorstellungen von einem zukünftigen Krieg die Berichte. Die Furcht war meist verknüpft mit der Aufforderung zu Buße und Umkehr. So antwortete eine der Seherinnen auf die Frage, was Maria ihr gesagt habe: „Wenn die Leute meinen Wunsch nicht erfüllen, wird viel Blut fließen. [...] Dann werden die Russen kommen und euch erschlagen.“⁵⁵

Entscheidend für die vorliegende Untersuchung ist dabei die Feststellung, dass früher gemachte Erfahrungen wesentlich die Vorstellungen vom Krieg beeinflussen.⁵⁶ So waren Visionsberichte in Deutschland wesentlich geprägt von den noch frischen Erlebnissen des Zweiten Weltkriegs, vor allem von nächtlichen Bombenangriffen, Wohnungsnot und Hunger. Einen besonderen Stellenwert nahm die Angst vor dem Kommunismus ein, wie sie beispielhaft in den sogenannten „Russenvisionen“ der Marienerscheinungen von Heroldsbach in Erscheinung trat. In den USA waren dagegen aufgrund der Erfahrungen von Hiroshima und Nagasaki die Mehrzahl der Visionen bereits Ende der 1940er Jahre mit Vorstellungen von einem drohenden Atomkrieg durchsetzt. So wurde die Warnung der Seherin Mary Ann Van Hoof, eine „schwarze Wolke“ werde sich über Amerika legen, von ihren Anhängern als die Ankündigung eines Atomkrieges verstanden.⁵⁷ Sie kleideten ihre eigene Angst folglich in Worte und Vorstellungen, die sie in ihrem unmittelbaren kulturellen Umfeld wahrnahmen und die Paul Boyer als „atomare Angst“ kennzeichnete.⁵⁸

Allerdings ist die Einsicht, persönliche Erfahrungen prägten die Kriegsvorstellungen von Visionsberichten auf entscheidende Weise, nur eingeschränkt gültig. Denn auch in Deutschland lassen sich schon Anfang der 1950er Jahre, beispielsweise von den Anhängern des Heroldsbacher Marienkultes, Äußerungen finden, die die Mahnungen Marias als Warnung vor einem Atomkrieg verstanden wissen wollten. Entscheidend dürften in diesem Zusammenhang die Marienerscheinung von Fatima und ihre starke Rezeption im katholischen Raum gewesen sein.⁵⁹ Die Visionen in dem portugiesischen Dorf hatten zwar bereits 1917 stattgefunden, doch die Geheim-

of Apocalypticism. V. 3: Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age, New York 2003, S. 265–292.

54 Vgl. Scheer, *Angstkultur* (Anm. 46), S. 323 und 333/334; dies., *Rosenkranz* (Anm. 46), S. 207–244 und 384–394.

55 Zitiert nach Scheer, *Angstkultur* (Anm. 46), S. 334.

56 Vgl. ebd., S. 335/336.

57 Vgl. Kselman/Avella (Anm. 46), S. 418.

58 Paul Boyer, *By the Bomb's Early Light. American Thought and Culture at the Dawn of the Atomic Age*, New York 1985, S. 275. Zitiert nach Scheer, *Angstkultur* (Anm. 46), S. 336.

59 Vgl. Zimdars-Swartz/Zimdars-Swartz (Anm. 53), S. 280–283.

haltung eines Teils der Prophezeiung, des sogenannten „Dritten Geheimnisses“, machte die Marienerscheinung zunehmend zu einem weltweiten Faszinosum. Da das „Zweite Geheimnis“ angeblich den Zweiten Weltkrieg vorhergesagt hatte, wurde der dritte Teil mit einem endzeitlichen und mit Atomwaffen geführten Kampf in Verbindung gebracht. Einer der am weitesten rezipierten Texte hierzu erschien in der deutschen Wochenzeitschrift „Neues Europa“. Darin behauptete der Journalist Louis Emerich, die Verhandlungen zu einem Atomwaffensperrvertrag seien 1963 nur deshalb erfolgreich gewesen, weil der Vatikan den anwesenden Vertretern das „Dritte Geheimnis“ offenbart habe.

