Daniel Gerster

Friedensdialoge im Kalten Krieg

Eine Geschichte der Katholiken in der Bundesrepublik 1957–1983

campus HISTORISCHE STUDIEN

Friedensdialoge im Kalten Krieg

© Campus Verlag GmbH

Campus Historische Studien
Band 65

Herausgegeben von Rebekka Habermas, Heinz-Gerhard Haupt,
Stefan Rebenich, Frank Rexroth und Michael Wildt

Wissenschaftlicher Beirat
Ludolf Kuchenbuch, Jochen Martin, Heide Wunder

Daniel Gerster, Dr. phil., promovierte am Europäischen Hochschulinstitut in Florenz. Seit 2012 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Centrum für Religion und Moderne der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

© Campus Verlag GmbH

Daniel Gerster

Friedensdialoge im Kalten Krieg

Eine Geschichte der Katholiken in der Bundesrepublik 1957–1983

Campus Verlag
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Das Buch ist die überarbeitete Fassung einer Dissertation am
Europäischen Hochschulinstitut Florenz.

Gedruckt mit Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften, Ingelheim am Rhein, der Stiftung *die schwelle* – Beiträge zur Friedensarbeit, von pax christi – Deutsche Sektion und des Europäischen Hochschulinstituts Florenz

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.
ISBN 978-3-593-39737-5

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Copyright © 2012 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main.
Umschlaggestaltung: Guido Klütsch, Köln
Umschlagmotiv: Internationale Pax-Christi-Tagung August 1953 in Altenberg. © KNA-Bild
Druck und Bindung: Beltz Druckpartner, Hemsbach
Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).
Printed in Germany

Dieses Buch ist auch als E-Book erschienen.
www.campus.de

© Campus Verlag GmbH

Inhalt

1. Einleitung 7

1.1 Fragestellung: Umcodierungen, Umstrukturierungen, Grenzverschiebungen 7

1.2 Analytische Rahmenbedingungen: Diskurse, Methoden, Quellen 12

1.3 Forschungsrelevanz: Religion, Politik, Kalter Krieg 22

2. Zögerliche Aufbrüche: Katholiken und die Kontroversen um Atomwaffen, 1957–1965 31

2.1 »Verteidigung allerhöchster Güter«: Öffentliche Zurückhaltung westdeutscher Katholiken ungeachtet moraltheologischer Diskurssetzung 32

2.2 »Katholisches Gewissen«: Kritik an der Atombewaffnung als Bestandteil kirchenkritischer Gegendiskurse 56

2.3 »Christi Frieden im Reich Christi«: Wallfahren für den Frieden statt Protestieren gegen Atomwaffen 76

2.4 »Frieden auf Erden«: Die Transnationalisierung katholischer Friedensdialoge im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils 100

3. Zahlreiche Umbrüche: Friedensdialoge um Vietnamkonflikt, Befreiungstheologie und Terrorismus, 1965–1977 125

3.1 »Testfall für die Glaubwürdigkeit«: Politisierungsschübe westdeutscher katholischer Friedensgruppen durch den Vietnamkrieg? 126

© Campus Verlag GmbH

3.2 »Heilsdenken ignoriert die Belange dieser Welt«: Der Beitrag des Vietnamkriegs zur Transformation der katholischen Studentenschaft 150

3.3 »Entwicklung, der neue Name für Frieden«: Verflechtungen von Diskurswandel und institutioneller Transformation während der »langen sechziger Jahre« 172

3.4 »Dem Terrorismus eine tragfähige Alternative entgegensetzen«: Verhaltene Resonanz der Gewaltfrage im katholischen Raum 194

4. Zaghafte Ausbrüche: Katholisches Friedensengagement und der NATO-Doppelbeschluss, 1977–1983 220

4.1 »Kehrt um – Entrüstet Euch«: Katholiken und ihre Zurückhaltung gegenüber den Protestaktionen der Friedensbewegung 221

4.2 »Verzicht auf Sicherheitsdenken«: Umcodierungen katholischer Friedensvorstellungen während der frühen achtziger Jahre 245

4.3 »Sicherung des Friedens in Freiheit«: Defensiven und Angriffe katholischer Nachrüstungsbefürworter in den Friedensdiskussionen 267

4.4 »Gerechtigkeit schafft Frieden«: Die katholischen Friedensdebatten ab 1983 zwischen Konsenssuche und Pluralisierung 290

5. Fazit 315

Dank 326

Abkürzungen 328

Quellen und Literatur 331

Personen- und Sachregister 367

© Campus Verlag GmbH

1. Einleitung

1.1 Fragestellung: Umcodierungen, Umstrukturierungen, Grenzverschiebungen

»Bringt die Friedenskräfte der katholischen Einheit ins Spiel!«[1] In diesem Appell, den Papst Pius XII. angesichts der Verschärfung des Ost-West-Konflikts 1952 an Mitglieder der katholischen Friedensgruppe Pax Christi richtete, kommen zwei zentrale Konfliktlinien katholischer Debatten um Krieg und Frieden in der Zeit nach 1945 zum Ausdruck. Zum einen fordert der Aufruf alle Katholiken auf, sich in ihren jeweiligen Ländern für den Frieden zu engagieren. Eine solche Aufforderung implizierte nicht nur, sich rege an politischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozessen zu beteiligen, sondern auch, sich in gesellschaftliche Kontroversen und »Friedensdialoge« einzubringen.[2] Zum anderen mahnte Pius XII. in seinem Appell eine einheitliche katholische Haltung an, die sich dem Selbstverständnis des Pontifex entsprechend an der traditionellen Lehre vom Gerechten Krieg und ihrer päpstlichen Auslegung orientieren sollte. Jenseits der inhaltlichen Auseinandersetzung war es folglich von Bedeutung, wie Katholisch-Sein neu definiert wurde und wo sich die Katholiken nach 1945 gesellschaftlich verorteten.

Im vorliegenden Buch untersuche ich detailliert die Teilnahme der westdeutschen Katholiken an den Debatten um Krieg und Frieden während der Jahre 1957 bis 1983 und zeichne dabei Transformationsprozesse auf verschiedenen Ebenen nach.[3] Erstens verfolge ich die inhaltlichen Um-

1 Zitiert nach Lalande/Ter Maat, »Weg des Friedens«, S. 7.

2 Zum christlichen »Dialog«-Begriff und zur »Dialogisierung« christlicher Kommunikation vgl. Kapitel 2.4. Der Begriff »Friedensdialog« bezeichnet die Diskussionen, in denen sich Christen mit Fragen von Krieg und Frieden auseinandergesetzt haben.

3 In Anlehnung an die Bochumer DFG-Forschergruppe 621 »Transformation der Religion in der Moderne« wird »Transformation von Religion« im Folgenden als vielschich-

© Campus Verlag GmbH

codierungen, welche die katholischen Kriegs- und Friedensvorstellungen während des Untersuchungszeitraums durchlaufen haben.[4] Für die christliche Religion stellt Frieden einen fundamentalen Bezugspunkt des eigenen Selbstverständnisses dar, insofern die christliche Botschaft von Anfang an mit der Sehnsucht nach einem friedvollen und friedfertigen Leben verbunden war. Gleichzeitig war im katholischen Raum seit dem 19. Jahrhundert die Lehre vom Gerechten Krieg prädominant, deren wichtigste Intention es war, Krieg und kriegerische Gewalt einzuhegen.[5] In Folge des Ersten Weltkriegs und seiner Gräueltaten gab es unter den Katholiken erste zaghafte Bemühungen, die kriegseinhegende Doktrin durch friedensfördernde Vorstellungen zu ergänzen. Davon zeugen sowohl verschiedene Schriften der Zwischenkriegspäpste als auch die Gründung des Friedensbundes Deutscher Katholiken (FDK) in der Weimarer Republik.[6] Die Nazi-Herrschaft und der Zweite Weltkrieg setzten solchen Vorstößen jedoch zunächst ein Ende.

Mit meiner Untersuchung zum Kalten Krieg schließe ich mich inhaltlich und chronologisch an die Arbeit von Anselm Doering-Manteuffel an, der sich mit der Partizipation westdeutscher Katholiken an den Wiederbewaffnungsdebatten der frühen fünfziger Jahre beschäftigt hat.[7] Von Interesse ist insbesondere, wie sich das nukleare Wettrüsten als essentielles Charakteristikum des Ost-West-Konflikts nach 1945 auf das katholische Kriegs- und Friedensverständnis ausgewirkt hat. Neben der »gefühlten« Bedrohungslage, welche die Auseinandersetzungen in der Bundesrepublik während des Untersuchungszeitraums im Wesentlichen prägte, werden ferner die Diskussionen um »reelle« Konfliktsituation in den Blick genommen. Dazu zählen unter anderem der Vietnamkrieg und die Befreiungsbewegungen in Süd- und Mittelamerika, die während der sechziger

tiger Wandel von Religion verstanden. Semantische Umcodierungen zählen dazu ebenso wie institutionelle Umstrukturierungen und Veränderungen der Eigen- und Fremdwahrnehmung. Vgl. Bösch/Hölscher, »Kirchen im öffentlichen Diskurs«, S. 7–32; Damberg, »Einleitung«, S. 9–35.

4 Unter »Umcodierung« wird die Grenzverschiebung zwischen verschiedenen Diskurscodes, beispielsweise von Religion und Politik, verstanden, vgl. Gabriel, »Moderne«, S. 542.

5 Vgl. dazu jüngst Angenendt, *Toleranz und Gewalt*; Holzem, *Krieg und Christentum*; Stadtland, *Friede auf Erden*; Beck, *Der eigene Gott*. Zur Genese der Lehre vom Gerechten Krieg vgl. Kapitel 2.1.

6 Zu den päpstlichen Friedensinitiativen der Zwischenkriegszeit vgl. Kane, *Just War*, S. 5–6, S. 26–30 und S. 106–111; Seiler, »Maria«, S. 65–78. Zur Gründung des FDK und seiner Geschichte im frühen 20. Jahrhundert vgl. Kapitel 2.3.

7 Vgl. Doering-Manteuffel, *Wiederbewaffnung*.

© Campus Verlag GmbH

Jahre in das Blickfeld gerieten. Darüber hinaus frage ich nach konkreten Schlussfolgerungen, die aus veränderten katholischen Kriegs- und Friedensvorstellungen resultierten. In diesem Zusammenhang gilt es insbesondere, die katholische Entwicklungszusammenarbeit sowie den Umgang mit Kriegsdienstverweigerern und Aussöhnungsinitiativen in den Blick zu nehmen.

Zweitens analysiere ich in meinem Buch, welche grundsätzlichen Umstrukturierungen im katholischen Raum Westdeutschlands für den Zeitraum 1957 bis 1983 zu verzeichnen sind. Der Ausgang des Zweiten Weltkriegs brachte diesbezüglich gravierende Veränderungen mit sich. So befanden sich die westdeutschen Katholiken aufgrund von Grenz- und Bevölkerungsverschiebungen erstmals nicht mehr in einer Minderheitenposition und wurden zudem rasch zu einer wesentlichen Stütze beim politischen und gesellschaftlichen Wiederaufbau. Folge war eine weitverbreitete Perzeption der Kirche als »Siegerin in Trümmern«, die zusätzlich mit der Legende verschmolz, bedeutende Widerstandsmacht gegen das nationalsozialistische Regime gewesen zu sein.[8] Mit dieser Selbsteinschätzung einher ging eine weitreichende Hierarchisierung katholischer Organisationsstrukturen nach 1945. So wurde der Konflikt zwischen »Verbandskatholizismus« und Katholischer Aktion, der während der Zwischenkriegszeit sichtbar zutage getreten war, weitgehend aufgelöst. In der Folge existierten die Verbände zwar eigenständig weiter, ihre große Freiheit wurde aber durch eine enge Anbindung an Gemeinde- und Diözesanstrukturen beschnitten. Sowohl der »kirchliche Triumphalismus« als auch die hierarchische Ausrichtung der Kirchenstrukturen wurden frühzeitig von massiver innerkatholischer Kritik begleitet.[9]

Ich nehme im Folgenden die Auseinandersetzungen um Selbstbild und Beschaffenheit der katholischen Gemeinschaft in der Bundesrepublik Deutschland in den Blick. Untersucht wird, wer als Katholik wann und wo was sagen durfte. Im Zentrum steht zunächst die Frage, welche Selbstbilder sich bei den westdeutschen Katholiken nachweisen lassen, also Vorstellungen darüber, welche Charakteristika Kirche und Katholisch-Sein

8 Zur gesellschaftlichen Stellung der westdeutschen Katholiken vgl. Gauly, *Katholiken*; Bösch, *Adenauer-CDU*; Damberg, »Pluralistische Gesellschaft«, S. 115–121; Gabriel, »Katholiken«, S. 418–430. Zur katholischen Selbstperzeption vgl. Köhler/van Melis, *Siegerin in Trümmern*.

