

bitteren Maßnahmen von kirchlicher Seite nur aus Not, nicht etwa mit nationalem Hochgefühl, vorgenommen werden.«

Es wird nach dem Vorliegen dieses Bandes nicht mehr so leicht möglich sein, die Behauptung aufrechtzuerhalten, die deutschen Bischöfe hätten bei ihren Verlautbarungen mehr die Verschonung der Kirche und ihrer Anhänger als die Verteidigung der Menschenrechte aller im Sinn gehabt. Eindrucksvollster Beleg für ihren Mut zum Zeugnis ist ihr gemeinsamer Hirtenbrief vom 19. August 1943 über die Zehn Gebote. Sowohl der erste, von dem Kölner Erzbischof Frings eingereichte Entwurf wie die zweite, von Kardinal Faulhaber bearbeitete Fassung wie der schließlich beschlossene Text sind abgedruckt. Man erfährt, daß Kardinal Bertram, unterstützt von Bischof Buchberger, von einem so deutlichen und gefährlichen Schritt nichts wissen wollte, sich aber schließlich der Mehrheitsmeinung fügte. Der Hirtenbrief wurde am 12. 9. 1943 von den Kanzeln verlesen. Es heißt darin: »Tötung ist in sich schlecht, auch wenn sie angeblich im Interesse des Gemeinwohls verübt würde: an schuld- und wehrlosen Geistesschwachen und Kranken, an unheilbar Siechen und tödlich Verletzten, an erblich Belasteten und lebensuntüchtigen Neugeborenen, an unschuldigen Geiseln und entwaffneten Kriegs- oder Strafgefangenen, an Menschen fremder Rassen und Abstammung. Auch die Obrigkeit kann und darf nur wirklich todeswürdige Verbrechen mit dem Tode bestrafen . . . Das Gemeinwohl darf nur mit sittlich erlaubten Mitteln angestrebt werden.«

Bischofsamt im »Dritten Reich«

In memoriam P. Ludwig Volk SJ

Von Heinz Hürten

Der soeben erschienene abschließende Band des großen Editionswerkes »Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933 bis 1945«, den der am 4. Dezember 1984 allzufrüh verstorbene Ludwig Volk wenige Tage vor seinem Tode fertiggestellt hat, enthält Aktenstücke aus der letzten Kriegszeit und den ersten Monaten der Besatzungsherrschaft. Er gibt damit auch Einblick in die von der katholischen Zeitgeschichtsforschung noch wenig behandelte Phase des Umbruchs nach dem Ende des »Dritten Reichs«, die von den Bischöfen Neuorientierung und Wegweisung für die Zukunft ebenso verlangte wie kritischen Rückblick auf die überstandene Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft.

Die in diesem Zusammenhang erstmals bekannt werdenden oder dem Vergessen entrissenen Äußerungen deutscher Oberhirten verdienen in der Gegenwart um so größere Aufmerksamkeit, da der Topos vom »Versagen« der Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus eine gängige Münze geworden und durch ständige Wiederholung drauf und dran ist, als Ausdruck einer kritisch gesicherten Einsicht zu gelten – obwohl gerade dafür noch die entscheidenden Kriterien fehlen und jede diesbezügliche Behauptung im bejahenden wie im verneinenden Sinne willkürlich ist. Denn wo Versagen konstatiert werden soll, muß zuvor zweifelsfrei gemacht werden, was das Gesollte und Geschuldete ist. Was aber war die vorrangige Aufgabe der Kirche im

nationalsozialistischen Deutschland: Formation politischen Widerstands, rücksichtsloser Protest gegen alles Unrecht, Hilfe für Verfolgte, Unbeirrbarkeit im Lobe Gottes, in Predigt und Sakramentenspendung oder schweigendes Leiden, wenn schon nicht alles zur gleichen Zeit zu verwirklichen war und die Verwirklichung des einen die Verwirklichung des anderen unmöglich gemacht hätte?

Wir wissen seit einiger Zeit, daß die Bischöfe in dieser Frage nicht einig waren. Kardinal Bertram, der sich dafür entschieden hatte, der Funktionsfähigkeit der Seelsorge den obersten Rang einzuräumen, damit die Gläubigen in Leben und Tod nicht ohne Priester blieben, fand damit nicht die Zustimmung seines Berliner Suffragans, des späteren Kardinals Preysing, der andere Wege gehen wollte.¹ Die Feststellung, was die Kirche hätte tun sollen und worin sie darum vielleicht schuldig geworden ist, steht nicht im Belieben des Betrachters. Die Antwort auf diese Frage kann, da sie eine theologische ist, nur von der Kirche selbst kommen, weil sie allein Recht und Möglichkeit hat, ihren Auftrag zu definieren. Diese Antwort steht im Grunde noch aus, und sie kann nicht ersetzt werden durch die nachträglichen Vorstellungen, wie man sich die Kirche damals gewünscht hätte, damit sie heute in unseren Augen und in den Augen der Öffentlichkeit glanzvoller dastünde.

Weil dieser Komplex theologischer Natur ist, kann er nicht mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft behandelt werden, und darum vermögen auch die uns durch die letzte Arbeit von P. Volk neu zugänglich gewordenen Quellen nicht, diese Frage zu entscheiden. Sie lassen jedoch – und darin beruht ihr Wert für unsere Fragestellung – besser als zuvor erkennen, nach welchen Kriterien die Bischöfe ihr Handeln bestimmt haben, was sie für unabweisbare Pflicht hielten und was nicht. Damit werden Maßstäbe sichtbar, mit denen ihr individuelles Verhalten moralisch beurteilen mag, wer den Beruf dazu fühlt. Für den Historiker ist etwas anderes wichtig: die Erkenntnis des intellektuellen Horizonts, in dem sich für die Bischöfe die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus vollzog.

Es handelt sich nur um einige wenige Stücke, denen wir derartige Einsichten verdanken. Die gewichtigsten sind eine pastorale Weisung des Trierer Bischofs Bornewasser vom 25. April 1945, Hirtenbriefe des Freiburger Erzbischofs Gröber vom 8. Mai und 21. September, ein Hirtenwort des Kölner Erzbischofs Frings vom 27. Mai und seine Denkschrift vom 2. August, das gemeinsame Hirtenwort der westdeutschen Bischöfe vom 5. Juni und das der Fuldaer Bischofskonferenz vom 23. August 1945 mit seinen Entwürfen.² Mit Ausnahme der Verlautbarungen der beiden Bischofskonferenzen sind es Schreiben, die lediglich von einem einzelnen Bischof verantwortet wurden. Trotzdem wird man in vielen der hier gemachten Aussagen gemeinsame Ansichten des deutschen Episkopats vermuten dürfen, denn sie wurden offensichtlich von ihren Urhebern in der Gewißheit konzipiert, mit solchen Auffassungen nicht

1 Vgl. etwa Walter Adolph, *Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf*, bearb. von Ulrich v. Hehl (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A Bd. 28). Mainz 1979, S. 219 u. ö.

