

„Wer nicht dabeigewesen ist, kann es nicht beurteilen“

Diskurse über Nationalsozialismus, Holocaust und Schuld
in der Perspektive verschiedener theologischer Generationen

von Norbert Reck

Die Diskussionen über den Nationalsozialismus und den Holocaust in der deutschen Gesellschaft und Theologie werden oft von Verdächtigungen und Misstrauen zwischen den beteiligten Generationen begleitet. Der Verfasser erläutert die unterschiedlichen Perspektiven der Vor- und Nachkriegsgenerationen. Er analysiert den verbreiteten zentralen Einwand „Wer nicht dabeigewesen ist, kann es nicht beurteilen“ in seinen moralischen und ethischen Konsequenzen und tritt dafür ein, dass christliche Theologen und Theologinnen sich Versagen und Schuld in ihrer Geschichte stellen, um Wege der Umkehr für Kirche und Theologie zu finden.

Elisabeth Gössmann spricht, in einem Aufsatz in dieser Zeitschrift, von einer „Kluft zwischen den ‚Kindern der Täter‘, also der zweiten Generation, und den jetzt um Klärung bemühten Angehörigen der dritten Generation, die keine Zeitzeugen mehr sein können“ (Gössmann 2004, 161). Sie macht damit eine Feststellung, die nicht nur im Allgemeinen auf das gesellschaftliche Klima in Deutschland zutrifft, sondern im Besonderen auch für das Gespräch zwischen den Generationen in der christlichen Theologie von eminenter Bedeutung ist. Zwar mag grundsätzlich jeder Übergang von einer Generation zur nächsten von Schwierigkeiten und Konflikten begleitet sein, aber seit 1945 erweisen sich die Generationswechsel in Deutschland als besonders problematisch. Der Ton ist oftmals schärfer, Missverständnisse und Verdächtigungen sind häufiger – schließlich stehen im Zentrum der Auseinandersetzung präzedenzlose Verbrechen, insbesondere der millionenfache Mord an den Juden Europas, und damit zugleich Fragen nach Schuld und Sühne, nach Erinnerung und Umkehr.

Meine folgenden Überlegungen greifen die Diagnose der „Kluft zwischen den Generationen“ auf und suchen so die Fortführung des Gesprächs mit Elisabeth Gössmann, die ihrerseits kritisch auf einen Aufsatz von mir reagiert hat, worin ich Elemente der Gottesrede ihres Doktorvaters, des katholischen Dogmatikers Michael Schmaus, untersucht habe.¹

Um die Anatomie dieser Kluft in den Blick zu bekommen, werde ich das Verhältnis zwischen den Generationen mit ihren jeweils spezifischen Interessen und Fragestellungen näher beschreiben. Da allerdings die Einteilung in eine erste, zweite und dritte Generation

¹ Die Streitpunkte zwischen Elisabeth Gössmann und mir werden hier nicht erörtert; ich kann nur hoffen, dass interessierte Leser und Leserinnen neben Frau Gössmanns Text auch meinen Aufsatz (Reck 2001) und seine Fragestellung zur Kenntnis nehmen wollen.

gewisse Unschärfen hat, sind vorab einige Präzisierungen nötig.² Fixpunkt mag im Rahmen der vorliegenden Erörterungen die *erste Generation* bleiben: Sie umfasst jene Deutschen, die die Nazizeit als handlungs- und verantwortungsfähige Erwachsene erlebt haben. Schwieriger wird es mit deren Kindern, den Angehörigen der *zweiten Generation*. Ihre Sichtweisen können sich gravierend unterscheiden, je nachdem, ob sie etwa in den späten zwanziger Jahren geboren wurden und ihre Sozialisation im nationalsozialistischen Schulsystem und in den NS-Kinder- und Jugendorganisationen erhielten oder ob sie als in den frühen vierziger Jahren Geborene keine einschneidenden Erfahrungen mit dem NS-Staat mehr machen mussten. Während Letztere später häufig zur Protestgeneration der sog. 68er gehörten, die sich mit ihren Eltern kritisch-aggressiv auseinandersetzten, bezeichnete man Erstere auch als „Hitlerjugend-Generation“ oder „Flakhelfer-Generation“, um deren prägende Erlebniswelten genauer zu umreißen (vgl. Klönne 1959; Rosenthal 1986; Heinrich 1997). Bei der *dritten Generation* handelt es sich schließlich um die Enkel und Enkelinnen der in der NS-Zeit Erwachsenen; sie werden oft auch als Nachkriegsgenerationen oder einfach als Nachgeborene bezeichnet.