9 Zur Auseinandersetzung zwischen »Verbandskatholizismus« und Katholischer Aktion vgl. Kapitel 2.1. Zur Kirchenkritik vgl. Kapitel 2.2.

© Campus Verlag GmbH

ausmachen. Mit diesem Thema eng verknüpft ist die Analyse der konkreten institutionellen Umstrukturierungen im katholischen Raum, die nachweislich zwischen Verkirchlichungstendenzen und den Bestrebungen nach Demokratisierung und autonomer Selbstbestimmung oszillierten.[10] Beide Fragestellungen werden zwar für die spezifisch westdeutsche Entwicklung beantwortet, angesichts des transnationalen Charakters der katholischen Kirche dürfen jedoch externe Impulse nicht vernachlässigt werden. Dazu gilt es insbesondere, die Einflüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) zu eruieren. Schließlich ist die Interdependenz mit der öffentlichen Wahrnehmung im Blick zu behalten, die während des Untersuchungszeitraums verstärkt zu einer Definitionsmacht des Religiösen wurde.[11]

Drittens und letztens frage ich nach Grenzverschiebungen zwischen den katholisch-religiösen Debattenbeiträgen und den Äußerungen anderer gesellschaftlicher Akteure.[12] Solche Aushandlungsprozesse diskursiver Grenzen korrespondierten häufig mit den geschilderten generellen Umstrukturierungen innerhalb des katholischen Diskursaufbaus. Sie lassen sich nachzeichnen, indem katholische Äußerungen zu Krieg und Frieden mit denen nicht-katholischer Akteure abgeglichen und nach gegenseitigen Einflussnahmen befragt werden. Eine solche Herangehensweise bekräftigt die von Holger Nehring wiederholt aufgeworfene Forderung, den Kalten Krieg nicht nur als politischen Konflikt zu verstehen, sondern seine gesellschaftlichen Implikationen ernstzunehmen.[13] Dazu werden die wesentlichen Friedensdialoge des Untersuchungszeitraums herangezogen. Zu ihnen zählen die Auseinandersetzung um eine atomare Bewaffnung der Bundeswehr, der Vietnamkrieg, die Diskussionen um die südamerikanischen Befreiungsbewegungen und den Terrorismus in der Bundesrepublik und schließlich die Kontroversen um die Neutronenbombe und den NATO-

10 Zur Verkirchlichungsthese vgl. grundlegend Hürten, »Zukunftsperspektiven«, S. 97–106. Vgl. ferner Damberg, »Pluralistische Gesellschaft«, S. 125/126; ders., »Entwicklungslinien«, S. 176/177; Altermatt, »Plädoyer«, S. 185/186; Ebertz, »Transformation«, S. 153 und S. 156; Gabriel, »Moderne«, S. 553; Ziemann, »Dienstleistung«, S. 387.

11 Vgl. Bösch/Hölscher, *Kirchen – Medien – Öffentlichkeit*; Bösch, »Religion der Öffentlichkeit«, S. 447–453; Hannig, *Religion der Öffentlichkeit*.

12 Zur Definition des verwendeten Diskursbegriffs und zur Frage von »Grenzziehungen« vgl. Kapitel 1.2.

13 Vgl. Nehring, »Searching for Security«, S. 167–187; ders., »Ende des Pazifismus«, S. 436–464; ders., »Last Battle«. Zur Geschichte des Kalten Krieges und seiner Historiografie vgl. Kapitel 1.3.

© Campus Verlag GmbH

Nachrüstungsbeschluss. Gefragt wird dabei, inwiefern katholische Semantik und Metaphorik dazu beigetragen haben, den Problematiken und Ängsten des Kalten Krieges Ausdruck zu verleihen. Dazu werden die katholischen Äußerungen mit den Vorstellungen und Konzepten anderer religiöser und politischer Akteure in Beziehung gesetzt.

Einen besonderen Schwerpunkt setze ich auf die Auseinandersetzung von Katholiken mit den Friedensbewegungen nach dem Zweiten Weltkrieg. Insbesondere das von vielen empfundene Bedrohungspotential nuklearer Waffen sorgte, zusammen mit dem Rüstungswettlauf der von beiden Blöcken betriebenen Abschreckungstaktik, für ein hohes Mobilisierungsvermögen friedenspolitischer Fragen.[14] Gemeinsames Charakteristikum sämtlicher Friedensbewegungen während des Kalten Krieges war folglich, durch einen spezifischen Konflikt wie ein Nachrüstungsvorhaben oder eine militärische Intervention initiiert worden zu sein, und der Erfolg lag maßgeblich in der Perzeption dieser Krise begründet.[15] Ein solcher Fokus war jedoch nicht nur für die öffentliche Wahrnehmung der Friedensbewegungen von Bedeutung, sondern auch für den inneren Zusammenhalt der verschiedenen Akteure. Folglich sind Protestbewegungen nach 1945 wesentlich dadurch gekennzeichnet, dass sie das Engagement sehr unterschiedlicher sozialer Akteure für ein gemeinsames Ziel ohne tiefergehende organisatorische Verknüpfung vor allem durch übergreifende Kommunikations-, Symbol- und Proteststrategien bündeln.[16] Ein wichtiger Bestandteil der Untersuchung wird es daher sein, Sprache, Bildhaftigkeit und Protestformen der Friedensbewegungen in den Blick zu nehmen und nach Grenzverläufen und -verschiebungen zwischen katholischen und nichtkatholischen Beiträgen zu fragen.

14 Vgl. Rucht, »Peace Movements«, S. 277/278. Zu den einzelnen Friedensbewegungen der bundesdeutschen Geschichte vgl. Kapitel 2.3, 3.1, 3.2 und 4.1.

15 Vgl. Ziemann, »An Introduction«, S. 10.

16 Vgl. Buro, »Friedensbewegung«, S. 132/133.

© Campus Verlag GmbH

1.2 Analytische Rahmenbedingungen: Diskurse, Methoden, Quellen

In diesem Buch werden nicht nur die katholischen Beiträge in den Kriegs- und Friedensdebatten des »Atomzeitalters« erstmalig aufgearbeitet. Indem ich einen diskursanalytischen Zugang wähle, erzähle ich die Geschichte der Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland zugleich aus einer alternativen Perspektive. Damit grenze ich mich von der Mehrzahl bisheriger Monografien ab, die trotz grundlegender Kritik und vereinzelter Erneuerungsversuche weiterhin am sozial-moralischen Milieumodell als Beschreibungsmaßstab der katholischen Gemeinschaft festhalten.[17] Ich gehe dagegen von der Prämisse aus, dass Geschichtswissenschaft nicht in eine eigentliche soziale »Realität« vordringen kann. Denn, so die Überzeugung, jede historische Überlieferung stellt letztlich die Vergangenheit nicht so dar, wie sie »tatsächlich« war, sondern liefert bereits eine Interpretation derselben.[18] Dem Historiker bleibt nur, auf Grundlage von Zeugnissen, welche die Erfahrungen von Menschen wiedergeben, nach möglichen Sinnzusammenhängen zu fragen.

»Diskurs« wird in diesem Zusammenhang, in Anlehnung an die »Historische Semantik«, als die Gesamtheit aller zeichenhaften Aussagen verstanden, welche die beteiligten Akteure zu einem bestimmten Themenfeld machen.[19] Der deutsche Sprachgebrauch ermöglicht es angesichts einer solch

17 Grundlagentexte der Milieutheorie in der »Katholizsmusforschung« bilden: Lepsius, »Parteiensystem und Sozialstruktur«, S. 371–393; Amery, *Kapitulation*; Altermatt, *Schweizer Katholiken*; Schmitt, *Konfession und Wahlverhalten*; Loth, »Integration und Erosion«, S. 266–281. Zur Diskussion um den Milieuansatz vgl. Kösters/Liedhegener, »Historische Milieus«, S. 593–601; AKKZG Münster, »Forschungsaufgabe«, S. 588–654. Eine kulturhistorische Interpretation versuchen: Altermatt/Metzger, »Teilmilieus«, S. 15–39. Eine zivilgesellschaftliche Interpretation bemühen: Kösters/Liedhegener/Tischner, »Demokratie«, S. 1–42. Zur Kritik am Milieumodell vgl. Kösters/Liedhegener, »Historische Milieus«, S. 597/598; Ziemann, »Codierung«, S. 380.

18 Vgl. Sarasin, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, S. 31.

19 Als besondere Ausprägung der Diskursanalyse betont die Historische Semantik die soziale Verortung von Diskursen und fragt folglich nach dem alltäglichen Gebrauch von Wortfeldern und politischen Begriffsnetzen. Vgl. Reichhardt/Lüsebrink, *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe*; Reichardt, »Wortfelder«, S. 111–133. Einen Überblick über den Gebrauch von Diskursanalyse in der Geschichtswissenschaft liefern u.a. Daniel, *Kompendium Kulturgeschichte*, S. 345–360; Landwehr, *Geschichte des Sagbaren*; ders., *Historische Diskursanalyse*; Sarasin, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*; ders., »Diskurstheorie und Geschichtswissenschaft«, S. 53–87.

© Campus Verlag GmbH

offenen Definition, Begriffe wie »Diskussion«, »Debatte« und »Kontroverse« synonym zu gebrauchen. Die Offenheit verweist zugleich darauf, dass sich historische »Aussagen« prinzipiell nicht nur auf sprachliche Äußerungen reduzieren lassen, sondern im Sinne eines semiotischen Ganzen auch Bild- und Ritualzeichen zu analysieren sind. Insbesondere Barbara Stollberg-Rillinger hat in ihrer Frühneuzeitforschung wiederholt deutlich gemacht, welche Bedeutung Handlungen in Form von Ritualen, Zeremonien und Symbolen besitzen.[20] In diesem Buch wird aufgrund der Quellenlage der analytische Schwerpunkt auf sprachliche Äußerungen gesetzt, wobei aber an einzelnen Stellen auch Riten und Bilder einbezogen werden. Dies gilt einerseits mit Blick auf die Friedensbewegungen und ihre symbolhafte Kritik und Protestformen. Zum anderen erweisen sich gerade religiös-christliche Aussagen zu Krieg und Frieden wiederholt als sehr bild- und metaphernreich.[21]

Die vorgetragene Definition legt bereits nahe, dass es sich bei einem »Diskurs« grundsätzlich um einen heterogenen Vorgang handelt, der offen ist für Irritationen.[22] Diese Heterogenität lässt sich einerseits auf die beiden Zentralbegriffe der Untersuchung »Krieg« und »Frieden« beziehen. Von einer normativen Definition beider Ausdrücke a priori muss abgesehen werden, da sie im Laufe der Debatten sehr unterschiedliche Codierungen durchlaufen. Beispielsweise changiert die heterogene Polyvalenz des Begriffs »Frieden« von einer Zuschreibung als bloßem »Nicht-Krieg« bis hin zu einem Verständnis als »positivem Frieden«, der auch wirtschaftliche, soziale und gesellschaftliche Dimensionen umfasst. Unter »Krieg« werden dagegen einerseits die verschiedenen Varianten eines militärischen Konflikts verstanden. Der Terminus kann aber andererseits wie im Wort »Nerven-Krieg« auch auf die Anwendung rein psychologischer Gewalt Bezug nehmen. Selten wird dieses Spannungsverhältnis besser sichtbar als im Begriff des »Kalten Krieges«, der sich eben gerade die Polyvalenz des Wortes zunutze macht, um einen fragilen Zustand zu beschreiben.

20 Einen Überblick bietet: Stollberg-Rillinger, »Zeremoniell«, S. 389–405.

21 Zu den Protestformen der Friedensbewegungen vgl. Ziemann, »Situating Peace Movements«, S. 25–30; ders., »Code of Protest«, S. 237–261; Nehring, »Anti-Atomwaffen-Proteste«, S. 22/23. Zur Metaphorik im katholischen Kontext insgesamt vgl. Ziemann, *Sozialwissenschaften*, S. 21/22. Zur Metaphernsprache von christlichen Kriegsdiskursen vgl. u.a. Holzem, »Krieg und Christentum«, S. 15; Nicklas, »Apokalypse«, S. 150–165; Arning, *Macht des Heils*.