2 In der Reihenfolge der obigen Aufzählung sind diese Stücke als Nr. 972, 976 und 1044, 983 und 1020, 988, 1030 II b mit 1028 I und II in Ludwig Volk (Bearb.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945*. Bd. VI: 1943-1945 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A Bd. 38), Mainz 1985 enthalten. Sie werden im folgenden lediglich mit diesen Nummern zitiert.

persönliche Meinungen, sondern allgemein geltende Gesichtspunkte zu formulieren.

Dem heutigen Leser fällt in diesen Quellen die selbstverständliche Identifikation der Bischöfe mit ihrer Nation auf. Sie empfanden sich nicht als Sieger, sondern als Geschlagene. Die Verfolgung der Kirche durch die Nationalsozialisten hatte sie offenbar nicht dazu geführt, die Niederlage des eigenen Landes als Sieg der eigenen Sache zu betrachten. So wenig die Alliierten damals bereit waren, unter den Deutschen große Unterschiede zu machen, so wenig sahen sich die Bischöfe als die Überlegenen in einem »Weltbürgerkrieg«, in dem es einen Kampf der guten Mächte gegen das nationalsozialistische Deutschland gegeben hätte. Die Militärregierung, in deren Herrschaft sich der Wandel der Dinge manifestierte, war nicht die Vertretung einer verbündeten Macht, sondern neue Obrigkeit, der man unterworfen war, und so stellte sie sich auch den Bischöfen gegenüber dar. Der Trierer Bischof Bornewasser mahnte am 25. April 1945 seine Priester, den Anordnungen der neuen Herren »entsprechend den Worten des hl. Paulus« nachzukommen »und im notwendigen Verkehr die gebotene Höflichkeit zu beachten unter Wahrung der Mannes- und priesterlichen Würde«. Er wies seine Priester weiter an, alles zu unterlassen, was die Kirche als triumphierende hätte erscheinen lassen können, indem er »ein hämisches, beleidigendes, des Priesters unwürdiges Eingehen« auf den Nationalsozialismus verbot. Nicht posthume Überhebung über das zusammengebrochene System und Gefühle des Triumphs schienen ihm nunmehr für die Kirche geboten, sondern Solidarität mit den Geschlagenen. »Wir bilden mit unserem katholischen Volke eine wahre Volksgemeinschaft, die ihre Wurzeln hat in der gleichen inneren Gesinnung und getragen wird von einer wahren, selbstlosen, auf der Gottesliebe beruhenden Nächstenliebe. Die priesterliche Nächstenliebe kennt auch die irdische Not der Pfarrkinder und sucht auch in dieser Beziehung zu helfen, wo immer sie helfen kann.«³ Solidarität mit der geschlagenen Nation und nicht das Selbstbewußtsein, durch den historischen Ablauf bestätigt worden zu sein, war es auch, welche die Bischöfe Westdeutschlands in ihrem Hirtenbrief von ihrem ersten Treffen in der Nachkriegszeit den »christlichen Soldaten« einen Dank aussprechen ließ, »jenen, die in gutem Glauben, das Rechte zu tun, ihr Leben eingesetzt haben für Volk und Vaterland und auch im Kriegsgetümmel Herz und Hand rein bewahrt haben von Haß, Plünderung und unrechter Gewalttat.«⁴ Kennzeichnend für die Beurteilung der Situation im Sommer 1945 durch den Episkopat erscheint schließlich die kurze Aufzeichnung, wie sie der Kölner Erzbischof Joseph Frings für seine Eröffnungsrede bei der Fuldaer Bischofskonferenz machte. Unter der Überschrift »Zur allgemeinen Lage« steht an erster Stelle: »a) Zusammenbruch Deutschlands. Müßten nicht Deutsche sein, wenn uns das nicht nahegehen sollte.« Erst an zweiter Stelle folgt die Feststellung: »b) Kirche in Deutschland von schwerer Bedrohung befreit.«⁵

Aus der Solidarität mit der Nation ergab sich zwangsläufig das, was die Stuttgarter Erklärung der Evangelischen Kirche in Deutschland⁶ später mit einem glücklichen

3 Alle voranstehenden Zitate aus Nr. 972.

4 Nr. 988.

5 Nr. 1029 der in Anm. 2 genannten Edition.

6 Vgl. hierzu jetzt Martin Greschat (Hrsg.), Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945. München 1982.

Ausdruck die »Solidarität der Schuld« genannt hat. In dem Hirtenbrief, den Erzbischof Gröber am 8. Mai 1945 veröffentlichte,⁷ ist immer wieder von »unserer Schuld« die Rede, wenn Schuld des ganzen deutschen Volkes gemeint ist. »Ach Gott, wieviel Übles haben wir damit (scil. mit dem Satz, daß gut sei, was dem Volke nützt) in den vergangenen 13 Jahren auf unser Schuldkonto gehäuft! Wie schmerzt es mich, in der Öffentlichkeit davon zu reden, und wie beeile ich mich, meine Gedanken und Blicke davon schleunigst abzuwenden, um die Scham und die Schande meines eigenen Volkes nicht mehr zu sehen! Leider ist es nach den Enthüllungen durch den verlorenen Krieg nicht mehr möglich, sie vor dem alles durchdringenden Licht der Sonne und dem Auge der uns entsetzt verurteilenden Welt zu verdecken.« In anderem Zusammenhang heißt es wenig später: »Es fällt unseren Besiegern leider nicht mehr schwer, unsere Schande dokumentarisch und photographisch in fast ganz Europa nachzuweisen.« Damit wollte Gröber keineswegs die These von der Kollektivschuld übernehmen, wie differenzierende Bemerkungen deutlich werden lassen. Aber er sah Schmach und Schande als die des eigenen Volkes an, dem er sich zugehörig wußte, nicht als die einer begrenzten Gruppe, von der er sich so weit hätte distanzieren können, daß deren Schmach und Schande ihn nicht mehr betroffen hätte.

Solche Identifikation mit dem deutschen Volk auch in seiner Niederlage war selbstverständlich und zwangsläufig, weil die Bischöfe in den vorangegangenen Jahren niemals einen Schritt getan hatten, der dem heutigen Bewußtsein naheliegt, nämlich dem nationalsozialistischen System die staatsbürgerliche Loyalität aufzukündigen. Sie hatten – wie alle Welt – die Regierung Hitler als rechtmäßige betrachtet, die für ihre im Rahmen des Rechts liegenden Anordnungen Anspruch auf Gehorsam habe. Wo diese Voraussetzung nicht gegeben war, hatten sie, auch wenn dieses Wort damals in Deutschland noch nicht heimisch geworden war, »zivilen Ungehorsam« befohlen, erstmals 1934 mit dem Verbot, sich zur Sterilisierung zu stellen oder andere dafür zu melden, und immer wieder bis in die letzten Zeiten des Regimes hinein, wenn staatliche Vorschriften die Seelsorge, insbesondere die an Ausländern, widerrechtlich einschränkten. Diese Konfliktzone war allerdings verhältnismäßig schmal geblieben, wenn sich auch schon 1934 der Reichsinnenminister über solchen »Ungehorsam gegenüber einem Reichsgesetz« beschwert hatte.⁸ Die eigentlichen und schlimmsten Exzesse des Regimes waren nicht durch Gesetze und Vorschriften erfolgt, noch weniger durch solche, die sich an die Vertreter der Kirche richteten und von ihnen Gehorsam verlangten. Hier hat die Kirche durch Äußerungen einzelner Bischöfe und durch gemeinsame Hirtenbriefe des Episkopats, am deutlichsten durch das Hirtenwort über den Dekalog vom 19. August 1943,⁹ in Erinnerung gerufen, was die kirchliche Lehre verbot, und an die Gewissen der Gläubigen appelliert. Aber die Kirche hatte prinzipiell keinen Zweifel daran aufkommen lassen, daß der Christ rechtmäßig ergangene Gebote der Regierung befolgen müsse. Die Frage, ob denn nicht auch dieser staatsbürgerliche Gehorsam im Rahmen des Rechts und der Moral