Es versteht sich von selbst, dass ich als Verfasser dieser Beobachtungen dazu keinen distanzierten, neutralen Standpunkt einnehmen kann. Als 1961 Geborener kann ich die Perspektive und die Sichtweisen meiner Generation nicht einfach hinter mir lassen und eine andere, frei zu wählende Warte einnehmen. Ich kann nur diese Voraussetzungen, soweit sie mir vor Augen stehen, benennen und so meine eigenen erkenntnisleitenden Interessen offenlegen.

I

„Die Generation der Alten reflektiert ihr Erleben; deren Kinder fragen sich noch immer: Wie konnte das nur passieren?; die Enkel wollen wissen: Wie war es eigentlich wirklich?“ So charakterisiert der Publizist Kurt Kister die unterschiedlichen Herangehensweisen der Generationen an die Geschichte des Nationalsozialismus (Kister 2004). Daran ist zunächst bedenkenswert – unabhängig davon, ob man Kisters Zuschreibungen teilen möchte –, dass die drei Generationen offenbar jeweils eigenen, ganz unterschiedlichen Fragen nachgehen. Auch wo dieselben Ereignisse verhandelt und ähnlich gelagerte Beispiele angeführt werden, muss man grundsätzlich damit rechnen, dass diese bei den verschiedenen Generationen für jeweils andere Themen stehen. Wo die jeweilige Fragestellung nicht wahrgenommen wird, kommt es leicht zu Missverständnissen.

Die Auskünfte der „ersten Generation“ drehen sich zentral um die Bewertung des eigenen Erlebens und Tuns. „Das lebensgeschichtliche Erzählen findet unter dem latenten Druck statt, erwägen zu müssen, ob man Schuld an den NS-Verbrechen hat, ob man die Führer faszinierend fand und ob man gar selbst ‚Nazi‘ war.“ (Welzer 1997, 172) So mün-

² Als Alternative zum Generationsbegriff wird inzwischen, in kritischer Auseinandersetzung mit Karl Mannheim, der Begriff der Kohorte vorgeschlagen. Vgl. hierzu Marcuse 2001, 290ff. sowie demnächst Krondorfer 2006. Vgl. zur Generationenthematik des Weiteren Jaeger 1977, 429ff.; Fogt 1982; Platt/Dagab 1995; Herbert 2003.

den die diesbezüglichen Äußerungen in vielen Fällen in Rechtfertigungsdiskurse (Jensen 2004, 135-215) oder in die Selbstdarstellung als Opfer (Welzer 2002, 81-97; Jensen 2004, 75-135), seltener auch in Fragen nach der Schuldhaftigkeit des eigenen Handelns oder Nichthandelns. Dabei ist auffällig, dass die Frage nach der persönlichen Schuld umso nachdrücklicher gestellt wird, je eindeutiger eine Person zum Widerstand gegen das Regime gehörte und die Selbstviktimisierung („Man konnte nichts tun, denn sonst wäre man ja selbst in Lebensgefahr geraten“) für sich ablehnte. So berichtet etwa Martin Niemöller, der von 1937 bis 1945 in KZ-Haft war, von einem frühen Nachkriegsbesuch im ehemaligen Konzentrationslager Dachau:

„Ich stand mit meiner Frau vor dem Krematorium in Dachau. Und an einem Baum vor diesem Gebäude hing ein weißgestrichenes Kistenbrett mit einer schwarzen Inschrift. [...] 1933-1945 stand da. Und ich faßte nach meinem Alibi und wußte, die zwei Zahlen, das ist der Steckbrief des lebendigen Gottes gegen Pastor Niemöller.