22 Vgl. Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 33–47.

© Campus Verlag GmbH

Die Heterogenität bezieht sich jedoch nicht nur auf den Begriff »Krieg« sowie dessen asymmetrisches Gegenkonzept »Frieden«.[23] Beide Worte eröffnen – und begrenzen – andererseits als »Metabegriffe« ein weites Begriffsfeld, das dazu dienen kann, die veränderte Situation von Kaltem Krieg und nuklearem Wettrüsten zu beschreiben.[24] Dazu zählen unter anderem konzeptionell nahestehende Termini wie »Gewalt«, »Revolution«, »Widerstand«, »Kriegsdienstverweigerung« (KDV), »Pazifismus« und »Sicherheit« sowie ferner emotionalisierende Begriffe wie »Apokalypse«, »Angst« und »Bedrohung«.[25] Darüber hinaus umfasst das Begriffsfeld lokale Bezeichnungen wie »Dritte Welt«, »Entwicklungsländer«, »Ostblock« und »NATO« und schließlich konkrete Themen wie »Atombewaffnung«, »Mauerbau«, »Kubakrise«, »Vietnamkrieg«, »Entwicklungshilfe«, »Entspannungspolitik«, »Menschenrechte«, »Ab-, Auf- und Nachrüstung«.

Umschließen »Krieg« und »Frieden« den offenen und heterogenen Diskurs semantisch, so ermöglicht die thematische Schwerpunktsetzung auf die Debatten um atomare Bewaffnung und nuklearen Wettstreit eine zeitliche Begrenzung. Dabei bilden die Jahre 1957 bis 1983 die diskursive Kernzeit in der Bundesrepublik.[26] Denn im Gegensatz zu den USA, wo die Themen seit den Atombombenabwürfen von 1945 ausgiebig diskutiert wurden, setzte eine breite westdeutsche Kontroverse erst mit den NATO-Planungen der Jahre 1956/57, die Bundeswehr mit Nuklearwaffen auszustatten, ein. Die Debatten erlebten einen vorerst letzten Höhepunkt in Folge der Proteste gegen den NATO-Doppelbeschluss der Jahre 1979 bis 1983. Die äußere Abgrenzung des Untersuchungszeitraums orientiert sich dementsprechend nicht an herkömmlichen Periodisierungsvorschlägen et-

23 Zum Konzept von asymmetrischen Gegensatzpaaren vgl. Ziemann, »Code of Protest«, S. 256–261. Zur Begriffsgeschichte weiterhin grundlegend vgl. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*; ders., *Begriffsgeschichten*; ders., *Practice of Conceptual History*. Einen Überblick bietet: Daniel, *Kompendium Kulturgeschichte*, S. 345–360. Zur Kritik an Koselleck vgl. Bödeker, »Reflexionen«, S. 73–123. Zur anhaltenden Bedeutung von Kosellecks Arbeit vgl. jüngst die Kontroverse in den *Zeithistorischen Forschungen*: Geulen, »Plädoyer«, S. 79–97; Nolte, »Fortschreiben«, S. 98–103; Kollmeier/Hoffmann, »Zeitgeschichte«, S. 75–78.

24 Der Terminus »Begriffsfeld« lehnt sich an Überlegungen der »Historischen Semantik« an. Vgl. Reichardt, »Wortfelder«, S. 111–133; Bödeker, »Ausprägung«, S. 14; ders., »Reflexionen«, S. 96/97.

25 Zur Geschichte der Gefühle vgl. Frevert, »Angst«, S. 95–111; dies., »Vertrauen«, S. 7–66; dies., »Gefühle in der Geschichte«, S. 183–208; Gross, *History of Emotions*; Burke, »Cultural History«, S. 35–47.

26 Vgl. Nehring, »Searching for Security«, S. 167–187; ders., »Sicherheitstherapien«, S. 231–254.

© Campus Verlag GmbH

wa zum Kalten Krieg (1947–1991) oder zur Bundesrepublik (1949–1989/1990).[27] Die Studie ist zeitlich vielmehr auf das »Atomzeitalter« begrenzt, das aufgrund des nuklearen Wettrüstens durch ein starkes gesellschaftliches Bedrohungsgefühl gekennzeichnet war.[28] Die Tatsache, dass die Untersuchung partiell Rückblicke und Ausblicke über den eigentlichen Untersuchungszeitraum hinaus gibt, rechtfertigt gleichwohl den Titel »Friedensdialoge im Kalten Krieg«.

Die innere Periodisierung der Studie orientiert sich gleichfalls primär an diskursiven Brüchen, ohne darüber hinaus allgemein umkämpfte Zäsuren wie »1968« oder die »langen sechziger Jahre« aus dem Blick zu verlieren.[29] Drei Abschnitte werden hierbei untersucht. Während der Jahre 1957 bis circa 1965 standen Diskussionen um die Weiterentwicklung und -verbreitung von nuklearen Waffen im Zentrum des Interesses. Sie wurden ergänzt durch Beiträge zu Fragen von Atomwaffentests und -sperrverträgen. In der zweiten Untersuchungsperiode der Jahre 1965 bis 1976/77 traten diese Kontroversen zugunsten von Themen konkreter kriegerischer Gewalt in den Hintergrund. Im Mittelpunkt standen die Auseinandersetzungen um den Vietnamkrieg und die Befreiungskämpfe in sogenannten »Entwicklungsländern«. Die atomare Bedrohung schwang in diesen Debatten fortdauernd mit und trat im Zusammenhang mit der Aussöhnungspolitik bisweilen offen zutage. Der letzte Zeitabschnitt von 1977 bis 1983 stand schließlich im Zeichen neuer öffentlicher Diskussionen um die Neutronenbombe und atomare Nachrüstungspläne.

Die thematische und zeitliche Begrenzung liefert letztendlich auch wichtige Argumente, die Untersuchung weitgehend auf die westdeutschen Friedensdialoge zu beschränken. Denn die Bundesrepublik war nach ihrer Gründung zwar institutionell und ideell eingebettet in eine westliche, das heißt Westeuropa sowie die USA und Kanada umfassende Verteidigungs-

27 Zu den verschiedenen Periodierungsangeboten vgl. Conze, *Suche nach Sicherheit*, S. 9–17; Requate, *Demokratisierung*, S. 9–27; Stöver, *Der Kalte Krieg*, S. 19/20; Westad, *Global Cold War*, S. 1–5.

28 Zum Thema »Atomangst und Apokalypse« vgl. Geyer, »Angst«, S. 267–318; Bange, »German Finger«, S. 278–307; Nehring, »Ende des Pazifismus«, S. 436–464; Scheer, »Angstkultur«, S. 322–346; Weisker, »Expertenvertrauen«, S. 329–351; Ziemann, »Code of Protest«, S. 237–261. Zur katholischen Periodisierung vgl. Born, *Kernwaffen*; Kalesse, *Atomwaffen*; Justenhoven, »Debatte«, S. 285–317.

29 Zur Zäsur »1968« vgl. jüngst Eitler, *Horkheimer*, S. 341–352; Hodenberg/Siegfried, *Wo »1968« liegt*. Zu den »langen sechziger Jahren« vgl. Schildt, *Entwicklungsphasen*, S. 21–36; Doering-Manteuffel, »Politische Kultur«, S. 146–158.

© Campus Verlag GmbH

gemeinschaft, die NATO.[30] Trotz aller Gemeinsamkeiten waren außen- und sicherheitspolitische Diskussionen hierzulande jedoch von Anfang an wesentlich von eigenen Fragestellungen wie der Deutschlandpolitik beeinflusst. Benjamin Ziemann und Holger Nehring haben in jüngster Zeit nachgewiesen, dass ein solcher nationaler Bezugsrahmen nicht nur für die engere politische Arena prägend war, sondern auch für das Themenspektrum der Friedensbewegungen zutraf. In Westdeutschland traten in diesem Zusammenhang neben dem Umgang mit der DDR und dem Kommunismus vor allem Fragen der eigenen Vergangenheitsbewältigung auf. Aufkommen und Existenz breiter gesellschaftlicher Friedensbewegungen decken sich dabei mit dem Untersuchungszeitraum der vorliegenden Studie.[31]

Mithilfe dieses thematischen, zeitlichen und lokalen Untersuchungszuschnitts erörtere ich, wann und in welchem Kontext zeitgenössische katholische Akteure welche Aussagen zu »Krieg« und »Frieden« gemacht haben.[32] Die spezifische Codierung einer Äußerung wird freilich nicht als bloßer Zufall verstanden. Vielmehr spüre ich im Sinne der Historischen Semantik den semantischen und rhetorischen Gründen nach, welche die Codierung beeinflussen. Um eine historische Einordnung vornehmen zu können, erweist es sich darüber hinaus als essentiell, die Diskurse möglichst umfänglich zu kontextualisieren. Folglich frage ich auch nach den institutionellen und informellen Strukturen von Debatten und spüre den Sozialisationen ihrer Teilnehmer sowie der jeweiligen medialen Rezeption nach. Von Interesse ist zudem, an welche diachronen und synchronen Äußerungen Anschluss genommen wird und welche Aussagen beim Fortschreiben des Diskurses wiederholt, ausgelassen oder erneuert werden.

Neben dem Fortschreiben inhaltlicher Aussagen interessiere ich mich demnach dafür, wer in den Debatten als »katholischer Akteur« wahrgenommen wurde – und wer nicht. Im Sinne der konstruktivistischen Herangehensweise wird dabei derjenige als »katholisch« verstanden, der sich zum Thema äußert und dabei selbstreferenziell als »Katholik« bezeichnet.[33] Eine solche Selbstbezeichnung kann sowohl explizit geschehen als auch implizit,

30 Vgl. Doering-Manteuffel, »Westernisierung«, S. 311–341; Schildt, *Ideenlandschaft;* Sywottek, »Symbolpolitik«, S. 342–361.

31 Vgl. u.a. Nehring, »Anti-Atomwaffen-Proteste«, S. 22–31; ders., »Shadow of the Bomb«, S. 8–39; Ziemann, »Quantum of Solace«, S. 351–389.

32 Das methodische Vorgehen lehnt sich an Landwehr, *Geschichte des Sagbaren*, S. 103–134 an.

33 Vgl. Eitler, »Politik und Religion«, S. 268–272.

© Campus Verlag GmbH

beispielsweise durch die Äußerung in einem von Zeitgenossen als »katholisch« wahrgenommenen Medium. Neben Einzelpersonen können sich Gruppen oder Organisationen als »katholisch« bezeichnen. Ist von der Gesamtheit aller katholischen Diskutanten die Rede, so wird der Plural »die Katholiken« oder der Begriff »katholische Gemeinschaft« verwendet.[34] Der öffentliche Ort der Diskussionen wird mit dem Terminus »katholischer Raum« umschrieben. Der Ausdruck »Katholizismus« wird dagegen wegen seiner engen umgangssprachlichen Anlehnung an das Milieukonzept vermieden, sofern er nicht als Quellenbegriff verwendet wird.

Die gewählte Vorgehensweise negiert nicht das statistische Zahlenmaterial, das sozialwissenschaftliche Untersuchungen seit Jahrzehnten zusammengetragen haben und das die rückläufige Anzahl von Gottesdienstbesuchern und Kirchenmitgliedern belegt.[35] Obwohl die Belastbarkeit und Interpretation solcher Quellen, wie Benjamin Ziemann eindrucksvoll belegt hat, bisweilen mit Vorsicht zu genießen sind, kann der rückläufigen Entwicklung prinzipiell nicht widersprochen werden.[36] Prämisse der vorliegenden Studie ist es jedoch, gerade zwischen der Mitgliedschaft in der Organisation »katholische Kirche« und der selbstreferenziellen Wahrnehmung als »Katholik« zu unterscheiden. Der Blick auf das Letztgenannte erlaubt meines Erachtens, zielgenauer den tatsächlichen Einfluss katholischer Standpunkte und Argumente auf die bundesrepublikanischen Friedensdialoge einzuschätzen. Trotzdem bleiben Kirchenmitgliedschaft und die Stellung in der katholischen Kirche wichtige Faktoren, um sich als katholischer Teilnehmer in Debatten Gehör zu verschaffen. Daneben spielen jedoch Sachverhalte wie wirtschaftliche Macht und mediale Vernetzung wichtige Rollen bei der Verortung der Diskussionsteilnehmer.