Weltweit hatte die Angst vor einem unmittelbar bevorstehenden Atomkrieg allerdings seit dem Ende des Koreakrieges 1953 und der Verfestigung der Frontstellung merklich abgenommen. In der Folge verebte auch die Welle der Marienerscheinungen im katholischen Raum. Sie erwiesen sich für den Untersuchungszeitraum 1945 bis 1965 als diejenigen katholischen Sprechakte, in denen am häufigsten Bilder und Vorstellungen von einem atomaren Krieg ihren Ausdruck fanden. Darüber hinaus lässt sich apokalyptische Atomkriegssemantik, wenn auch in viel begrenzterem Umfang, bisweilen in anderen als „religiös“ wahrgenommenen Riten wie Wallfahrten und Andachten nachweisen. Beispielsweise warnte der Paderborner Erzbischof Lorenz Jaeger in seiner Predigt anlässlich einer Friedensandacht auf dem Deutschen Katholikentag 1958 in Berlin vor „hysterischer Angst“ und der „Gewalt moderner Erfindungen“.⁶⁰ Im Vergleich zu den Bildern der untersuchten Marienerscheinungen sind diese Formulierungen allerdings wiederum sehr nüchtern. Es liegt daher die Vermutung nahe, dass es einen Zusammenhang zwischen der emotionalen Aufladung „religiöser“ Sprechakte und dem Umgang mit dem Thema Atomkrieg gibt.

Schlussfolgerungen

An erster Stelle hob die vorliegende Untersuchung die weitgehend bilderlose Nüchternheit hervor, mit der das Gros der Katholiken in den USA und der Bundesrepublik Deutschland die Gefahren des Kalten Krieges und die Bedrohung durch das atomare Wettrüsten zum Ausdruck brachte. Das hatte verschiedene Gründe. So befürworteten große Teile der Kirchenhierarchie und viele politisch konservative Moraltheologen, nukleare Waffen zur staatlichen Selbstverteidigung begrenzt einzusetzen. Eine solche Rechtfertigung musste konsequenterweise weitgehend auf apokalyptische Bilder eines Atomkriegs verzichten. Stattdessen wurden die Anwendbarkeit und der kontrollierte Einsatz von Kernwaffen mit technisch-wissenschaftlichen und philosophisch-juristischen Argumentationen untermauert. Die katholischen Unterstützer griffen dazu einerseits auf die Erkenntnisse namhafter Wissenschaft-

60 Vgl. Festpredigt von Erzbischof Lorenz Jaeger, in: Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Hg.), 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.

ler wie Max Planck zurück und stützten sich andererseits auf die Begründungen von Politikern und Militärs, deren Haltung sie durch ihre Unterstützung wiederum moralisch zu legitimieren versuchten.

Aber auch katholische Gegner eines nuklearen Militärschlags verzichteten größtenteils auf endzeitliche und drastische Beschreibungen eines möglichen Atomkrieges. Der Grund hierfür dürfte in der Tatsache zu suchen sein, dass sich die Kritik an Kernwaffen häufig in einen tiefergehenden katholischen Gegendiskurs einschrieb, der sich grundlegend mit der Verfasstheit der katholischen Kirche auseinandersetzte. Um mit ihrer Kritik ernstgenommen zu werden, mussten die Kirchenkritiker auf jeglichen Verdacht von Hysterie verzichten. Stattdessen lehnten sie sich im Fall der Atomwaffen an die Argumente anderer Gegner wie Sozialdemokraten und Protestanten an. Gerade die Anleihe an den protestantischen Gewissensdiskurs nahm in den Auseinandersetzungen um die Atombombe eine prominente Stellung ein. Konsequenterweise führte die Entscheidung des Zweiten Vatikanischen Konzils, individuellen Gewissensentscheidungen generell eine wichtigere Rolle im katholischen Diskurs einzuräumen, wenn nicht zu einer Verurteilung, so doch zu einer grundlegenden Distanzierung der katholischen Kirche von nuklearer Bewaffnung.