Mein Alibi reicht vom 1. Juli 1937 bis zur Mitte '45. Da stand 1933-1945. Adam, wo bist du, Mensch, wo bist du gewesen?

1933, da war ich ein freier Mann. Hermann Göring rühmt sich öffentlich, daß die kommunistische Gefahr beseitigt ist. Denn alle Kommunisten, die noch nicht um Vergehen und Verbrechen willen hinter Schloß und Riegel sitzen, die sitzen nun hinter dem Stacheldraht der neu gegründeten Konzentrationslager.

Adam, wo bist du? Mensch Martin Niemöller, wo bist du gewesen?, so fragt Gott.

Daß diese Menschen einfach ihrem Beruf, ihrer Familie, ihrem Leben weggenommen wurden und wurden der Freiheit beraubt, daß diese Menschen eine Frage Gottes an mich waren, auf die ich im Angesichte Gottes damals hätte antworten müssen, daran hab ich nicht gedacht.

Ich war damals kein freier Mensch. Ich hatte mich bereits meiner wahren Verantwortung begeben.“ (Niemöller 1946a)

Ich zitiere Niemöller so ausführlich, weil an seinen Worten deutlich wird, welche Haltung bei Angehörigen der ersten Generation möglich war. Niemöller, der seit 1924 die NSDAP gewählt hatte, hatte sich von den Nazis ursprünglich „eine Restitution der christlichen Wurzeln der Gesellschaft“ (Hermle 2000, 501f.) erhofft. Als schließlich aber die Nationalsynode der Evangelischen Kirche im September 1933 den „Arierparagrafen“ ins kirchliche Recht übernahm, sah Niemöller, wiewohl er selbst nicht frei war von antisemitischen Einstellungen, doch den *status confessionis* gegeben und beteiligte sich führend am Aufbau des Pfarrernotbundes und der Bekennenden Kirche. Hier gab es für ihn kein Zögern: „Wir haben nicht zu fragen, wieviel wir uns zutrauen, sondern wir werden gefragt, ob wir Gottes Wort zutrauen, daß es Gottes Wort ist und tut, was es sagt!“ (zit. nach Hermle 2000, 501) Niemöller nannte die staatlichen Angriffe auf die Kirche unerschrocken beim Namen, suchte die direkte Konfrontation mit Hitler, überlebte einen Bombenanschlag auf sein Pfarrhaus in Berlin-Dahlem, Gestapo-Haft und schließlich die Konzentrationslager Sachsenhausen und Dachau. Seine Widerstandsaktivitäten waren aber nicht Ausdruck einer antinazistischen Gesinnung, sondern seiner „Sorge um das Reich“ und in erster Linie ein Versuch, die Unabhängigkeit seiner Kirche zu verteidigen. Erst im KZ änderte sich sein Denken grundlegend.

Niemöllers Selbstreflexion nach dem Krieg zeigt, dass die repressiven Maßnahmen gegen ihn und seine Familie für ihn kein „Alibi“ sein konnten, dessentwegen er sich hätte

schuldlos fühlen dürfen. In seinen Augen wäre von ihm als Christ mehr und Eindeutigeres verlangt gewesen. Schuld ist für ihn dabei immer persönlich und konkret, aber keineswegs nur die Schuld einiger weniger. Die Vorstellung einer Kollektivschuld, also ein Schuldigsein aufgrund bloßer Zugehörigkeit zum deutschen Volk, lehnt er ab, aber er hat genau die vielen einzelnen Akte von Kollaboration und die vielen Akte des Schweigens und Wegsehens vor Augen, so dass doch „wahrscheinlich alle“ (Niemöller 1946b) schuldig geworden seien. Davon nimmt er weder sich selbst („habe ich doch die Synagogen mit meinen eigenen Augen brennen sehen; ich wollte nur nichts sehen und nichts wissen; ich wollte auf mein Gewissen nicht hören und habe es selber zum Verstummen gebracht“ – Niemöller 1946c, 54) noch die christlichen Kirchen aus. Sein Verantwortungsverständnis ist genuin theologisch, Freiheit ist immer „Freiheit in Christus“ – wer nicht frei handelt, hat sich selbst mutwillig seiner Freiheit begeben und von Gott abgewandt.