---

34 Vertreter des Vergemeinschaftungsansatzes wie Michael Geyer und Lucian Hölscher verstehen unter religiösen Gemeinschaften zwischenmenschliche Organisations- und Assoziationsformen, die sich von der Verkehrsgesellschaft durch den Rückbezug auf einen transzendenten Wertehorizont abgrenzen. Sie stellen jedoch fest, dass alle historischen und soziologischen Konzepte sich an bestimmten semiotischen Praktiken orientieren müssen. Vgl. Geyer/Hölscher, »Einleitung«, S. 9–17. Vgl. ferner dies., *Gegenwart Gottes*; Hölscher, *Baupläne*. Soziologiegeschichtlich problematisch erweist sich dabei die Anlehnung an Ferdinand Tönnies Unterscheidung zwischen (vormoderner) Gemeinschaft und (moderner) Gesellschaft. Vgl. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1885).

35 Vgl. Gabriel, »Katholizismus«, S. 67–84; ders., »Katholiken«, S. 418–430; ders., »Moderne«, S. 528–543.

36 Vgl. Ziemann, *Sozialwissenschaften*; ders., »Opinion Polls«, S. 562–586. Ein starkes Plädoyer für die religiöse Organisation als wichtige wissenschaftliche Ressource lieferte jüngst: Ziemann, »Organisationsform«, S. 440–446.

© Campus Verlag GmbH

Indem sich die Akteure zu den Themen »Krieg« und »Frieden« äußern, schreiben sie den Diskurs fort. Im Ringen um ihre »politische Kultur« greifen die Katholiken dabei sowohl auf vorhandene »katholische« Vorstellungen zurück als auch auf die Aussagen und Konzepte anderer sozialer Akteure.[37] Bereits ein Blick auf die unten stehende Quellenauswahl verdeutlicht allerdings, dass sehr unterschiedliche katholische Akteure und Traditionen existierten, an die Anschluss genommen werden konnte. Eine nationalstaatliche Diskursbegrenzung ist diesbezüglich angesichts des transnationalen Charakters der katholischen Kirche par excellence nur schwer zu begründen.[38] Tatsächlich übten die Erklärungen der Päpste und des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie Kontakte zu Katholiken anderer Länder – vor allem in die USA, Frankreich und die Niederlande – wichtigen Einfluss auf die westdeutschen Debatten aus. Dennoch besaßen die deutschen Kontroversen, wie oben beschrieben, gewisse inhaltliche Alleinstellungsmerkmale. Zusätzlich richtete sich die katholische Gemeinschaft nach 1945 verstärkt organisatorisch am westdeutschen Staat aus, wie die Gründung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) 1952 beispielhaft veranschaulicht. Eine Besonderheit in der Begrenzung der westdeutschen Diskussionen kommt, nicht nur im Hinblick auf die Katholiken, dem Verhältnis zum zweiten deutschen Staat, der Deutschen Demokratischen Republik, zu.[39]

Die Äußerungen westdeutscher Katholiken in den Friedensdialogen lehnten sich jedoch nicht nur an vorhandene katholische Vorstellungen an. Da sie Teil öffentlicher Kontroversen waren, korrespondierten sie zusätzlich mit Aussagen nicht-katholischer Teilnehmer. Im Anschluss an diskurstheoretische Überlegungen versteht die Untersuchung »Öffentlichkeit« als

37 Zur »politischen Kultur« vgl. den grundlegenden Aufsatz von Rohe, »Politische Kultur«, S. 1–17.

38 Zum transnationalen Charakter der katholischen Kirche vgl. Byrnes, *Transnational Catholicism*; Casanova, »Civil Society«, S. 1041–1080.

39 Die Situation von ost- und westdeutschen Katholiken unterschied sich von Anfang an wesentlich. So stellten die Katholiken in der DDR eine Minderheit dar und waren vor allem in den fünfziger Jahren staatlichen Repressalien unterworfen. Obwohl sowohl das ZdK als auch die Bischofskonferenz zunächst eine Art Klammerfunktion für die ost- und westdeutschen Katholiken darstellten, wurde diese Rolle durch die eingeschränkte Bewegungsfreiheit, vor allem nach dem Bau der Mauer 1961, zusehends erschwert. Zur Geschichte der Katholiken in der DDR vgl. Hehl, »Konfession«, S. 697–735; Hummel, »Der Heilige Stuhl«, S. 165–214; Kösters, »Katholische Kirche«, S. 532–580; ders., »Sozialistische Gesellschaft«, S. 131–149; Kronenberg, »Rolle des Zentralkomitees«, S. 39–68.

© Campus Verlag GmbH

einen fiktiven Raum, in dem sich alle an einem Diskurs Beteiligten treffen, um ihre Argumente auszutauschen.[40] Konkret handelte es sich freilich um sehr unterschiedliche Begegnungsorte: von medialen Kontroversen in Zeitschriften, Radio und Fernsehen bis hin zum tatsächlichen Zusammentreffen bei Protestaktionen, Parlamentsdebatten und Diskussionsveranstaltungen. In diesen »öffentlichen« Debatten begegneten die Katholiken den Vorstellungen anderer sozialer Akteure wie Protestanten, Kommunisten oder Sozialdemokraten. Solche »Interdiskurse« dienten wesentlich dazu, durch Aneignung und Abgrenzung die »katholischen« Überlegungen zu Krieg und Frieden fortzuschreiben.[41]

Öffentlichkeit spielt schließlich, neben der Repräsentativität, eine bedeutende Rolle bei der Quellenauswahl.[42] Denn ich greife ausschließlich auf öffentlich zugängliche Quellen zurück. Ein solcher methodischer Zugriff begegnet zugleich einem grundlegenden Problem der Zeitgeschichtsschreibung, das sich aus der Sperrfrist vieler Archivalien von dreißig – bei kirchlichen Akten häufig sogar vierzig – Jahren ergibt. Im Zentrum der vorliegenden Untersuchung stehen deshalb öffentliche Äußerungen, die westdeutsche Katholiken meist in Form von Stellungnahmen, Erklärungen, Reden und Artikeln abgegeben haben. Begrenzung erfährt der Quellenkorpus durch eine strenge Fokussierung auf das Begriffsfeld um »Krieg« und »Frieden«. Für das konkrete Vorgehen wurde indessen zunächst ein pragmatischer Zugriff gewählt, indem nach Aussagen von Institutionen, Organisationen und in Zeitschriften gesucht wurde, die sich explizit als katholisch verstanden oder von den Zeitgenossen als eben solche angesehen wurden.

An erster Stelle wurden dazu die wichtigsten Institutionen der katholischen Kirche in Westdeutschland in den Blick genommen. Zu ihnen zählen in erster Linie die Bischöfe der einzelnen westdeutschen Diözesen und deren Zusammenschluss in der Deutschen Bischofskonferenz (DBK). Aufgrund sehr langer Sperrfristen und zurückhaltender Archivpolitik konnte auf ihre Aussagen nur über von der DBK selbstpubliziertes Material und Hirtenbriefsammlungen zugegriffen werden. Als weitere wichtige

40 Vgl. Landwehr, *Geschichte des Sagbaren*, S. 37. Zu einem alternativen Öffentlichkeits-Konzept als »ausdifferenziertem Kommunikationssystem« vgl. Gerhards/Neidhardt, »Öffentlichkeit«, S. 31–90. Zur Debatte um Öffentlichkeit insgesamt vgl. Habermas, *Strukturwandel*. Zur Diskussion um Habermas vgl. Mah, »Phantasies«, S. 153–182.

41 Zum Konzept des »Interdiskurses« vgl. Link, *Elementare Literatur*; ders., »Literaturanalyse«, S. 284–307.

42 Vgl. Landwehr, *Geschichte des Sagbaren*, S. 106/107.

© Campus Verlag GmbH

Akteure erwiesen sich der Dachverband der Laienverbände, das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, und sein Pendant in der Jugendarbeit, der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ). In beiden Fällen konnte in die Archivbestände Einsicht genommen und ein fundierter Quellenkorpus erarbeitet werden. In ihm spiegeln sich detailreich die Aussagen der Gesamtverbände sowie im Einzelfall von Mitgliedsverbänden und ausgewählten Pfarrgemeinden wider. Ein gesonderter Blick wurde in die Unterlagen der Katholischen Deutschen Studenteneinigung (KDSE) geworfen, die zusammen mit Studentengemeinden an einzelnen deutschen Universitäten, insbesondere während der Proteste gegen den Vietnamkrieg, eine zentrale Rolle spielte.[43]

Zusätzlich zu diesen institutionellen katholischen Hauptakteuren wurden katholische Einrichtungen und Organisationen untersucht, die sich in ihrer Selbstbeschreibung spezifisch mit Fragen von Krieg und Frieden auseinandersetzten. Dazu zählte in erster Linie die westdeutsche Gruppe der nach dem Zweiten Weltkrieg gegründeten katholischen Organisation Pax Christi. Ihre Aussagen ließen sich anhand umfangreichen Archivmaterials, selbstpublizierter Erklärungen und der Durchsicht der organisationseigenen Zeitschrift *Pax Christi Information* schlüssig rekonstruieren. Dasselbe gilt für die Diskursbeteiligung des Bensberger Kreises, einer Ausgründung der westdeutschen Pax Christi-Gruppe aus dem Jahr 1966, der sich in zahlreichen Memoranden und Stellungnahmen ebenfalls mit den Themen »Krieg« und »Frieden« beschäftigt hat.[44] Ferner von Bedeutung waren die Beiträge des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden (KAEF), der 1968 in gemeinsamer Trägerschaft von Bischofskonferenz und Zentralkomitee entstanden war und sich als Gesprächsforum aller institutionell verortbaren westdeutschen Katholiken zu den Themen »Entwicklung« und »Frieden« verstand. Schließlich galt es, die Aussagen des 1956 gegründeten Katholischen Militärbischofsamtes (KMBA) und der Gemeinschaft Katholischer Soldaten (GKS) für die Studie zu berücksichtigen.[45]

43 Zur Geschichte von DBK, ZdK und BDKJ vgl. Kapitel 2.1. Zu den deutschen Katholikentagen vgl. Kapitel 2.3. Zur KDSE und den deutschen Studentengemeinden vgl. Kapitel 3.1. Eine detaillierte Organisationsgeschichte der katholischen Kirche nach 1945 steht aufgrund der umfangreichen Quellenlage immer noch aus.

44 Zur Geschichte der Pax Christi-Bewegung in Westdeutschland und im internationalen Kontext vgl. Kapitel 2.3, 3.2, 4.1 und 4.2. Zum Bensberger Kreis vgl. Kapitel 3.2.

45 Ein Einblick in die Genese des KAEF und seine wichtigsten Erklärungen finden sich in: Gieseking, *Justitia et Pax*. Zum KMBA und der GKS vgl. Kapitel 2.1 und 4.1.