Trotz des nüchternen Umgangs der Kirchenhierarchie und katholischer Intellektueller mit der atomaren Gefahr lassen einzelne Äußerungen in der Debatte das darunterliegende Bilderpotential erahnen. Denn sowohl Gustav Gundlachs moralisierende Endzeitrhetorik als auch der Rückgriff katholischer Atomwaffengegner auf Massenmordsemantik verweisen auf vorhandene Ängste und versuchen sie zu ihren Gunsten zu nutzen. Gelungen ist dies in den beiden genannten Fällen nur begrenzt, wohl auch, da die große Angst vor dem Kalten Krieg mit dem Ende des Koreakonflikts 1953 bereits abgeflaut war. Sie war im katholischen Raum vor allem in einer außergewöhnlich hohen Zahl an Marienerscheinungen zum Ausdruck gekommen. Wie an den Beispielen von Heroldsbach und Necedah belegt werden konnte, brachten die Visionsberichte häufig die Angst der Gläubigen vor einem bevorstehenden Krieg zum Ausdruck. Die verwendeten Bilder waren dabei wesentlich, aber nicht ausschließlich, von den Erfahrungen geprägt, welche die Seherinnen und Besucher zuvor gemacht hatten. In Heroldsbach überwog entsprechend die Angst vor einer russischen Invasion, die mit den Schrecken des gerade überstandenen Zweiten Weltkriegs verknüpft wurde, während in den USA bereits früh Vorstellungen von einem Atomkrieg die Runde machten.

Die Marienerscheinungen des frühen Kalten Krieges kanalisiert jedoch nicht nur die Furcht der Gläubigen. Ihr Boom während der Jahre 1949 bis 1953 kann zugleich als Kritik an dem zuvor skizzierten rationalisierten Umgang der Kirchenhierarchie mit den Gefahren eines Atomkrieges verstanden werden. Zusammen mit der Einsicht, dass religiöse Großorganisationen wie die katholische Kirche einem gewissen Rationalitätsdruck unterliegen, um sich in modernen Gesellschaften verständlich machen zu können, erzeugt diese Kritik ein unauflösbares Spannungsverhältnis. Denn einerseits glaubten sich sowohl katholische Befürworter als auch Kritiker der Atombombe nur durch ihre nüchternen, wissenschaftlich-technischen

Argumentationen in der breiten Öffentlichkeit Gehör verschaffen zu können. Gleichzeitig tat die katholische Gemeinschaft gut daran, das emotionale Bedürfnis vieler Gläubiger nach Angstbewältigung, das sich in den Marienerscheinungen Bahn brach, ernstzunehmen. Denn nur die Einbettung dieser Bewegungen in den gesamt-kirchlichen Kontext konnte verhindern, dass sich die Gläubigen in ihrem Bedürfnis allein gelassen fühlten und sich von der Kirche abwendeten. Selbst die Kehrtwende der katholischen Kirche in der Frage atomarer Bewaffnung seit Ende der 1950er Jahre konnte dieses Dilemma nicht gänzlich auflösen, wie sich an der Atomwaffendebatten der frühen 1980er Jahre zeigen lässt.⁶¹

61 Vgl. Daniel Gerster, „Das süße Gift des Pazifismus“? Die westdeutschen Katholiken und das Ringen um ein neues Friedensdenken, 1979–1983, in: *Militärhistorische Zeitschrift* 69,2 (2010), S. 275–294. Zur Emotionalisierung der Friedensbewegung in den 1980er Jahren vgl. Holger Nehring, *Sicherheitstherapien. Religiöse und moralische Semantiken des Friedens in den britischen und deutschen Protesten gegen Atomwaffen, 1957–1983*, in: *Stadtland* (Anm. 48), S. 231–254.