7 Nr. 976.

8 Vgl. Bernhard Stasiewski (Bearb.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945. Bd. I: 1933-1934 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A Bd. 3). Mainz 1968. Nr. 129.

9 Nr. 872/II der in Anm. 2 genannten Edition.

ein Instrument zur Stabilisierung und zur Herrschaftspraxis eines zutiefst ungerechten Systems sei und darum als mehr oder weniger mittelbare Mitwirkung zum Bösen unsittlich, ja geradezu unerlaubt werde, ist, nach allem, was wir wissen, in dieser Allgemeinheit damals kaum je artikuliert worden. In einer Denkschrift, die der Historiker und Publizist Karl Thieme 1935 auf dem Wege über die Auslandspresse an die Bischöfe richtete, wurde allerdings einmal die Frage formuliert, »was ist eigentlich unsere Christenpflicht gegenüber einem antichristlichen Staat, vielmehr gegenüber einer antichristlichen Weltanschauungs- – sprich: Religionsbewegung –, die unseren deutschen Staat erobert hat, aushöhlt, untergräbt, schändet und entwürdigt, die ihn zum Werkzeug des Antichrists mißbraucht, wie noch nie ein Staat (außer dem bolschewistischen, der sich wenigstens offen dazu bekennt) antichristlich mißbraucht worden ist, solange die Welt steht?«¹⁰ Aber auch hier war der Verfasser wohl kaum der Meinung, daß die Bischöfe zivilen Ungehorsam gegenüber allen staatlichen Vorschriften proklamieren sollten, was auf nichts anderes hinausgelaufen wäre als auf eine Leugnung der Ordnungsaufgabe auch dieses Staates und die Verkündung des allgemeinen Chaos. Auf ihrer Konferenz vom Januar 1937 hatten die Bischöfe, anscheinend ohne Kontroverse, in einem Referat des Münchner Erzbischofs Faulhaber die These vernommen, daß der nach dem 4. Gebot dem Staat geschuldete Gehorsam nicht von der Partei in Anspruch genommen werden könne.¹¹ Der Speyrer Bischof Ludwig Sebastian hatte sich damals notiert, die Bischöfe könnten »nicht ohne weiteres gelten lassen, daß eine parteiliche Diktatur von Gott« ihre Autorität beziehe.¹² Hier war im Umriß deutlich geworden, daß der Staat, wie ihn die überkommene Naturrechts- und Morallehre begriffen, nicht mehr oder nicht mehr vollständig in dem wiederzufinden war, was sich den Zeitgenossen in der Totalität des »Dritten Reichs« darstellte. Aber daraus hatten die Bischöfe keine Konsequenzen abgeleitet, die den staatsbürgerlichen Gehorsam in Frage gestellt hätten. Zur selben Zeit hatte der Kölner Kardinal Karl Joseph Schulte die Möglichkeiten einer Abwehr des gegen die Kirche geführten Kampfes erwogen, und er war zum Schluß gekommen, daß diese nur dann mit Aussicht auf Erfolg geführt werden könne, wenn sie dem Gegner »vom Standpunkt der allgemeinen Machtpolitik« aus gefährlich würde. Aber hier lag das Problem, weil nämlich nach Schultes Auffassung auch unter solchen Bedingungen das Gewissen des Christen »an seinen staatsbürgerlichen Verpflichtungen unverbrüchlich« festhalte, die generelle Loyalitätspflicht dem Staat gegenüber nicht suspendiert sei. Schulte hatte deshalb »Widerstand nur in einer Form« für möglich gehalten, nämlich in der Ablehnung der Gläubigen, an kirchenfeindlichen Maßnahmen aller Art mitzuwirken, und in der Reklamation ihres Anspruchs auf Gewissensfreiheit.¹³ Aus Äußerungen

10 Heinz Hürten (Bearb.), *Deutsche Briefe 1934-1938*. Ein Blatt der katholischen Emigration. Bd. I (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A Bd. 6). Mainz 1969, S. 511.

11 Ludwig Volk (Bearb.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945*. Bd. II: 1935-1945 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A Bd. 26). Mainz 1978. Nr. 602.

12 Ludwig Volk (Bearb.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945*. Bd. IV: 1936-1939 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A Bd. 30). Mainz 1981. Nr. 344/II.

13 Ebd. Nr. 346.

der Bischöfe während der folgenden Zeit läßt sich keine Distanzierung von dieser Linie Schultes erkennen. Kein anderer als der münstersche Bischof Galen hat seine Gläubigen immer wieder gemahnt, sich durch die Untaten des Regimes nicht von der Erfüllung ihrer Pflichten als Staatsbürger abbringen zu lassen. »Wir Christen machen keine Revolution!«¹⁴