© Campus Verlag GmbH

Die Diskursbeiträge, die aus dieser Untersuchung katholischer Institutionen, Organisationen und Verbände erarbeitet werden konnten, wurden ergänzt durch eine Analyse ausgewählter katholischer Zeitschriften. Die Auswahl war jedoch nicht repräsentativ, da mit Ausnahme der unabhängigen, aber weitgehend sachbezogenen *Herder Korrespondenz* alle systematisch untersuchten Periodika tendenziell dem kirchenkritischen Spektrum zugerechnet werden müssen. Diese Präjudiz sollte sicherstellen, dass die Stimmen institutionell schwach aufgestellter Katholiken in der Diskursuntersuchung berücksichtig werden konnten. In den Blick genommen wurden insbesondere die beiden Zeitschriften *Frankfurter Hefte* und *Werkhefte*, die als Leitmedien der westdeutschen Linkskatholiken wesentliche Beiträge zu den Themen »Krieg« und »Frieden« lieferten. Ihre Arbeit wurde während der späten sechziger und siebziger Jahre ergänzt durch Zeitschriftenexperimente wie *Publik Forum* und *Kritischer Katholizismus*. Weitere katholische Zeitschriften, wie das konservative *Hochland*, das reformorientierte, internationale *Concilium* oder die vatikanische Tageszeitung *L'Osservatore Romano*, wurden nur selektiv und aufgrund konkreter Hinweise durchgesehen.[46]

Der pragmatische Zugriff über katholische Institutionen, Organisationen und Zeitschriften ergab schließlich Hinweise auf weitere Beiträge, wobei die vorliegende Untersuchung nicht den Anspruch erhebt, sämtliche Aussagen erfasst zu haben.[47] So konnten anhand ausgewählter Nachlässe und Deposita von Pax Christi-Mitgliedern wie Walter Dirks, Heinrich Missalla und Christel Beilmann sowie katholischer Bundestagsabgeordneten wie Peter Nellen, Alois Mertes und Josef Rommelskirchen weitere wichtige katholische Ausführungen zu den westdeutschen Kontroversen um Krieg und Frieden erarbeitet werden. Darüber hinaus wurde das Diskursverhalten von kirchenunabhängigen, katholischen Gruppen wie der Initiative Kirche von unten (IKvu) und der Gruppe Christen gegen Atomrüstung rekonstruiert.[48] Schließlich wurden aufgrund der gefundenen Hinweise in

46 Zu den katholischen Zeitschriften insgesamt vgl. Von der Brelie-Lewien, *Katholische Zeitschriften*; Hoeren, *Katholische Jugendpresse*. Zum Religionsjournalismus vgl. Hannig, *Religion der Öffentlichkeit*, S. 109–129. Zu *Frankfurter Heften* und *Werkheften* vgl. Kapitel 2.2. Zur Gründung der Gruppe Kritischer Katholizismus vgl. Kapitel 3.2. Zur Vorgeschichte von *Publik (Forum)* vgl. jüngst Bock, »Politik und Konfession«, S. 101–134.

47 So war es mir im Rahmen der Untersuchung leider nicht möglich, die Rolle der katholischen Akademien eingehender in den Blick zu nehmen. Vgl. dazu Mittmann, *Kirchliche Akademien*; ders., »Katholische Akademien«, S. 79–100; ders., »Moderne Formen«, S. 216–246.

48 Zur IKvu vgl. Kapitel 4.1.

© Campus Verlag GmbH

begrenztem Maße transnationale Bezüge in die Untersuchung aufgenommen. Dazu zählten in erster Linie Stellungnahmen und Erklärungen der verschiedenen Päpste und des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie Beiträge anderer nationaler Pax Christi-Gruppen und des transnationalen Zusammenschlusses Pax Christi International (PXI).

Dieser kurze Abriss über den der Untersuchung zugrunde liegenden Quellenkorpus bedarf eines letzten, klärenden Wortes. Denn aus den zahlreichen Archivbesuchen ging nicht nur Material hervor, das die katholische Teilnahme an den öffentlichen bundesdeutschen Friedensdialogen im Atomzeitalter wiedergibt. Der Blick in die Dokumentensammlungen und -bestände katholischer Institutionen und Organisationen sowie Nachlässe und Deposita hat zugleich reichlich Material zutage gebracht, das nicht als Teil der öffentlichen Kontroversen angesehen werden kann, das aber dem Leser zugleich nicht vorenthalten werden soll. So ist zu betonen, dass solcherart privater Briefverkehr, interne Vermerke und Protokolle ebenso wie Mitglieder- und Abstimmungslisten zwar nicht als eigentliche Diskursbeiträge herangezogen werden. Sie sind aber gleichwohl ungemein dienlich, um den engeren Kontext der Diskussionen zu rekonstruieren. Sie helfen, wie die umfangreiche Sekundärliteratur, dabei, Schlüsse zu ziehen, warum Aussagen wiederholt, erneuert oder ausgelassen wurden.

1.3 Forschungsrelevanz: Religion, Politik, Kalter Krieg

Die vorgetragene analytische Fragestellung ermöglicht es der Studie, auf drei Ebenen zu aktuellen historiografischen Debatten beizutragen. Erstens setzt sie sich mit der Forderung nach einer erneuerten Religionsgeschichte auseinander.[49] Dazu zählt auf der einen Seite, der katholischen Geschichtsschreibung zu einem Ausbruch aus dem selbstgewählten Gefängnis eines sozial-moralischen Milieuverständnisses zu verhelfen. Hier gab es während der letzten Jahre distinguierte Versuche, die Geschichte der Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland methodisch und theoretisch über diesen Ansatz hinauszudenken. Mit Ausnahme von Christian Schmidtmanns Studie über katholische Studierende und Benjamin Ziemanns Werken wurde

49 Vgl. Eitler, *Horkheimer*, S. 25–34; Geyer/Hölscher, »Einleitung«, S. 9–17; Graf/Große Kracht, »Religion«, S. 1–41; Graf/Raphael, »Chrisian Churches«, S. 140–146; Hölscher, »Baupläne«, S. 7–10; Ziemann, *Sozialwissenschaften*, S. 9–26.

© Campus Verlag GmbH

dabei allerdings, trotz des häufigen Rekurses auf den kulturgeschichtlichen *lingustic turn*, dessen essentielle Forderung nach einem konstruktivistischen Zugang nicht ernstgenommen.[50] Darüber hinaus beschränkten sich zahlreiche Studien weiterhin darauf, die Entwicklung innerhalb der Institution der katholischen Kirche nachzuzeichnen, anstatt die Geschichte der westdeutschen Katholiken – und eben nicht der katholischen Kirche – in die Geschichte der Bundesrepublik zu integrieren.[51]

Auf der anderen Seite gilt es, im Rahmen einer erneuerten Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland die Zeitgeschichtsschreibung in den Blick zu nehmen. Obwohl sich diese während der letzten Jahre zusehends dem Zeitraum bis 1990 geöffnet hat, wird Religion als Faktor der bundesdeutschen Geschichte in den meisten Gesamtdarstellungen noch immer sträflich vernachlässigt. Dabei ist gerade in jüngster Zeit zu beobachten, wie Monografien – nicht selten Dissertationsprojekte – zu einzelnen Aspekten der bundesdeutschen Geschichte nach 1945 dieses Manko zu korrigieren versuchen. Das Gros der zeitgeschichtlichen Historiografie verbleibt trotz alledem in einem »selbstgefälligen Halbwissen«, das sich weitgehend unhinterfragt auf die Annahmen der sogenannten Säkularisierungsthese stützt.[52]

Säkularisierung war während der fünfziger und sechziger Jahre zunächst ein Thema der Soziologie, bevor sie in den siebziger Jahren in der Sozialgeschichte als Erklärungsmodell Verwendung fand. Eine vielverwendete Definition gaben Peter L. Berger und Bryan Wilson. Beide fassten Säkularisierung als Prozess des permanenten Bedeutungsverlustes von Religion und ihrer spezifischen Funktionen sowohl für die Gesellschaft als auch für das Individuum. In Abgrenzung dazu hob Thomas Luckmann die soziale Bedeutung der Religion hervor. Säkularisierung bedeutete für ihn der Übergang von vormodernen, institutionellen Formen des Religiösen zu

50 Vgl. Schmidtmann, *Katholische Studierende*; Ziemann, *Sozialwissenschaften*; ders., »Codierung«, S. 380–403; ders., »Dienstleistung«, S. 357–393.

51 Trotz ihrer Pionierleistung für den Untersuchungszeitraum 1945–1990 gilt dies u.a. für Damberg, *Abschied vom Milieu*; Ruff, *Wayward Flock*.

52 Eitler, *Horkheimer,* S. 31/32. Zu den historiografischen Gesamtdarstellungen vgl. Conze, *Suche nach Sicherheit*; Görtemaker, *Geschichte*; Rödder, *Bundesrepublik*; Schildt, *Entwicklungsphasen*; Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. Eine Geschichte der Grundbegriffe der Bundesrepublik weitgehend ohne religiösen Bezug liefert: Stötzel/Wengeler, *Kontroverse Begriffe*. Neue Einblicke bieten u.a. Eitler, *Horkheimer*; Hannig, *Religion der Öffentlichkeit*. Wichtige Beiträge lieferten vor allem die Bochumer DFG-Forschergruppe 621 »Transformation der Religion in der Moderne« und das Münsteraner Exzellenzclusters »Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne«.

© Campus Verlag GmbH

sogenannten »unsichtbaren Religionen« im Zuge der Modernisierung.[53] Religionssoziologische Untersuchungen haben sich in jüngster Zeit aufgrund vielschichtiger Kritik von der Hypothese eines solchen geradlinigen »Zerfallsprozesses« von Religion verabschiedet. Stattdessen beschränkt sich das Verständnis von Säkularisierung inzwischen – in Anlehnung an die Vorstellungen Niklas Luhmanns – weitgehend auf den Prozess funktionaler Differenzierung des relativ stabilen Systems »Religion« in der modernen Gesellschaft.[54]

Ich negiere im Folgenden nicht den offensichtlichen Wandel von Religion und religiöser Sprache während der letzten Jahrzehnte. Diese Entwicklung weiterhin als »Säkularisierung« zu bezeichnen, erweist sich gleichwohl als problematisch, da es sich offensichtlich nicht um einen linear verlaufenden Erosionsprozess handelt. Solange jedoch sowohl im alltäglichen als auch im wissenschaftlichen Sprachgebrauch Säkularisierung mit einem eben solchen Verfallsvorgang in Verbindung gebracht wird, bleibt der Begriff zu vorbelastet, um ihn in einer wissenschaftlichen Untersuchung zu verwenden. Es ist darum Pascal Eitler Recht zu geben, der betont: »Wenn man gesellschaftliche Differenzierung meint, sollte man auch gesellschaftliche Differenzierung sagen und sich nicht unnötig die uneinlösbare Beweislast der Säkularisierungsthese aufbürden.«[55] Da die vorliegende Studie sich dem Untersuchungsgegenstand über Diskurse nähert, ist deshalb besser von einer »Umcodierung« zu sprechen, um den Wandel religiöser Begriffe anschaulich zu umschreiben. Einem solchen Prozess liegt die Annahme zugrunde, dass die Grenzen zwischen verschiedenen Diskursbereichen, beispielsweise zwischen Religion und Politik, nicht fest-

53 Vgl. Berger, *Dialektik*; Wilson, *Contemporary Transformations*; Luckmann, *Die unsichtbare Religion*. Eine wertvolle Zusammenfassung der jüngsten Entwicklungen im Verhältnis von Geschichtswissenschaften und Säkularisierungsthese liefert: Balbier, »Gretchenfrage«. Zur Genese vgl. Borutta, »Genealogie«, S. 347–376.

54 Kritisiert werden u.a. die Vorstellung einer Linearität des Prozesses, die Gleichsetzung von öffentlichem und privatem religiösen Wandel sowie die negative und plakative Konnotierung des Prozesses als »Krise«, »Erosion« und »Zerfall«. Vgl. Eitler, *Horkheimer*, S. 32/33; Ziemann, *Sozialwissenschaften*, S. 9–12. Zur religionssoziologischen Debatte vgl. Casanova, *Public Religions*; Pollack, *Säkularisierung*; ders., »Rekonstruktion«, S. 433–439; Wunder, *Religion*. Zu Luhmanns systemtheoretischen Überlegungen zur Religion vgl. Luhmann, *Religion der Gesellschaft*. Vorschläge zur funktionalen Differenzierung von Religion in der Zeit nach 1945 machten in den Geschichtswissenschaft u.a. Geyer/Hölscher, *Gegenwart Gottes*; Hölscher, *Baupläne*; Nolte, *Bürgergesellschaft*; Ziemann, *Sozialwissenschaften*.

55 Eitler, *Horkheimer*, S. 33.

© Campus Verlag GmbH

gelegt sind, sondern in der Auseinandersetzung über ein bestimmtes Thema immer wieder neu gezogen werden.[56]

Zweitens lässt sich diese Untersuchung als Beitrag zu einer Kulturgeschichte des Politischen lesen, die mit leicht inhaltlichen Abweichungen auch unter den beiden Namen Neue Politikgeschichte beziehungsweise Historische Politikforschung firmiert.[57] Einer solchen Kulturgeschichte des Politischen liegt gleichfalls ein konstruktivistisches Verständnis von Geschichte zugrunde. Sie unterscheidet sich deutlich von einer Politikgeschichte alten Schlages, die noch bis in die siebziger Jahre hinein in der bundesdeutschen Historiografie gang und gäbe war. In der Auseinandersetzung mit der aufziehenden Sozialgeschichte forderten zwar Schwergewichte der klassischen Politikgeschichte wie Andreas Hillgruber einen erneuerten Themenkatalog und eine systematische Kategorisierung, Ute Frevert urteilt aber zu Recht, dass es sich dabei nur um einen Aufbruch »mit halber Kraft« handelte.[58] Denn das Gros der politikgeschichtlichen Forschung in Deutschland erkundete zwar bisweilen neue Themenkomplexe, verweigerte sich jedoch einer grundsätzlichen theoretischen und methodischen Neuausrichtung. In den Augen vieler blieb die Politikgeschichte und ihre scheinbar klar abgrenzbaren Untersuchungsgegenstände – Staat, Parteien, internationale Beziehungen – die Königsdisziplin der Geschichtswissenschaften.