Nur wenige Angehörige der ersten Generation haben so selbstkritisch über ihr Tun und Lassen in der NS-Zeit reflektiert. Nach neueren sozialwissenschaftlichen Studien hat die überwiegende Mehrheit sich nach 1945 als Opfer dargestellt (Jensen 2004, 75-135): als Opfer der NS-Propaganda, als Opfer des Terrorapparats des Regimes und zuletzt als Kriegsoffer und Opfer der alliierten Luftangriffe. Wo nicht solche Selbstviktimisierung den Diskurs der ersten Generation bestimmte, wurde entweder hartnäckig gelogen, wie beispielsweise neuere Arbeiten über Albert Speer (Willems 2002) und Martin Heidegger (Faye 2005) belegen, oder es herrschte das „große Schweigen“.

Auch Michael Schmaus hat sich nach 1945 niemals wieder öffentlich zu seiner Rede vom Juli 1933 geäußert. Er hatte wohl, darin durchaus Niemöller vergleichbar, ursprünglich die Hoffnung, die „Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung“ könnten fruchtbar sein für eine im Aufbau befindliche „Opfergemeinschaft von unerschütterlich in Gott gegründeten, aus dem deutschen Volkstum genährten, demütig auf Gott vertrauenden, ihrer Verantwortung bewußten, von Christus geformten deutschen Menschen“ (Schmaus 1934, 46). Deshalb hielt er es für eine „selbstverständliche Forderung der Zeit [...], sich rückhaltlos in den neuen Staat einzuordnen“ (Vorwort der Druckfassung, ebd., 3). Zu einer Stellungnahme hierzu, wie sie Georg Denzler von ihm forderte, oder gar zu einer Selbstbefragung von Niemöllerschem Format hat Schmaus sich nie herbeilassen wollen. Allenfalls gestand er, wie Elisabeth Gössmann mitteilt, dem Kirchenhistoriker Klaus Breuning das Recht zu, den Text der Rede von 1933 zu thematisieren, da er „als historische Quelle vorliege“ (Gössmann 2004, 152).

II

Für die „Hitlerjugend-Generation“ stehen nicht Fragen nach Schuld und Verantwortung im Vordergrund. Diese Altersgruppe hat die Nazizeit anders, aus kindlicher Perspektive, wahrgenommen und stellt dementsprechend andere Fragen. Wenn man, wie Elisabeth Gössmann, den Vater in SA-Uniform erlebt hat, der die Mutter zum Eintritt ins DFW (Deutsches Frauenwerk) gedrängt habe, wenn man als Zehnjährige etwas von den Novemberpogromen 1938 mitbekam, ohne die Hintergründe zu verstehen, wenn man sich

am Gemeinschaftserlebnis bei Jungmädeln und BDM erfreute, aber beim gemeinsamen Duschen mit anderen Mädchen fürchtete, es könnte Gas statt Wasser aus den Duschen kommen (vgl. Gössmann 2003, 58, 96, 121, 129f., 473), dann wird irgendwann die Klärung der Ambivalenzen in den Beziehungen zu Eltern, Verwandten, Lehrern und anderen nahestehenden Personen vordringlich.