Nach Kriegsende sahen sich die Bischöfe nicht dazu veranlaßt, diese Haltung zu revidieren. In seinem Hirtenbrief vom Tage der Kapitulation¹⁵ stellte sich Gröber dem Vorwurf, »wir hätten das vergangene System unter Anwendung von Gewalt abschütteln sollen, und darin bestehe, von anderem abgesehen, unsere allgemeine Schuld, daß wir es nicht tapfer und rechtzeitig unternahmen«. Gröber stellte sich jedoch auf den Standpunkt, daß die Katholiken an eine Revolution nicht hätten denken können, »weil einerseits die Regierung seinerzeit aufgrund einer gültigen Volksabstimmung in die Hände der anderen gekommen war und damit als rechtmäßig galt«, andererseits die Macht des Systems jede Opposition zu zerschmettern vermocht hätte. Wenn Gröber hier auch nicht ausführlich wurde und in den Tatsachen Irrtümern erlegen ist, so läßt sich doch unschwer erkennen, daß er ein Ausbrechen der Katholiken aus ihrer staatsbürgerlichen Loyalität auch im nationalsozialistischen Deutschland für außerhalb des Möglichen gehalten hat. In seinem Hirtenbrief vom September¹⁶ hat er diesen Standpunkt präzisiert und mit vereinfachender Entschiedenheit vom »Urteil unserer Kirche über den Tyrannenmord« gesprochen, »den sie gerade so verbietet, wie den Mord im allgemeinen«. In der Tat war dies ja auch die Auskunft gewesen, die der Kaplan Wehrle dem Major v. Leonrod, einem der Verschwörer vom 20. Juli, gegeben hatte und der dafür zum Tode verurteilt wurde, daß er an dem Fragesteller nicht zum Verräter geworden war. Allerdings mußte es die damaligen Hörer von Gröbers Hirtenbrief vom 8. Mai wohl aufmerken lassen, wenn es am Ende des Abschnitts, der die Ungerechtigkeit der jetzt erhobenen Anklagen darzutun versuchte, fast unvermittelt hieß: »Und doch trifft uns, wenigstens vor Gott, manche Schuld«, eine Schuld, die es nach Gröbers Worten durch geduldige Hinnahme aller Folgen der Niederlage zu sühnen galt. Aber dieses Anerkenntnis wurde nicht präzisiert. Der theologische Horizont, in dem sich Gröbers Darlegungen bewegten, machte es offenbar nicht möglich, das politische Verhalten in der vergangenen Zeit moralisch zu qualifizieren, individuelle Schuld anders als Verstoß gegen einen überlieferten Sittenkodex zu begreifen. Wie Gröber ließen auch andere Bischöfe erkennen, daß sie in diesen Monaten noch nicht zu einem Verständnis der Vergangenheit gelangt waren, das die anerkannten moral-theologischen Prinzipien auf neuartige Weise zu interpretieren ermöglicht hätte.

In einer Denkschrift, die der Paderborner Erzbischof Jaeger im Namen der deutschen Bischöfe an Marschall Montgomery richtete, um dem Vorwurf der Kollektivschuld entgegenzutreten, wird die Verschwörung des 20. Juli mit einer distanzierenden Kühle erwähnt, die vermuten läßt, daß der Erzbischof damals die moralische

14 Heinrich Portmann, Bischof Graf v. Galen spricht! Ein apostolischer Kampf und sein Widerhall. Freiburg i. Br. 1946. S. 57; vgl. dazu auch Rudolf Morsey, Clemens August Kardinal von Galen. In dieser Zeitschrift 5/78, S. 429ff.

15 Nr. 976.

16 Nr. 1044.

Rechtfertigung dieses Unternehmens für problematisch gehalten hat.¹⁷ Der Fehlschlag des Attentats wird herangezogen, um die Aussichtslosigkeit eines politischen Widerstandes darzutun. »Auch wenn sich noch so viele einzelne hätten hinmorden lassen, so wäre daraus nie eine Änderung des Regierungssystems entsprungen.« Der Kölner Erzbischof Joseph Frings, der am 2. August eine Denkschrift¹⁸ mit dem Thema »Über die Schuld des deutschen Volkes« verfaßte, kam, ohne es näher auszuführen, zu keinem anderen Ergebnis: »Gewaltsame Revolution zu machen ist mit der katholischen Auffassung kaum vereinbar. Legale Mittel, eine andere Regierung einzuführen, gab es nicht.« Auf der gleichen Linie lagen seine Ausführungen über die Verpflichtung des Katholiken im Kriege, die er in einem Entwurf für den gemeinsamen Hirtenbrief der deutschen Bischöfe¹⁹ weiter ausführte: »Als der Krieg eröffnet war, blieb unseren Soldaten nichts anderes übrig, als ihrem Fahneid getreu zu kämpfen. Denn wer hätte die Möglichkeit gehabt, sich über Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des Krieges ein sicheres Urteil zu bilden, da niemand Einblick in das voraufgegangene diplomatische Spiel hatte und Deutschland von aller ausländischen Berichterstattung abgeschnitten war? Der Soldat aber ist zum Gehorsam verpflichtet, solange nicht die Ungerechtigkeit der Sache, für die er kämpft, evident ist.« Es ist nicht in unseren Quellen überliefert, welche Stellung der Berliner Bischof Preysing in dieser Frage eingenommen hat, der während des Krieges mit Stauffenberg, Moltke und Letterhaus in Verbindung gewesen ist und in Fulda dafür sorgte, daß solche Passagen aus dem Entwurf von Frings nicht in das gemeinsame Hirtenschreiben des ganzen Episkopats eingingen.²⁰ Öffentlich widersprochen hat er solchen Thesen seiner Amtsbrüder nicht, und diese haben auch nie erwähnt, daß Preysing in dieser Frage eine andere Auffassung gehabt habe. Galt also die Wahrung der staatsbürgerlichen Loyalität dem nationalsozialistischen Regime gegenüber als unverbrüchliche Maxime, die um des Gewissens willen zu beachten war, dann konnten Bischöfe und Gläubige sich von dem Vorwurf befreit sehen, schuldhaft die gewaltsame Beseitigung des Regimes versäumt zu haben, und sie gewannen damit größere Sicherheit in der Abwehr der These von der Kollektivschuld, gegen die mit allen zu Gebote stehenden Mitteln zu Felde zu ziehen im Sommer 1945 eine der wichtigsten politischen Aufgaben des Episkopats geworden war. Gerade die Tatsache, daß die Bischöfe in der Vergangenheit sich und ihre Gläubigen als Staatsbürger in die Pflicht des gestürzten Systems genommen betrachtet hatten, gab ihnen Möglichkeit und Verpflichtung zugleich, das Maß der deutschen Schuld zu bedenken und deren Überschätzung zu bekämpfen. Sie haben sich nach dem Umsturz der Normen und der veröffentlichten Meinung, die der Zusammenbruch des nationalsozialistischen Systems auslöste, nicht von der moralischen Position entfernt, von der aus sie in den vorangegangenen Jahren geurteilt und gehandelt hatten. Dies ist ein Indiz für die innere Sicherheit, mit der sie ihre Auffassungen vertraten und die

17 Nr. 1007 der in Anm. 2 genannten Edition. Die scharfe Ablehnung des Attentats vom 20. Juli durch Kardinal Faulhaber bei seiner Vernehmung durch die Gestapo (s. Volk, Faulhaberakten II Nr. 942) kann hier außer Betracht bleiben, da sie unter wesentlich anderen Umständen erfolgt ist als die hier zur Erörterung stehenden Äußerungen nach Kriegsende.