Dieses Selbstbild der deutschen Politikgeschichte wurde im Laufe der achtziger Jahre von zwei Entwicklungen fundamental infrage gestellt. Zum einen wurden in der angelsächsischen Geschichtsschreibung zusehends Überlegungen angestellt, wie dem Staat innerhalb von sozialen und wirtschaftlichen Strukturen eine selbstständige Rolle (zurück-)gegeben werden könne. Für die deutsche Forschung waren solche Überlegungen vor allem deshalb von Interesse, weil sie, wie etwa in der Politischen Soziologie, den Blick auf politische Akteure lenkten, die jenseits eines engen Staatsver-

56 Zum Begriff der Codierung vgl. Ziemann, »Codierung«, S. 380–403; ders., »Code of Protest«, S. 237–261. Zur Grenzverschiebung zwischen Politik und Religion im Rahmen von Diskursen um Krieg und Frieden vgl. Nehring, »Sicherheitstherapien«, S. 33.

57 Zur Gesamtdiskussion vgl. Stedmann Jones, *Klassen*; Beck, *Erfindung des Politischen*; Mergel, »Kulturgeschichte der Politik«, S. 574–606; ders., *Parlamentarische Kultur*; Steinmetz, »Neue Wege«, S. 9–40; ders., *Das Sagbare und das Machbare*; Stollberg-Rillinger, *Kulturgeschichte des Politischen*; Frevert/Haupt, *Neue Politikgeschichte*; Bösch/Domeier, »Cultural History of Politics«, S. 577–586.

58 Frevert, »Neue Politikgeschichte«, S. 8. Vgl. Hillgruber, »Politische Geschichte«, S. 529–552.

© Campus Verlag GmbH

ständnisses agierten. Zu dieser Entwicklung hat zum anderen die seit den achtziger Jahren um sich greifende Alltagsgeschichte beigetragen. Sie konnte anhand verschiedener Themenbereiche aufzeigen, dass sich das Verständnis dessen, was als »politisch« begriffen wird, im Laufe der Geschichte wiederholt gewandelt hat. Insbesondere historische Forschung in Anknüpfung an die feministische Theorie hat mit ihrem Paradigma »Das Persönliche ist politisch« aufgezeigt, wie veränderbar die äußeren Grenzen des »Politischen« sind.[59]

Den Erkenntnissen dieser Forschung folgt die Kulturgeschichte des Politischen, wenn sie das Politische nicht länger als unhistorischen und in sich geschlossenen Untersuchungsgegenstand analysiert, sondern es wie andere Wirklichkeitsbereiche als sozial konstruiert begreift. Im Einvernehmen mit den oben geschilderten Ansätzen einer erneuerten Religionsgeschichte verlagert sich folglich das historiografische Interesse auf Sprache und Semiotik, von denen angenommen wird, dass sie die Realität nicht nur abbilden, sondern sie selbst produzieren. Für den deutschsprachigen Raum hat Willibald Steinmetz, lange vor allen anderen, in seiner Studie zu den politischen Handlungsspielräumen im England des 19. Jahrhunderts die dazu passende These formuliert, dass »die Sprachhandlungen der Regierenden und der Regierten selbst […] die Beschaffenheit politischer Handlungsspielräume« bestimmen.[60]

Ein solcher kulturgeschichtlicher Zugang zur politischen Sphäre schafft folglich neue Möglichkeiten, über den rein staatlichen Politikbereich hinauszudenken. So erschließt er einerseits neue politische Akteure und Themenfelder und erlaubt andererseits, grundlegende kommunikative Bedingungen und den Einfluss von Medien auf die Konstituierung von politischen Räumen zu untersuchen.[61] Diese »Entfesselung des Politischen« erfordert auf der Kehrseite methodische und theoretische Reflexionen über die Frage, auf welcher Grundlage neue Grenzen gezogen werden können. Heinz-Gerhard Haupt fordert in diesem Zusammenhang zu Recht, die »gewalthafte Grundierung und Begrenzung des Politischen«

59 Die dargestellten Überlegungen beziehen sich weitestgehend auf: Frevert, »Neue Politikgeschichte«, S. 11–14. Zur weiteren Lektüre vgl. u.a. Evans/Ruschemeyer/Skocpol, *Bring the State Back in*; Lüdtke, »Rekonstruktion«, S. 321–353; Eley, »Alltagsgeschichte«, S. 17–36; Scott, *Gender*.

60 Steinmetz, *Das Sagbare und das Machbare*, S. 13.

61 Vgl. Frevert, »Neue Politikgeschichte«, S. 23/24; Bösch/Domeier, »Cultural History of Politics«, S. 580–582.

© Campus Verlag GmbH

nicht zu unterschätzen.[62] Grundlegend für die vorliegende Untersuchung ist vor allem die Überlegung Pascal Eitlers, dass das Politische als eigenständiger Kommunikationsraum in einem relationalen und konstruktivistischen Verhältnis zu anderen Semantikräumen steht.[63] In Auseinandersetzung und Abgrenzung zu diesen, zum Beispiel zum Religiösen, begründet es sich selbst.

In diesem Buch wird konsequenterweise das Verhältnis von politischem und religiösem Bereich in den Blick genommen. Anhand der westdeutschen Friedensdialoge wird exemplarisch nach der Beziehung von religiösem und politischem Semantikfeld zueinander gefragt. Darüber hinaus werden mögliche Grenzverschiebungen bei der Verwendung einzelner Begriffe untersucht. Dabei zeigt sich beim Blick auf die Akteure ein zentraler Vorteil einer Kulturgeschichte des Politischen. Diese Akteure finden sich im Rahmen der Auseinandersetzungen um Krieg und Frieden nicht länger nur im klassischen politischen Raum von Staat, Regierung und Parteien, sondern mit dem Aufkommen und Anwachsen der Friedensbewegungen auch zusehends darüber hinaus. Von besonderem Interesse wird schließlich sein, ob sich die von Pascal Eitler vor allem im Zusammenhang mit dem Christlich-Marxistischen Dialog geäußerte Feststellung einer »Politisierung von Religion«, das heißt einer Grenzverschiebung zugunsten des Politischen, während der späten sechziger und frühen siebziger Jahre auch in der vorliegenden Untersuchung bestätigen lässt.[64]

Drittens und letztens lässt sich dieses Buch in die umfangreiche Forschungsliteratur zum Kalten Krieg einordnen. Dessen Geschichtsschreibung war über Jahre hinweg methodisch einseitig von traditionellen Formen der Politik- und Diplomatiegeschichte dominiert. Bis Ende der siebziger Jahre sind drei aufeinander bezogene Sichtweisen auszumachen. Einer orthodoxen Schule, die den Ausgang des Konflikts in der expansiven Haltung der Sowjetunion sah, antwortete während der sechziger Jahre eine revisionistische Lehrmeinung, welche die wirtschaftlichen Interessen der USA als Ursache der Spannungen verstanden. Ihnen stellten Historiker wie John Lewis Gaddis schließlich einen post-revisionistischen Ansatz entgegen, der die Verschärfung der Auseinandersetzung durch wirtschaftliche und ideologische Initiativen der USA letztlich als Antwort auf das wahrge-

62 Haupt, »Historische Politikforschung«, S. 311. Vgl. ferner Bulst/Gilcher-Holtey/Haupt, »Einleitung«, S. 7–23.

63 Vgl. Eitler, »Politik und Religion«, S. 268–270.

64 Zur Politisierung von Religion vgl. Eitler, *Horkheimer*, S. 12–18.

© Campus Verlag GmbH

nommene Verhalten der Sowjetunion verstand.[65] So unterschiedlich die genannten Schulen im Einzelnen argumentierten, in ihrem methodischen Ansatz fokussierten sie alle auf politische, ideologische und militär-strategische Vorgänge und auf eine »Geschichte der großen Männer«.

Obwohl solcherart verengte Geschichtsschreibung, vor allem im US-amerikanischen Kontext, bis heute zu finden ist, kam es während der vergangenen dreißig Jahre zu einigen einschneidenden Veränderungen. Zentral war insbesondere eine Internationalisierung des Untersuchungsraumes.[66] Konzentrierte sich die westliche Historiografie zunächst auf die Rolle der USA und national bedingte Sonderfragen wie die deutsche Teilung, so nahm im Zuge der Entspannungspolitik das Interesse an den osteuropäischen Staaten zu. Der Kollaps der meisten Regime um 1990 eröffnete schließlich ganz neue Einsichten in die Vorgänge jenseits des »Eisernen Vorhangs«. Zusätzlich zu dieser Entwicklung erweiterte sich der Blick auf den außereuropäischen Raum. Die globalisierte Perspektive richtete ihr Interesse zunächst auf sogenannte »Stellvertreterkonflikte« in den Entwicklungsländern in Asien, Afrika und Südamerika, nahm aber auch verstärkt einzelne Länder, allen voran China, in den Blick. Inzwischen gibt es wieder gegenläufige Tendenzen, die sich mit der »Sonderrolle« Europas im Kalten Krieg beschäftigen.[67]

Zusätzlich zu dieser räumlichen Neuorientierung der historiografischen Forschung zum Kalten Krieg traten verstärkt Fragestellungen jenseits der politischen und militärischen Bereiche in den Fokus.[68] Insbesondere die wirtschaftlichen Beziehungen wurden nicht länger nur als Teil eines politisch-ideologischen Kampfes verstanden, sondern in ihrer eigenen Entwicklung betrachtet. Daneben wandte sich das Forschungsinteresse schließlich der kulturellen Ebene der Auseinandersetzungen zu. Zahlreiche Untersuchungen beschäftigten sich folglich mit dem kulturellen Einfluss

65 Vgl. Gaddis, *The United States*. Ein detaillierte Übersicht der Geschichtsschreibung zum Kalten Krieg findet sich bei: Dülffer, »Cold War History«, S. 135/156; Hopkins, »Continuing Debate«, S. 919–934.

66 Vgl. u.a. Cox, »A Historiographical Overview«, S. 9–20. Vgl. ferner die Mehrheit der Beiträge der Konferenz »The Euromissiles Crisis and the End of the Cold War, 1977–1987«, die vom 10. bis 12. Dezember 2009 unter anderem vom Machiavelli Center for Cold War Studies in Rom veranstaltet wurde.

67 Vgl. Westad, *Global Cold War*; Chen, *Mao's China*; Bozo/Rey/Ludlow/Nuti, *End of the Cold War*.

68 Eine Zusammenfassung bietet: Hopkins, »Continuing Debate«, S. 925–933. Grundlegende Überlegungen finden sich bei: Soutou, *Guerre de cinquante ans*; Stöver, *Der Kalte Krieg*.