Bestimmend bei dieser Klärung der Beziehungen ist offenbar – wie das Forschungsprojekt „Tradierung von Geschichtsbewusstsein“ (Welzer 2002, 44-80) herausgearbeitet hat – das starke Bedürfnis, die Bezugspersonen in der ersten Generation als „gute Menschen“ zu sehen, d.h. Anhaltspunkte für die eigenen Loyalitätsbedürfnisse und -verpflichtungen zu finden. „Gerade das Wissen, dass der Nationalsozialismus ein verbrecherisches System war, das Millionen von Opfern gefordert hat, ruft in den Nachfolgegenerationen das Bedürfnis hervor, eine Vergangenheit zu konstruieren, in der ihre eigenen Verwandten in Rollen auftreten, die mit den Verbrechen nichts zu tun haben.“ (Welzer 2002, 207)

Auch Elisabeth Gössmann spricht freimütig von diesbezüglichen Wünschen, aber auch von familiären Konflikten: „Ja, auch ich habe [...] ‚Unschuldswünsche im Hinblick auf meine Familie‘ [...] und meinen Doktorvater Schmaus, glaube aber nicht, dass ich dadurch ‚verführbar‘ bin, zumal ich – im Gegensatz zu meinem Vater – mit meinem Doktorvater über die Sache sprechen konnte.“ (Gössmann 2004, 162)

Solche Unschuldswünsche finden ihren Ausdruck in einer sehr selektiven Wahrnehmung all der Geschichten und Informationen, die über die Bezugspersonen in der vorigen Generation zur Verfügung stehen. Ausgehend von den eigenen Erfahrungen mit diesen Personen wird deren bekanntes Verhalten auf die NS-Zeit rückprojiziert. Die Sozialwissenschaftlerinnen und -wissenschaftler um Harald Welzer sehen darin einen „wichtigen intergenerationellen Tradierungsmechanismus: die Generalisierung des Ausschnitts der persönlichen Erfahrung auf die gesamte Biographie des geliebten Menschen“ (Welzer 2002, 65).

Elisabeth Gössmann, die sich in dieser Beziehung nicht für „verführbar“ hält, möchte hinsichtlich ihres Lehrers auf jeden Fall daran festhalten, „dass im Frühjahr 1934 bereits eine totale Neuorientierung bei Schmaus erfolgt ist“ (Gössmann 2004, 167). Die Rede vom Juli 1933, so betont sie mehrfach, sei eine Art „Auftragsarbeit“ (ebd., 152) gewesen, was wohl heißen soll, dass der Inhalt nicht so sehr Schmaus' Theologie widerspiegeln, sondern Opportunitätsgründen geschuldet sei, dass hier also nicht der „eigentliche“ Schmaus spreche, der erst 1934 wieder zum Vorschein komme.

Dass die Druckfassung der Rede 1934 eine Neuauflage erfuhr, kann sie sich nur mit der Vermutung erklären, Schmaus habe davon keine Kenntnis gehabt: „Es ist nicht erwiesen, dass Schmaus von dem Nachdruck seiner Vorlesung gewusst hat. Wie oft geschieht es doch, dass eine Arbeit unverändert nachgedruckt wird, ohne dass der/die Autor/in davon informiert wird.“ (ebd., 163) Tatsächlich aber fand die 2. Auflage nicht ohne Schmaus' Wissen statt. Er schrieb im Vorwort dazu: „Rascher als ich erwarten durfte, ist eine Neuauflage der vorliegenden Broschüre notwendig geworden. Um größere Druckkosten zu ersparen, entschlossen sich Verlag und Verfasser, nur einige kleine Änderungen vorzunehmen. Münster, 15. November 1933.“ (Schmaus 1934, 4)