18 Nr. 1020.

19 Nr. 1028/I.

20 Vgl. hierzu Preysings in Anm. 1 zu Nr. 1028/I wiedergegebene Angaben.

durch die politische Veränderung nicht angefochten wurde. Erst in der Folgezeit setzte ein Umdenken ein, das zunächst die Frage des »Tyrannenmords« und der moralischen Bindung an die staatliche Obrigkeit in anderem Licht erscheinen ließ und im weiteren Verlauf dann mehr und mehr das Verhalten der Kirche im »Dritten Reich« als Problem empfand. Zu den uns bekannt gewordenen Reflexionen der deutschen Bischöfe über ihre Aufgabe und Haltung unter dem vergangenen Regime gehören auch zwei, die sich ausführlich mit dem »Schweigen« der Kirche zu den Gewalttaten des Nationalsozialismus auseinandersetzen. In seinem Hirtenbrief vom 21. September²¹ wies Erzbischof Gröber gegen derartige »Anklagen« zunächst darauf hin, daß die Bischöfe über vieles, wie die Judenvernichtung, nur unvollständig und nicht mit hinreichender Zuverlässigkeit unterrichtet gewesen seien, daß sie im Rahmen des Möglichen protestiert und den Verfolgten zu helfen gesucht hätten. Dem Vorwurf, die Bischöfe hätten gleichwohl schärfer vorgehen und jedes Risiko für Freiheit und Leben auf sich nehmen müssen, begegnete er mit einem Argument, das in etwa dem entspricht, was Kardinal Bertram als Richtschnur seines Handelns betrachtete. Gröber meinte, daß die Bischöfe sich an Joh 13,7 hätten orientieren müssen: »Sie werden die Hirten schlagen, damit die Herde zerstiebe.« Nach Gröber hätte es durchaus in der Absicht des Regimes gelegen, die Bischöfe zu beseitigen; dies wäre für die Kirche in Deutschland von verheerenden Folgen gewesen. Man mag hier kritische Zweifel anmelden, ob diese Gedankengänge in der vergangenen Zeit tatsächlich die Haltung Gröbers und seiner Amtsbrüder maßgeblich bestimmt haben; denn unsere Quellen geben darauf keinen Hinweis; andererseits müssen solche Überlegungen nicht notwendig einen schriftlichen Niederschlag gefunden haben, der uns heute dazu Informationen überliefern könnte. Aber auch dann, wenn man die Argumentation Gröbers als nachträgliche Rationalisierung betrachtet, die als Reaktion auf eine Forderung entstand, der man sich früher nicht gegenüber gesehen hatte, wird deutlich, daß für ihn die Funktionsfähigkeit der Kirche, in diesem Falle des kirchlichen Leitungsamtes, so hoch veranschlagt wurde, daß ihr vor anderen kirchlichen Verpflichtungen Priorität eingeräumt wurde.

Gegenüber dem rhetorischen Schwung des Freiburger Erzbischofs, der manche in diesem Zusammenhang auftauchenden Fragen in den Hintergrund treten ließ, war die Aufzeichnung des Kölner Metropoliten vom 2. August²² ungleich eindringlicher formuliert. Sie warf, soweit bis jetzt bekannt ist, als einzige ausdrücklich die Frage auf, was denn die zentrale Aufgabe der Kirche unter dem zusammengebrochenen Regime gewesen sei, und kam zu einer klaren Entscheidung: »Die Kirche ist nicht Kontrollinstanz für den Staat in dem Sinne, daß sie verpflichtet wäre, gegen jedes Unrecht, das die Staatslenker begehen, durch ihre Priester oder Bischöfe öffentliche Verwahrung einzulegen. Wer hätte ihr diesen Auftrag gegeben und wohin sollte das führen?« Frings hat freilich eine Verantwortung der Kirche für die Welt nicht geleugnet, aber er hat versucht, ihre Grenzen zu umreißen, als er fortfuhr: Die Kirche »muß von Rechts wegen protestieren, wenn eines ihrer eigenen Rechte angegriffen wird, z. B. wenn Kirchengut widerrechtlich enteignet wird, und sie hat es getan. Sie wird aus Liebespflicht gehalten sein, für Unschuldige einzutreten, wenn Aussicht besteht, daß sie

21 Nr. 1044.

22 Nr. 1020.

dadurch helfen kann.« Bei dieser Differenzierung in der Pflicht der Kirche zum Widerspruch gegen Unrecht konnte Frings nicht auf allseitige Zustimmung rechnen. In der nationalsozialistischen Zeit war immer wieder die Forderung an Papst und Bischöfe gerichtet worden, daß die Kirche als Hüterin des Naturrechts gegen offenkundiges Unrecht Stellung nehmen müsse. Bischof Galen hatte sich diesen Standpunkt nach langer Gewissensprüfung zu eigen gemacht und einige Amtsbrüder mitgerissen. Aber die Anerkennung einer kirchlichen Verpflichtung, nicht nur ihre eigenen Rechte zu verteidigen, sondern Recht und Freiheit aller Bürger, war noch nicht Allgemeingut geworden. Die von Frings formulierte Unterschiedlichkeit der kirchlichen Pflicht zum Widerspruch hat im praktischen Verhalten der Bischöfe während der letzten Kriegszeit Ausdruck gefunden, als die vielfach katholischen jüdischen »Mischlinge« bedroht waren. Während die vorausgegangenen Maßnahmen gegen die Juden von den Bischöfen ohne formellen Protest hingenommen worden waren, erhob Kardinal Bertram sofort Einspruch, denn es handelte sich um »eine Angelegenheit, die für weite Kreise der von uns [scil. den Bischöfen] pflichtmäßig zu betreuenden Gläubigen« von großer Bedeutung sei, und er erklärte sein Vorgehen ausdrücklich als bischöfliche Amtspflicht: »Wir deutschen Bischöfe können es weder vor Gott noch vor unserem Gewissen, weder vor unserer Volksseele noch vor der Geschichte verantworten, solche Maßnahmen über einen Teil der uns anvertrauten Gläubigen stillschweigend ergehen zu lassen.«²³ Wenn Bertram in der weiteren Verfolgung dieser Angelegenheit gegen die von staatlicher Seite kommende Ablehnung seiner Zuständigkeit für solche Fragen betonte, »daß die Kirche sich das Recht nehme, Vorstellungen zu erheben, wenn Naturrecht und göttliches Recht unbeachtet bleiben oder wenn die Gesetze der Menschlichkeit verletzt würden«,²⁴ so sah er doch in diesen Fällen keine Pflicht zum Protest ohne jede Ausnahme, die er offenbar in der Fürsorge für die den Bischöfen anvertrauten Gläubigen als gegeben ansah. Frings war also nicht allein, wenn er den Gedanken einer generellen Verpflichtung der Kirche, gegen offenes Unrecht zu protestieren, ablehnte. Für ihn lag die Aufgabe der Kirche nicht im Protest, in der Beurteilung des Faktischen, sondern in der Lehre der Norm: »Eigentliche und ursprüngliche Aufgabe der Kirche, die ihr Christus selbst übertragen hat, ist die mutvolle Verkündigung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Hätte die Kirche die Predigt derjenigen Wahrheiten, die dem Nationalsozialismus unbequem waren, hintangestellt, so müßte man sagen, sie hat versagt. In Wirklichkeit hat sie das Gegenteil getan.«²⁵ Nach diesem Verständnis dürfte etwa der Dekalog-Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom 19. August 1943, der wegen der Haltung Bertrams nur in einigen Teilen Deutschlands verlesen werden konnte, von seinen Verfassern als eine der Zeit wie der Aufgabe der Kirche gleichermaßen angemessene Äußerung und nicht als eine aus taktischen Rücksichten in verhüllende Formen gekleideter Protest verstanden worden sein. Für die Auffassung, die Frings formulierte, gab es kein »Schweigen« der Kirche. Sie hatte gesprochen, wo es nach ihrem Verständnis geboten gewesen war.