© Campus Verlag GmbH

der USA – und in neuerer Forschung auch der Sowjetunion – auf ihre Verbündeten. Dazu wurde die Rezeption der US-amerikanischen Kultur durch Medien, Literatur, Theater, Architektur, Kino und Fernsehen, aber auch durch den Sport analysiert. Trotz der betonten Eigenständigkeit dieser Bereiche suchten nicht wenige Studien eine Verbindung zur ideologischen Auseinandersetzung herzustellen. In diesem Kontext fand auch die Religion Eingang in die Geschichtsschreibung des Kalten Krieges.[69]

Trotz neuer und unverkennbar wichtiger Einsichten in die Geschichte des Kalten Krieges ist die tatsächliche konzeptionelle Ausrichtung solcher Untersuchungen in jüngster Zeit zu Recht kritisch hinterfragt worden. Insbesondere Holger Nehring hat in seinen zahlreichen Beiträgen zur Friedensbewegung in der Bundesrepublik Deutschland und Großbritannien darauf verwiesen, dass es verstärkt Anliegen sein muss, nicht nur nach den politischen, sondern vor allem auch nach den gesellschaftlichen Implikationen des Kalten Krieges zu fragen. Folglich gelte es, über sozial- und kulturgeschichtliche Zugänge die innergesellschaftlichen Veränderungen und ihr Verhältnis zu außen- und sicherheitspolitischen Fragen nachzuzeichnen. Holger Nehring hat in dieser Hinsicht, zusammen mit Benjamin Ziemann, Pionierarbeit zum Thema »Friedensbewegung« geleistet. Ihre Arbeiten zu Sprache, Bildhaftigkeit und Protestformen verschiedener Friedensgruppen haben unter anderem dazu beigetragen, den pauschal reklamierten transnationalen Charakter der Friedensbewegung zu hinterfragen. Ferner haben sie den bis heute aufgeworfenen Vorwurf einer kommunistischen Fremdsteuerung der Friedensbewegung in der Bundesrepublik endgültig widerlegt.[70]

Vor diesem Hintergrund kann die vorliegende Studie dazu beitragen, ein vertieftes Verständnis über die gesellschaftlichen Implikationen des Kalten Krieges in der Bundesrepublik zu erlangen. Hierzu wird entgegen bisheriger Studien nicht danach gefragt, welchen Einfluss kirchliche Akteure auf die politischen Entwicklungen der Zeit hatten, sondern wie sich verschiedene Katholiken in den gesellschaftlichen Diskurs um den Kalten Krieg einschrieben und wie dieser gegebenenfalls auf sie zurückwirkte. Bei

69 Vgl. u.a. Byrnes, *Transnational Catholicism*; Hehir, »Papal foreign policy«; Kirby, »Religion and the Cold War«, S. 1–22. Vgl. ferner die Aufsätze bei Kirby, *Religion and the Cold War*.

70 Zur Transnationalität der Friedensbewegungen vgl. Nehring, »Anti-Atomwaffen-Proteste«, S. 22–31; Ziemann, »Situating Peace Movements«, S. 11–38; ders., »Quantum of Solace«, S. 351–389. Ein leidenschaftlicher Vertreter der Transnationlität der Friedensbewegung ist Lawrence Wittner. Vgl. ders., *Resisting the Bomb*; ders., *Toward Nuclear Abolition*. Zur Problematik einer »kommunistischen Unterwanderung« vgl. Kapitel 4.1.

© Campus Verlag GmbH

diesen Überlegungen kann ich auf Untersuchungen aus anderen Ländern zurückgreifen.[71] Darüber hinaus wird zu fragen sein, inwiefern religiöse Semantik und Metaphorik dazu beigetragen haben, den Problematiken des Kalten Krieges Ausdruck zu verleihen. Dies gilt insbesondere für die mit der atomaren Aufrüstung verbundenen Ängste, die sich, das haben bisherige Studien bereits belegt, bisweilen in apokalyptischen Bildern Bahn brachen.[72] Schließlich kann ein Blick auf die katholischen Diskurse um Krieg und Frieden im Atomzeitalter einen Beitrag zu der Frage leisten, ob es sich aus Sicht der Zeitgenossen tatsächlich um einen »Kalten Krieg« oder vielleicht doch eher um einen »langen Frieden« gehandelt hat.[73]

71 Auf kirchliche Akteure beschränkte Untersuchungen liefern u.a. Hehir, »Papal foreign policy«; Coppa, »Pope Pius XII«, S. 50–66; Kent, »Lonely Cold War«, S. 67–76; Hummel, »Der Heilige Stuhl«, S. 165–214. Einen gesellschafts- und kulturhistorischen Ansatz wählen dagegen für Italien: Moro, »The Catholic Church«, S. 365–390; Ceci, »Il mondo cattolico italiano«, S. 437–460.

72 Grundlegend zu diesem Thema ist weiterhin: Geyer, »Angst«, S. 267–318. Zur religiösen Dimension vgl. Scheer, »Angstkultur«, S. 322–346; O'Sullivan, »West German Miracles«, S. 11–34; Kselman/Avella, »Marian Piety«, S. 403–424; Zimdars-Swartz/Zimdars-Swartz, »Apocalypticism«, S. 265–292.

73 Zur Bezeichnung »Kalter Krieg« vgl. Stöver, *Der Kalte Krieg*, S. 11–29. John Lewis Gaddis favorisiert dagegen, gerade für Europa, die Vorstellung von einem »langen Frieden«, vgl. ders., *The Long Peace*.

© Campus Verlag GmbH

2. Zögerliche Aufbrüche: Katholiken und die Kontroversen um Atomwaffen, 1957–1965

Der Abwurf amerikanischer Atombomben auf die japanischen Städte Hiroshima und Nagasaki im August 1945 veränderte weltweit das Reden, Denken und Handeln über den Krieg. Das Bewusstsein, dass der Mensch nun in der Lage war, die Lebensgrundlage der gesamten Menschheit auf einen Schlag zu vernichten, war umso gravierender, als sich mit den USA und der Sowjetunion zwei feindlich gesinnte Mächte gegenüberstanden, die beide im Besitz nuklearer Waffen waren. In Folge der daraus resultierenden Blockbildung gab es auf beiden Seiten massive Bestrebungen, das eigene Lager nuklear aufzurüsten. 1956/57 wurden auch in der Bundesrepublik Deutschland erstmals Überlegungen angestellt, die seit 1955 bestehende Bundeswehr mit atomaren Waffen auszustatten. Die Pläne führten zu ersten, teils heftig geführten Debatten über Atomwaffen in der westdeutschen Öffentlichkeit, an denen sich sehr verschiedene gesellschaftliche Gruppen – Sozialdemokraten, Gewerkschaften, Intellektuelle und Protestanten – beteiligten.

Der geschilderte Sachverhalt beschäftigte auch die westdeutschen Katholiken. Im Folgenden wird daher untersucht, welche Transformationen die katholischen Friedensdialoge während der Auseinandersetzungen um atomare Aufrüstung und Bedrohung der späten fünfziger und frühen sechziger Jahre durchlaufen haben. Von besonderem Interesse ist zunächst, welche Auffassungen im katholischen Raum während der westdeutschen Debatten der Jahre 1957 bis 1959 vorherrschend waren und wie diese in der katholischen Öffentlichkeit rezipiert wurden (2.1). Im Anschluss daran wird nach möglichen Gegenpositionen gefragt und analysiert, wer als Träger alternativer Kriegs- und Friedensvorstellungen im katholischen Raum auftrat (2.2). In einem dritten Schritt werden die Interaktionen der westdeutschen Katholiken mit den verschiedenen Friedensbewegungen der Zeit in den Blick genommen. Im Zentrum stehen hierbei die Grenzverläufe zwischen Protestformen, die als spezifisch »katholisch« wahrgenom-

© Campus Verlag GmbH

men wurden, und den Aktionen anderer gesellschaftlicher Akteure. Insbesondere das Engagement der katholischen Friedensgruppe Pax Christi wird in diesem Zusammenhang diskutiert (2.3.) Schließlich wird danach gefragt, welche Rolle das Zweite Vatikanische Konzil bei der transnationalen Umcodierung katholischer Kriegs- und Friedensvorstellungen spielte und welche kurz- und mittelfristigen Einflüsse es auf die westdeutsche Diskussion nahm (2.4).

2.1 »Verteidigung allerhöchster Güter«: Öffentliche Zurückhaltung westdeutscher Katholiken ungeachtet moraltheologischer Diskurssetzung

Mit ihrem Vorhaben vom April 1957, die Bundeswehr mit Atomwaffen auszurüsten, erntete die Regierung von Bundeskanzler Konrad Adenauer Kritik und Gegenwehr von Sozialdemokraten, Gewerkschaften, Teilen der Liberalen sowie zahlreichen Protestanten und einigen Katholiken. Unterstützungsgesten blieben dagegen lange Zeit rar, zumal die atomaren Rüstungspläne selbst von vielen Anhängern der Unionsparteien abgelehnt wurden.[1] Sogar vonseiten der katholischen Kirche, die während der ersten Amtsjahre Adenauers stets als eine treue Stütze der Regierung galt, ließen Zustimmungsbekundungen auf sich warten. Die Zurückhaltung der katholischen Amtskirche war umso erstaunlicher, als sie sich in der vorhergegangenen Auseinandersetzung um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik Deutschland schnell und eindeutig auf die Seite der Befürworter gestellt hatte.

Obwohl Anselm Doering-Manteuffel in seiner Dissertation zu Recht darauf hingewiesen hat, dass die Haltung der westdeutschen Katholiken in der Wiederbewaffnungsfrage differenziert zu betrachten sei, plädierte letztendlich eine Mehrzahl von ihnen, spätestens in Folge des Koreakriegs, für einen westdeutschen Verteidigungsbeitrag.[2] Vor allem der Kölner Kardinal Joseph Frings verstand es, die Gefahren der weltpolitischen Situation für den jungen westdeutschen Staat mit einem weitverbreiteten Antikommu-

1 Vgl. Holmes Cooper, *Paradoxes of Peace*, S. 33.

2 Für das Folgende vgl. Doering-Manteuffel, *Wiederbewaffnung*, v.a. S. 4–6, S. 59–65, S. 81–91 und S. 249–254.

© Campus Verlag GmbH

nismus zu verzahnen und dadurch die Haltung der Regierung im katholischen Raum plausibel zu machen. Die breite Unterstützung der katholischen Bevölkerung für die Wiederbewaffnungspläne der frühen fünfziger Jahre war folglich nicht nur der »Gefolgstreue der Laien gegenüber der kirchlichen Obrigkeit«[3] und einer angeblich uneingeschränkten Unterstützung für den »katholischen Kanzler« geschuldet, sondern fußte durchaus auch auf argumentativer Zustimmung.

In der Frage der atomaren Bewaffnung der Bundeswehr war die Situation unter den westdeutschen Katholiken auf den ersten Blick jedoch anders gelagert. Im Sinne der Historischen Semantik analysiere ich daher im folgenden Kapitel, welche katholischen Vorstellungen im Diskursfeld Krieg/Frieden während der Debatten der Jahre 1957 bis 1959 vorherrschend waren und wer diese öffentlich vortrug. Im Anschluss wird untersucht, ob diese Ansichten als repräsentativ für die Haltung der katholischen Öffentlichkeit erachtet werden können. Zu diesem Zweck werden die Diskussionsbeiträge verschiedener Akteure – Bischöfe, Zentralkomitee, Laienverbände – zu ihrer Stellung im katholischen Raum in Beziehung gesetzt und mit ihrer Haltung während der Wiederbewaffnungsdebatte abgeglichen. Abschließend werden Grenzverläufe zwischen den Vorstellungen katholischer und anderer gesellschaftlicher Akteure in den Blick genommen.

Die »Lehre vom Gerechten Krieg«: Vorherrschende katholische Vorstellungen im frühen »Atomzeitalter«

Obwohl die atomaren Rüstungspläne der Bundesregierung seit Frühjahr 1957 diskutiert wurden, dauerte es über ein Jahr, bis Vertreter der katholischen Kirche in Deutschland öffentlich Stellung bezogen. Erst am 5. Mai 1958 publizierte die Katholische Nachrichtenagentur (KNA) eine Erklärung von sieben führenden katholischen Moraltheologen. Zu ihnen zählte Joseph Höffner, der in den kommenden Jahrzehnten als Erzbischof von Köln und Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz zu einer der entscheidenden katholischen Persönlichkeiten Westdeutschlands werden sollte. Neben Höffner unterschrieb die Erklärung der Jesuit Johannes Hirschmann, der im politischen Raum hervorragend vernetzt war und in der Atomdiskussion der späten fünfziger Jahre eine zentrale Rolle spielte.