In ähnlicher Weise bestimmt der (Unschuld-)Wunsch die Wahrnehmung der Wirklichkeit, wo Elisabeth Gössmann über einen Brief von Schmaus vom 23. Mai 1940 an seinen älteren Kollegen Karl Adam spricht. Der Schmaus-Brief ist eine Reaktion auf einen Vortrag Adams über „Die geistige Lage des deutschen Katholizismus“ (Adam 1940), worin jener die nationalsozialistische Weltanschauung als „die geistige Luft, die wir täglich atmen, [...] die unser persönliches Denken und Wollen formt und den ganzen deutschen Menschen beansprucht“ (ebd.), bezeichnet. In dieser „Luft“ ist für Adam die Haltung der Katholiken zum „Dritten Reich“ eindeutig: „Wir Katholiken wissen uns als Glieder dieses Reiches und erblicken unsere höchste irdische Aufgabe in unserem *Dienst am Reich*.“ (ebd.) Zu diesem „mutigen Vorstoss“ beglückwünscht Schmaus Adam ausdrücklich und fügt hinzu: „Schade, dass Sie so weit weg sind. Sonst könnte ich meinem Bedürfnis nachgeben, mich mit Ihnen über einige Fragen noch eingehender zu unterhalten, als es in einem Vortrag möglich ist.“ (zit. nach Gössmann 2004, 161)³ Wiewohl also Anlass und Duktus des Briefes eindeutig Zustimmung signalisieren, meint Gössmann, aus dem hinzugefügten Satz einen „in vorsichtiger Form vorgetragene[n] Hinweis auf Kritikbedürftigkeit des Vortrags seines älteren Kollegen“ (Gössmann 2004, 161) herauslesen zu können. Dafür wird dieser Satz schwerlich als Beleg gelten dürfen; eher ist Gössmanns Lesart ein Beleg dafür, dass die Angehörigen dieser Generation „jeden noch so entlegenen Hinweis“ nutzen, „um Versionen der Vergangenheit zu erfinden, in denen [die Angehörigen der ersten Generation] stets als integre, gute Menschen auftreten“ (Welzer 2002, 11).

Aus dem dringenden Bedürfnis, Gründe für die Aufrechterhaltung der familiären oder beruflich-freundschaftlichen Loyalität zu finden, nimmt die zentrale Frage der Hitlerjugend-Generation eine stark dichotomische Gestalt an: Waren sie (die Eltern, die Verwandten, die Lehrer etc.) Nazis oder nicht? Weiterführende Fragen, etwa nach dem Zustandekommen bestimmter Denkweisen, nach ihrem Weiterwirken oder den theologischen Konsequenzen daraus, sind nicht ihr Thema.

Dies gilt auch für jene Angehörigen der Hitlerjugend-Generation, die irgendwann einen Loyalitätsbruch vollzogen haben. So sammelt etwa Georg Denzler – in seinen Darstellungen über Adam, Schmaus, Anton Stonner, Friedrich Zoepfl u.a. – in erster Linie Indizien für NS-Parteizugehörigkeiten, für antisemitische und rassistische Einstellungen (Denzler 1996; 2000; 2003). Mit dem (mal mehr, mal weniger überzeugenden) Nachweis dieser Einstellungen ist die Recherche dann zumeist auch beendet. Die zusammengetragenen Anhaltspunkte reichen entweder für ein weiteres loyales Miteinander oder eben für einen Bruch mit den entsprechenden Personen. Eine Variante ergibt sich dann, wenn Angehörige der ersten Generation sich zu einem Wort des Bedauerns oder zu einer Art Schuldbekennnis auftraffen. So konstatiert Denzler erfreut: „Zum Glück gibt es wenigstens einen katholischen Autor, den Kirchenhistoriker Joseph Lortz, der sich nicht scheute, in seiner ‚Geschichte der Kirche‘ ein Schuldbekennnis abzulegen: ‚Die schwerste Einzelbelastung aus der neuesten Geschichte sind die grauenhaften Massenverbrechen, die im Dritten Reich Hitlers an den Juden begangen wurden [...] Nach jenem verbrecheri-

³ Der Brief von Schmaus ist erhalten im Diözesanarchiv Rottenburg N 67, Nachlass Karl Adam, Nr. 33. Eine ausführlichere Wiedergabe des Briefes findet sich bei Scherzberg 2002, 153.

sehen Geschehen ohne Vergleich ist jedem einzelnen Christen die Frage nach dem jüdischen Bruder gestellt“ (Denzler 1996).