23 Nr. 908 der in Anm. 2 genannten Edition.

24 Ebd. Nr. 935.

25 Nr. 1020.

Von solchen Kriterien ausgehend, konnten die Bischöfe in ihren Reflexionen nach Kriegsende nicht zu dem Ergebnis gelangen, versagt zu haben. Sie waren vielmehr der Überzeugung, wie es einige Zeit später der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in seinem bekannten Stuttgarter »Schuldbekenntnis« für sich in Anspruch nahm, »lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft« zu haben, »der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat.«²⁶ Aber wenn auch in den Erklärungen der Bischöfe dieses Selbstbewußtsein nicht wie in der Stuttgarter Verlautbarung ergänzt und ausgewogen wird durch das Bekenntnis, »nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt« zu haben, so war für die katholischen Kirchenführer doch die Vergangenheit keineswegs ohne Frage geblieben. Erzbischof Gröber, der so wortreich alle Anwürfe zu widerlegen bemüht war, gestand doch ohne nähere Begründung ein, daß »auch uns, wenigstens vor Gott, manche Schuld« treffe, und Erzbischof Frings schrieb in seinem ersten Hirtenbrief nach Kriegsende: »Auch wir wollen unser Gewissen erforschen, ob wir in allem Gott die Ehre gegeben haben und nach seinen Geboten wandeln.«²⁷ Es dürfte für die geistige Situation des Jahres 1945 aufschlußreich sein, daß Frings und Gröber sowenig wie die Stuttgarter Erklärung der Evangelischen Kirche dazu gelangten, den Punkt zweifelsfrei zu machen, wo sie sich Schuld und Versagen zumaßen, daß nicht präzise beschrieben wird, was an Gesolltem verfehlt wurde, daß nicht Tun oder Unterlassen von konkreten Handlungen beklagt wurden, sondern allein menschliche Unzulänglichkeit, und dies in so allgemeiner Form, wie sie christlicher Bußfertigkeit zu jeder Zeit wohl ansteht. Was die öffentlichen Erklärungen der katholischen Bischöfe, ihre Denkschriften und Eingaben an die Militärregierungen von der bekannten (und in einem ganz anderen Zusammenhang entstandenen) Stuttgarter Schulderklärung der Evangelischen Kirche in Deutschland unterscheidet, ist vor allem ihr Kontext. Die Erklärungen der Bischöfe stehen unverkennbar und vielfach ausdrücklich in der Zielsetzung, die Kollektivschuldthese als moralische Begründung für die dem deutschen Volk auferlegten Belastungen zu erschüttern und Schuldvorwürfe auf ein gerechtes Maß zu reduzieren. Dies mag ein Grund dafür gewesen sein, eine generelle Selbstanklage zu vermeiden. Daß sie in ihrer individualisierenden Betrachtung von Schuld und Bewährung der deutschen Katholiken sich nicht zu selbstgerechter Minimalisierung des Anteils ihrer Gläubigen am Unrecht des vergangenen Systems verleiten ließen, macht die Veränderung deutlich, die der Entwurf des Kölner Erzbischofs Frings für den gemeinsamen Hirtenbrief der Fuldaer Konferenz²⁸ erfuhr.

26 Text der Erklärung jetzt in kritischer Edition bei Greschat S. 102. Konrad Reppen, Kardinal Frings im Rückblick. In: Historisches Jahrbuch 100 (1980), S. 286-317, hat S. 308ff. eine vergleichende Analyse des Stuttgarter »Schuldbekenntnisses« und des Fuldaer Hirtenbriefes vom 23. August 1945 geliefert, die u. a. darauf abhebt, daß die Stuttgarter Formel im Bereich des Religiösen bleibt (und darum die Kirchenführer miteinschließen mußte), während die Fuldaer Erklärung von »Verbrechen« sprach (und darum nicht auf die Bischöfe ausgedehnt werden konnte). Hier auch die zum Verständnis unerläßliche Verdeutlichung von Entstehungsbedingungen und Funktion der Stuttgarter Erklärung im Rahmen der Ökumene. während die Haltung des Papstes Pius XII. und des katholischen Weltepiskopates für eine entsprechende Erklärung der deutschen Bischöfe weder Anlaß noch Grund gab.

Darin war in Weiterführung der von Frings in seiner Denkschrift vom 2. August entwickelten Gedankengänge die Kollektivschuldthese detailliert abgelehnt worden. Dieser Teil ist ausgewechselt worden durch einen Text, den Bischof Preysing in Fulda nach Kenntnisnahme des Entwurfs konzipierte.²⁹ Er sprach dem katholischen Volk und dem Klerus in herzlichen Worten den Dank der Bischöfe für ihre Treue aus, um dann mit um so größerem Gewicht die Klage anzustimmen: »Furchtbares ist in Deutschland schon vor dem Kriege und durch Deutsche während des Krieges in den besetzten Ländern geschehen. Wir wissen und beklagen es zutiefst: viele, viele Deutsche haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und menschliche Würde gleichgültig geblieben; viele, viele leisteten durch ihre Haltung dem Verbrechen Vorschub, viele sind Verbrecher geworden.« Die Bischöfe, so hat man später kritisch angemerkt, haben sich nicht selbst in die Reihe der mit Schuldvorwürfen Belasteten eingereiht. Sie warfen allerdings in ihrem Hirtenbrief niemandem politischen Irrtum oder falsche Situationsanalyse vor, sondern ausschließlich moralisches Versagen, das in seinem Unwert am Tage lag und keiner tiefschürfenden Überlegung bedurfte, um als solches erkannt zu werden. Hier konnten die Bischöfe zu Recht in Anspruch nehmen, nicht betroffen zu sein. Erst neuartige, durch die Erfahrung des nationalsozialistischen Systems ausgelöste theologische Reflexion machte die Haltung der Oberhirten zum Problem, das vor allem von den Späteren empfunden wird.