3 Doering-Manteuffel, *Wiederbewaffnung*, S. 5.

© Campus Verlag GmbH

Ebenso von Bedeutung in der weiteren Debatte waren der Münchner Religionssoziologe Nikolaus Monzel sowie der Würzburger Moraltheologe Alfons Auer.[4]

Im Zentrum der moraltheologischen Überlegungen zur Atombewaffnung der Bundeswehr stand ein staatliches Recht auf Selbstverteidigung. Bei einer Bedrohung, so das Postulat, sei es nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht von Regierungen, ihr Volk und ihren Staat zu verteidigen. Allerdings seien im Fall eines solchen »gerechtfertigten Verteidigungskrieges« nur jene Mittel erlaubt, die sich nicht völlig der menschlichen Kontrolle entzögen. Dies sei nach »gewissenhafter Sachkenntnis« im Fall »taktischer Atomwaffen« garantiert, zumal die nukleare Rüstung das Risiko, dass es tatsächlich zu einem Krieg kommen werde, vermindere.[5] Die Bezeichnung »taktische Kernwaffen« griff den militärischen Sprachgebrauch auf, der damit atomare Gefechtswaffen mit geringer Sprengkraft von »strategischen Atombomben« mit größerer Wirkung unterschied.[6] Mit ihrem Urteil unterstrichen die katholischen Moraltheologen damit nicht nur das Recht der westdeutschen Regierung, die Bundeswehr mit Atomwaffen auszurüsten. Sie legitimierten zugleich das atomare Abschreckungssystem des Kalten Krieges und widersprachen der Forderung von 18 Göttinger Professoren, die 1957 öffentlich vor den verheerenden Folgen von taktischen Atomwaffen gewarnt hatten.[7]

Das moraltheologische Plädoyer für eine atomare Verteidigungsoption stand freilich nicht für sich. Es war vielmehr eingebettet in weitreichende außen- und sicherheitspolitische Überlegungen. Ausdrücklich hervorgehoben wurde diesbezüglich, dass eine robuste internationale Ordnung erforderlich sei, um Konflikte friedlich zu lösen. Allerdings betonten die Moraltheologen, dass »Verteidigungsbündnisse« einzelner Staaten erlaubt sein müssten, falls sich eine weltweite »Völkergemeinschaft« nicht verwirklichen lasse. Sie unterstützten folglich nachdrücklich die »Westbindungs«-Politik, welche die Regierung Adenauer beispielsweise durch den NATO-Beitritt

4 »Wort zur christlichen Friedenspolitik«. Vgl. Born, *Kernwaffen*, S. 134–140. Zu den einzelnen Moraltheologen vgl. ferner Justenhoven, »Debatte«, S. 293; Trippen, *Joseph Kardinal Höffner (1906–1987)*; Winkmann, »Nikolaus Monzel«, S. 298/299. Neben den genannten Moraltheologen unterschrieben auch Richard Egenter (München), Heinz Fleckenstein (Würzburg) und Eberhardt Welty OP (Walberberg) die Erklärung.

5 Vgl. »Wort zur christlichen Friedenspolitik«, III–V.

6 Vgl. Wengeler, »Wehrbeitrag«, S. 138–142.

7 Vgl. Holmes Cooper, *Paradoxes of Peace*, S. 32; Nehring, »Nachgeholte Stunde Null«, S. 235/236; Rupp, *Außerparlamentarische Opposition*, S. 73–78.

© Campus Verlag GmbH

und die europäische Integration vorangetrieben hatte.[8] In gleicher Weise betonten die Moraltheologen, wie bedeutsam Abrüstungsgespräche und internationale Rüstungskontrollen für eine internationale Friedensordnung seien. Gleichzeitig lehnten sie jedoch ein Moratorium für Nuklearwaffentests, wie es von zahlreichen Rüstungsgegnern gefordert wurde, oder die Schaffung einer atomwaffenfreien Zone in Mitteleuropa, die beispielsweise dem Rapacki-Plan zugrunde lag, ab.[9]

Die Überlegungen der Moraltheologen geben sehr beispielhaft wieder, welche Ansichten die Debatten der westdeutschen Katholiken über eine Atombewaffnung Ende der fünfziger Jahre dominierten. Es ist daher unerlässlich, ihre Genese eingehender zu kontextualisieren. Den zentralen Kern bildete die sogenannte »Lehre vom Gerechten Krieg«, die aus antiken Traditionen auf das Christentum übergegangen und von Augustinus im 5. Jahrhundert zum ersten Mal in ein philosophisches Gesamtkonzept gefasst worden war. Thomas von Aquin präzisierte sie im 13. Jahrhundert im Rahmen seiner christlichen Staatslehre. Ein gerechter Krieg sollte in der Folge strikt an konkrete Kriterien gebunden sein, von denen die wichtigsten ein gerechter Kriegsgrund (*iusta causa*), legitime Autorität (*auctoritas principis*) und rechte Absicht (*recta intentio*) waren. Dieser Kriterienkatalog erfuhr unter den Spätscholastikern Francisco de Vitoria und Francisco Suárez im 16. Jahrhundert eine weitere Ausdifferenzierung.[10]

Als die *bellum-iustum*-Lehre im 19. Jahrhunderts im katholischen Raum eine Renaissance erlebte, beschränkten sich die meisten theologischen Darstellungen darauf, diese Systematisierung nachzuzeichnen. Statt Antworten auf konkrete zeitgenössische Fragen, wie die nach dem Gewaltmonopol im modernen Nationalstaat oder der Definition eines Verteidigungskriegs, zu geben, fokussierten sie sich auf die abstrakte Anwendbarkeit der verschiedenen Kriterien. Das Ergebnis war, dass sich die katholische Doktrin in der politischen Praxis als vollkommen nutzlos erwies, wie sich während des

8 Vgl. »Wort zur christlichen Friedenspolitik«, V. Vgl. ferner Doering-Manteuffel, »Westernisierung«, S. 311–341; Tuschhoff, *Kernwaffen* S. 62–74.

9 Vgl. »Wort zur christlichen Friedenspolitik«, VII.

10 Zu den zahlreichen Darstellungen der Lehre vom Gerechten Krieg vgl. u.a. Beestermöller, »Art. Krieg«, Sp. 475–479; Born, *Kernwaffen*, S. 72–84; Childress, »Just-War Criteria«, S. 40–59; Kane, *Just War*; Massaro/Shannon, *Catholic Perspectives*; Weinzierl, »Atomzeitalter«, S. 114–142. Zur Unterscheidung zwischen »gerechtem« und »heiligem« Krieg vgl. Angenendt, »Kreuzzüge«, S. 341–367. Einen Einblick über die Denkfigur des »Gerechten Krieges« in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen bietet der Sammelband: Kreis, *Der »gerechte Krieg«*.

© Campus Verlag GmbH

Ersten Weltkriegs zeigte, als alle Katholiken das Kriegsführungsrecht für ihre jeweiligen Nationen beanspruchten. Freilich belegen die nationalen Auslegungen der Lehre vom Gerechten Krieg, hierin ist Harald Oberhem zuzustimmen, dass zumindest für den Bereich von Krieg und Frieden die kirchliche Naturrechtslehre bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts keine katholischen Partikularinteressen innerhalb des Nationalstaats verfestigen konnte.[11]

Trotz der erkennbaren Schwäche der katholischen Doktrin kam es unter den Päpsten der Zwischenkriegszeit, Benedikt XV. und Pius XI., zu keiner wesentlichen lehramtlichen Weiterentwicklung. Zwar bemühte sich Benedikt XV. am Ende des Ersten Weltkriegs mit seinem Friedensappell *Dès le début* intensiv um eine Beilegung der Kampfhandlungen. Die päpstlichen Anstrengungen waren jedoch weitgehend von diplomatischen Überlegungen geprägt, die ihre Anleihen im positiven Völkerrecht nahmen. Darüber hinaus belebten beide Päpste mit dem Bild von Maria als »Friedenskönigin« friedensfördernde Semantiken im katholischen Raum.[12] Eine inhaltliche Fortschreibung der katholischen Kriegs- und Friedensdoktrin erfolgte zu dieser Zeit lediglich durch die kritische Auseinandersetzung katholischer Friedensaktivisten und Pazifisten mit der Lehre vom Gerechten Krieg. Ihre Vordenker, allen voran der deutsche Dominikanerpater Franziskus Stratmann, nahmen die *bellum-iustum*-Kriterien zum Ausgangspunkt um zu belegen, dass Krieg unter den Bedingungen der Moderne nicht erlaubt sein könne.[13]

Erst unter Papst Pius XII. erfuhr die Lehre vom Gerechten Krieg eine erneute Hochschätzung durch das kirchliche Lehramt. Zentral waren dabei zwei wichtige Veränderungen. Zum einen verankerte Pius XII. die Doktrin innerhalb einer breit angelegten Friedenslehre, an deren höchster Stelle die Souveränität und Unabhängigkeit der einzelnen Nationalstaaten standen und die unter anderem die völkerrechtliche Verurteilung jeglicher Form des Angriffskriegs forderte. Darüber hinaus sollte eine internationale Schiedsgerichtsbarkeit geschaffen werden, welche die Einhaltung von Rechtsnormen im zwischenstaatlichen Raum garantieren und für Friedens-

11 Vgl. Oberhem, »Kontroverse«, S. 43–49. Zur These, die katholische Kirche hätte durch das Naturrecht einen eigenständigen Interessensbereich der Katholiken im liberalen Nationalstaat geschaffen, vgl. u.a. Hollerbach, »Naturrecht«, S. 9–38; Kaufmann, »Wissenssoziologische Überlegungen«, S. 126–164.

12 Vgl. Oberhem, »Kontroverse«, S. 50–55; Weinzierl, »Atomzeitalter«, S. 114–118; Schlott, »Friedensmakler«, S. 325–364. Zur Marienverehrung vgl. Seiler, »Maria«, S. 65–78.

13 Zu Stratmann und seinem Engagement vgl. Kapitel 2.2.

© Campus Verlag GmbH

erziehung und Rüstungskontrolle werben sollte. Zum anderen transformierte Pius XII. die Doktrin, indem er das Recht auf Verteidigung in den Mittelpunkt stellte. Ein Defensivkrieg, so der Papst, könne keinem Staat abgesprochen werden. Seine Äußerungen nahmen dabei Bezug auf konkrete zeitgenössische Vorgänge, wie die aggressiven nationalsozialistischen Angriffskriege, die Furcht vor einer sowjetischen Expansionspolitik und das Wettrüsten der Nachkriegszeit.[14]

Im Rahmen des staatlichen Verteidigungsrechts waren auch die päpstlichen Überlegungen zur atomaren Bewaffnung angesiedelt. Von Bedeutung war hierbei einerseits die Frage, ob ein mit Nuklearwaffen geführter Krieg begrenzbar sein könne oder als totaler Krieg von vorneherein verworfen werden müsse. Pius XII. betonte diesbezüglich wiederholt, dass eine gründliche Güterabwägung vonnöten sei und kam seinerseits zu widersprüchlichen Schlussfolgerungen. So gelangte er auf einem internationalen Ärztekongress im September 1954 zu der Einschätzung, eine Anwendung von Atomwaffen zur Abschreckung und Verteidigung sei unter den gegebenen Kriterien der *bellum-iustum*-Lehre möglich.[15] Dagegen zog er in seiner Weihnachtsansprache vom Dezember 1955 die Kontrollierbarkeit atomarer Waffen in Zweifel. Mag man in diesen Äußerungen des Papstes eine Kehrtwende sehen oder nicht, sie belegen andererseits, dass bei seiner Beurteilung der Atomwaffen für Pius XII. – wie in seiner gesamten Friedens- und Kriegslehre – der jeweilige historische Kontext eine zentrale Rolle spielte. Insofern muss 1954 als Wende in der päpstlichen Friedensdoktrin verstanden werden, nicht nur weil durch die Verbreitung von Atomwaffen deren Gefahren zusehends erkannt wurden, sondern auch weil mit dem Tod Josef Stalins die Hoffnung auf einen neuen *modus vivendi* mit den sozialistischen Staaten wuchs.[16]

Die sieben westdeutschen Moraltheologen folgten grundsätzlich den Überlegungen von Pius XII., kamen allerdings in der konkreten Situation der Jahre 1957/58 zu einer anderen Schlussfolgerung als der Papst vier Jahre zuvor. Für sie rechtfertigten die normativen *bellum-iustum*-Kriterien weiterhin, sich angesichts der »gewaltsamen Ausbreitung einer Weltan-

14 Vgl. Nagel/Oberhem, *Dem Frieden verpflichtet*, S. 14–26; Oberhem, »Kontroverse«, S. 55–62; Justenhoven, *Schiedsgerichtsbarkeit*, S. 43–53.

15 Vgl. Pius XII., »Richtlinien der ärztlichen Moral«. Für das Folgende vgl. ferner Pius XII., »Über das internationale Strafrecht«, *HK*, Jg. 8, H. 2 (1953); Nagel/Oberhem, *Dem Frieden verpflichtet*, S. 14–26.

16 Vgl. Oberhem, »Kontroverse«, S. 55–62; Coppa, »Pope Pius XII«, S. 50–66; Kent, »The Lonely Cold War«, S. 67–76; Phayer, *Pius XII.*

© Campus Verlag GmbH