Erzbischof Frings scheint erkannt zu haben, daß mit der bis heute nicht abgeschlossenen Diskussion über die politische Aufgabe der Bischöfe Grundprobleme des Verhältnisses von Kirche und Welt aufgeworfen wurden, als er die Frage nach der Kompetenz der Kirche zu genereller moralischer Qualifizierung faktischer Staatstätigkeit stellte. Die von Frings damals abgelehnte Hoheit der Kirche zur generellen Kontrolle staatlicher Akte weist jedenfalls in der Konsequenz auf Theokratie, die Erhebung von Papst und Bischöfen zu Richtern über die Welt und die Laien. Der heute wieder um sich greifende Integralismus scheint diese Gefahr nicht zu fürchten, obwohl doch eine Begrenzung der kirchlichen Zuständigkeit in der Beurteilung weltlichen Handelns überhaupt erst die Möglichkeit selbstverantwortlicher Laintätigkeit in der Welt eröffnet. Ernst-Wolfgang Böckenförde, der im Jahre 1961 die innerkatholische Debatte um die Rolle der Bischöfe im »Dritten Reich« mit einem aufsehenerregenden Artikel im »Hochland« eröffnete, hat es damals für angezeigt gehalten, »die Frage nach der Zuständigkeit der Hierarchie in politischen Dingen [...] neu zu überdenken«.³⁰ Während Böckenförde offensichtlich an eine restriktive Interpretation des kirchlichen Wächteramtes in der Politik dachte, scheint in der Gegenwart eine Neigung vorhanden, das Gegenteil zu betonen. Das Unbehagen, das wir angesichts des partiellen »Schweigens« der Kirche oft unreflektiert empfinden, sollte uns nicht vergessen machen, daß ein kirchlicher Einspruch »gegen jedes Unrecht, das die Staatslenker begehen«, das Prinzip eines kirchlichen Leitungsanspruchs impliziert, der keine immanenten Grenzen mehr kennt und praktisch undurchführbar ist.

29 Nr. 1028/II.

30 Ernst Wolfgang Böckenförde. Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. In: »Hochland« 53 (1960/61), S. 239.

Dies anzuerkennen, bedeutet jedoch noch nicht, die Praxis der Bischöfe als die dem nationalsozialistischen Regime wie jedem totalitären System gegenüber einzig angemessene Verhaltensweise zu erklären. Denn es fehlt bis jetzt noch an jeder theologisch schlüssigen und überzeugenden Darlegung, was unter solchen Bedingungen die vorrangige Pflicht der Kirche ist, der sie gegebenenfalls anderes unterzuordnen hat. Es kann auch als historisch gesicherter Befund gelten, daß den Bischöfen die kategoriale Bewältigung des nationalsozialistischen Totalitarismus noch nicht gelungen war, von der aus sich vielleicht ihre Aufgabe anders hätte bestimmen lassen können. Innerhalb des Erfahrungsbereichs der westlichen Welt hatte das nationalsozialistische Regime alle überkommenen Kriterien gesprengt, darum blieben die Reaktionen seiner Gegner regelmäßig unzureichend. Man mag darüber streiten, ob die Bischöfe aus ihrer zunehmenden Erkenntnis von der Eigenart des Regimes die Konsequenz hätten ziehen müssen, es als »Unstaat« zu betrachten, dem keinerlei Gehorsam mehr geschuldet sei. Eines der Flugblätter der »Weißen Rose« hat solche Anschauungen vertreten.³¹ Aber solche Schlußfolgerungen drängten sich den Zeitgenossen offensichtlich nicht auf. Der Dichter Reinhold Schneider, aus dessen kleinen Schriften damals Unzählige Trost und Orientierung schöpften, hat offensichtlich ganz anders von der Pflicht des Christen gedacht, der im Gehorsam eines schuldig gewordenen Herrn steht. In seiner 1941 in Colmar im Elsaß erschienenen Novelle »Die letzte Reise des Kurfürsten Maximilian« behandelte er die Pflicht zum Gehorsam gegenüber einer unrecht handelnden Obrigkeit, und er ließ seinen frommen Kurfürsten Maximilian dem General van Werth, der ihn verlassen hatte, weil er nicht mit seinem Herrn vom

31 Der Text des Flugblattes »Salus publica suprema lex« jetzt bei Christian Petry, Studenten aufs Schaffot. Die Weiße Rose und ihr Scheitern. München 1968, S. 159-161. Hier wurde der damalige deutsche Staat als »die Diktatur des Bösen« bezeichnet, die zu beseitigen »sittliche Pflicht« sei. Konsequenterweise wurde das bestehende politische System Deutschlands ein »Unstaat« genannt, der zum Instrument des Terrors wie der »Zerstörung aller sittlichen und religiösen Werte« geworden sei. Irgendeine Funktion zur Wahrung des Gemeinwohls, die eine Pflicht zum Gehorsam begründen könnte, wurde dem deutschen Staat nicht mehr zuerkannt.

Außerhalb Deutschlands hat bereits sehr viel früher die unter der Leitung des emigrierten P. Friedrich Muckermann SJ stehende Zeitung »Der Deutsche Weg« (Oldenzaal/Niederlande) die moralische Bindung des Christen an den von den Nationalsozialisten beherrschten Staat in Deutschland verneint. In einem Artikel vom 1. März 1936 unter der Überschrift »Der Katholik und die Revolution« wurde dargestellt, daß das generelle Revolutionsverbot der Moralthologie nur »einer rechtmäßigen Obrigkeit gegenüber« gelte. Im anderen Falle hätten die Katholiken »sogar die Pflicht, alles Erdenkliche zu tun, um wieder eine geordnete Staatsgewalt zu schaffen. Ob das mit Waffen geschehen muß, ob ohne Waffen, das ist in solchen Augenblicken eine rein politische Frage. Es haben also dann die Politiker das Wort. Die katholische Moral sagt nur, daß sie gelöst werden muß im Hinblick auf das Gesamtwohl und daß dabei keine verbrecherischen Mittel angewandt werden dürfen.« Diese Auffassung entspricht in etwa der Lehre, die Papst Pius XI. in seiner Enzyklika »Firmisssimam constantiam« vom 28. März 1937 (s. unten) verkündet hat. Problematisch blieb dabei die Frage, welche Mittel als verbrecherische in keinem Falle zur Disposition standen. Der »Deutsche Weg« hat damals auch noch offen gelassen, ob Deutschland unter Hitler »auf dem Boden des Rechtes« stehe. Die Antwort folgte erst später. Nr. 1 vom 7. Januar 1937 vertrat die Ansicht, »daß die gegenwärtige Staatsform, ganz abgesehen von der Frage, auf welch zweifelhaftem Wege sie entstanden ist, wesentlich im Gegensatz zu den unantastbaren Grundgesetzen des Naturrechtes steht«. Nach dem Grundsatz, »daß man in keiner Weise ein System unterstützen darf, das in sich schlecht ist«, lehnte der »Deutsche Weg« nach Kriegsausbruch folgerichtig den Militärdienst ab. (Nr. 46 vom 12. November 1939.)

Kaiser hatte abfallen wollen, sagen: »Du hättest keinen Teil gehabt an meiner Schuld, wenn du mir, dem Schuldigen, treu geblieben wärest; es wird ein jeder an der Treue gemessen, die er in seinem Kreise Gott und seinem Herrn hält.«³² Der Kurfürst Maximilian war nicht mit Hitler zu vergleichen, und der General van Werth nicht mit Stauffenberg, aber der Leser, der sich in den Jahren des Krieges fragte, ob Pflicht und Treue ihn an das Regime Hitlers noch bänden, mußte daraus wohl eher den Hinweis entnehmen, im Rahmen seiner überkommenen Pflichten zu bleiben, als diese aufzukündigen und dem Unheil nach eigener Einsicht zu wehren.

Auf eben dieser Linie lag, was die Bischöfe mehr oder weniger ausdrücklich ihre Gläubigen in der Zeit des Nationalsozialismus zu tun geheißt hatten. Von dieser Position her war es nach Kriegsende möglich, Kollektivschuld zu leugnen und individuelle Untaten anzuklagen, von dort aus ergab sich auch die Sicherheit der Bischöfe, sich nicht zu denen rechnen zu müssen, denen Schuld vorzuwerfen war. Gemessen an den vorherrschenden Kriterien ihrer Zeit war diese Position der Bischöfe unanfechtbar; sie wurde problematisch durch den historischen Wandel des Bewußtseins, das andere Maßstäbe formulierte.

Dieser innerkirchliche Bewußtseinswandel ist bereits während der nationalsozialistischen Zeit auch durch einen Akt päpstlicher Lehrverkündigung signalisiert worden, der sich allerdings nicht auf die Situation in Deutschland bezog und infolgedessen hierzulande anscheinend kaum zur Kenntnis genommen worden ist. Papst Pius XI. hat in seiner Enzyklika »*Firmissimam constantiam*« vom 28. März 1937³³ über die Lage der katholischen Kirche in Mexiko eine Reihe von Grundsätzen über die Pflicht der Bischöfe gegenüber dem politischen Gemeinwesen und über das Recht der Bürger zur Wahrung ihrer natürlichen Freiheiten gegenüber einer tyrannischen Obrigkeit formuliert, die mindestens virtuell über den Horizont hinauswies, in dem die deutschen Bischöfe ihre Orientierung suchten. In diesem Schreiben wurde u. a. ausgeführt, daß die Kirche als eine Gemeinschaft von Menschen die Möglichkeit besitzen müsse, sich in der Gesellschaft frei zu bewegen; aus diesem Grunde könnten es die katholischen Bürger nicht hinnehmen, daß die menschlichen Grundrechte angetastet würden; die Kirche verurteile zwar alle ungerechte Rebellion und Gewalt gegen die bestehende Autorität, aber wenn die Autorität selbst Gerechtigkeit und Wahrheit so sehr verletze, daß sie damit die Grundlagen der Ordnung zerstöre, »dann sei nicht einzusehen, wie man die Bürger tadeln könne, die sich zusammentun, um sich mit erlaubten und geeigneten Mitteln zu schützen und das Vaterland vor denen zu bewahren, welche ihre Herrschaft dazu mißbrauchen, das Gemeinwesen zu vernichten.«³⁴ Damit war das

32 Reinhold Schneider. Nach dem Großen Kriege. Colmar i. E. 1941, S. 48.

33 Acta Apostolicae Sedis 19 (1937) S. 189-199.

34 Die hier frei wiedergegebene Stelle lautet im Original: »... pariterque Ecclesiae, tamquam hominum societati, opus omnino esse, ad vitae usuram atque incrementum, iusta agendi libertate, ipsosque fideles iure gaudere in societate civili vivendi ad rationis conscientiaeque praescripta. Consequens ergo est, ut, quum nativae libertates ordinis religiosi civilisque impugnentur, cives catholici id perferre patique non possint. Attamen horum quoque iurium libertatumque vindicatio, pro diversis rerum adiunctis, magis vel minus opportuna, magis vel minus vehemens esse potest. Vos autem ipsi, Venerabiles Fratres, pluries fideles vestros docuistis, Ecclesiam, etiam cum gravi suo incommodo, pacis atque ordinis faultricem esse, omnemque iniustam rebellionem vel violentiam contra constitutas potestates condemnare.

allgemeine Revolutionsverbot, von dem die deutschen Bischöfe ausgingen, durchbrochen. Wenn auch die jetzt als Möglichkeit entstandene *rebellio iusta* vom Papst sogleich einschränkenden Regeln unterworfen wurde, zu denen nicht zuletzt das Verbot innerlich schlechter Mittel gehörte, war damit der Diskussion über das, was Recht und Pflicht des katholischen Bürgers im nationalsozialistischen Deutschland sein könne, ein weiteres Feld eröffnet, als die Bischöfe annahmen, die sich im Jahre 1945 zu solchen Problemen äußerten. Daß die Bischöfe den Ertrag dieser Enzyklika nicht in ihre Reflexionen über das Verhalten von Kirche und Gläubigen in der NS-Zeit einbrachten, nimmt diesen einiges von ihrer Überzeugungskraft. Sie bedeuteten angesichts dieser päpstlichen Lehre, aber auch angesichts der in der Folgezeit noch wachsenden Kenntnis von den Ungeheuerlichkeiten des untergegangenen Regimes nicht das letzte Wort. Es blieben Fragen möglich, aus deren Diskussion allmählich eine neue Sicht von der moralischen Herausforderung entstand, die das nationalsozialistische System für alle Zeitgenossen bedeutet hatte. Diese Herausforderung heute schärfer als früher zu erfassen, bedeutet freilich noch nicht, auf sie sachlich angemessen reagieren zu können.

Paul

Ein Bericht mit Kommentar (in Auszügen)*

Von Franz Greiner

EINE KATHOLISCHE JUGEND¹

Am 1. und 2. Februar 1942 wurde Pauls Einheit in Mitrovica (Kroatien) verladen. Die Mannschaften hausten während der Fahrt mit Pferden zusammen. Drei Mann, sechs Pferde. In der Mitte des Waggons eine Feuerstelle, die nachts gelöscht sein mußte. Offiziere und Unteroffiziere fuhrten Holzklasse. Die Fahrt ging von der serbisch-kroatischen Grenze durch Ungarn, die Tschechoslowakei, Schlesien bis nach Ostpreußen, dann durch Litauen (Kowno), Wilna, Molodečno, Minsk, Orscha, Smolensk, Wjasma, Gschatzk. Sie dauerte 28 Tage. Die Dauer erklärt sich durch die Notwendigkeit, zweimal täglich ca. 100 Pferde zu tränken.

Als die Stabseinheit die Saveregion verließ, schien der Winter gebrochen. Wohl war überall noch Schnee, aber der Vorfrühling lag in der Luft. Das blieb so bis Minsk, Orscha. Als Paul auf dem Bahnhof von Smolensk Wasser zum Tränken der Pferde

Ceterum apud vos affirmatum quoque est, si quando potestates ipsae iustitiam ac veritatem manifeste impugnent, ita ut vel fundamenta auctoritatis evertant, non videri, cur improbari debeant cives illi, qui in unum coalescant ad tuendos semet ipsos nationemque servandam, licita atque idonea auxilia adhibentes contra eos, qui imperio abutantur ad rem publicam labefactandam.« Ebd. S. 196.

* Mit Rücksicht auf den Datenschutz wurden Eigennamen in den Territorien westlich und östlich der deutsch-deutschen Grenze zum Teil geändert.

1 Vgl. die Berichte in dieser Zeitschrift 2/85, S. 162ff. und 4/85, S. 358ff.