Denzlers Formulierung „Zum Glück gibt es wenigstens einen ...“ macht deutlich, dass es auch ihm um Anhaltspunkte geht, seinen Loyalitätsbedürfnissen nachgeben zu dürfen. Es gibt eine starke Sehnsucht in der Hitlerjugend-Generation, sich freundlich auf die Vorgängergeneration beziehen zu können. Da wirken wohl die „Verführungskräfte“ auch bei einem Kirchenhistoriker wie Denzler, der eigentlich wissen dürfte, dass Lortz' Worte gerade kein Beispiel eines geglückten Einstehens für die eigene Schuld sind. Denn abgesehen von feierlichen Appellen an „jeden einzelnen Christen“, fiel Lortz zu seiner persönlichen Beteiligung am Nationalsozialismus nichts anderes ein, als dass er eben auf die Lügen Hitlers hereingefallen sei (vgl. Lautenschläger 1987, 395f., 398).

III

Für die folgenden, nach 1945 geborenen Generationen ist die Frage, wer ein Nazi war und wer nicht, nicht mehr vorrangig.⁴ Das liegt an ihrer spezifischen Situation. Während die Angehörigen der Hitlerjugend-Generation, wie Johann Baptist Metz formuliert, erst „langsam – viel zu langsam – lernten, sich als eine Generation ‚nach Auschwitz‘ zu begreifen“ (Metz 1997, 149), war das gesellschaftliche und politische Bewusstwerden der Nachkriegsgenerationen von Anfang an verbunden mit Erzählungen von Konzentrationslagern, Krieg und Verfolgung. Noch bevor ihr Glaube sich fest in der christlichen Tradition verwurzeln konnte, wurden sie konfrontiert mit dem Zivilisationsbruch⁵, zu dem auch gehört, dass offenbar nichts aus dieser christlichen Tradition, die in Europa breit und mächtig war, helfen konnte, die millionenfachen Morde zu verhindern.

Insofern sind die Fragen dieser Nachgeborenen grundsätzlicher, sie zielen oft auf die Glaubwürdigkeit des Christentums insgesamt, sie suchen nach den (geistigen und soziologischen) Ursachen für die weitgehende Passivität der Christinnen und Christen vor dem Unrecht, für die Duldung oder Unterstützung des nationalsozialistischen Projekts (die auch jenseits von NS-Mitgliedschaften stattfand). Ihre Interessen gehen eher in die von Kurt Kister skizzierte Richtung: „Wie war es eigentlich wirklich?“

Darin drückt sich eine Unzufriedenheit mit jenen Geschichtsdarstellungen aus, die keine Verantwortlichen und keine Täter, sondern nur Opfer und allenfalls „Verstrickte“ kennen und so jeden Versuch eines genaueren Verstehens vereiteln, so dass am Ende die

⁴ Präzisierend ist hinzuzufügen, dass hier signifikante Unterschiede zwischen dem innerfamiliären und dem gesellschaftlichen bzw. theologischen Diskurs festzustellen sind. Während Welzer u.a. für den *innerfamiliären* Tradierungsprozess feststellen, dass auch die Angehörigen der Nachkriegsgenerationen „ihre eigenen Eltern bzw. Großeltern so positionieren, dass von diesem Grauen [des Nationalsozialismus und des Holocaust] kein Schatten auf sie fällt“ (2002, 47), gilt für das *innertheologische* Gespräch, dass es kaum persönliche Loyalitätsbindungen zwischen der ersten und der dritten Generation gibt: Die dritte Generation hat die erste in der Regel nicht persönlich kennen gelernt, entsprechend geringer sind die Hindernisse, Kritik zu üben.

⁵ Verhandelt werden unter diesem Stichwort im Allgemeinen das zerstörte Vertrauen in ein Mindestmaß zivilisatorischer Rationalität sowie die anthropologische Tatsache, „daß eine *grundlose Vernichtung von Menschen* möglich und wirklich geworden ist.“ – vgl. Diner 1988, 31 sowie Diner 1987.

Frage „Wie konnte das nur geschehen?“ allenfalls rhetorisch-pathetisch gestellt werden kann.

Die Nachkriegsgenerationen beharren hier durchaus auf echten Antworten auf diese Frage. Mit dem Vorsatz, eben zukünftig nur „gute“ Theologie zu produzieren, ist es für sie nicht getan. Denn etwas subjektiv Gutes hatten zweifellos auch Adam, Lortz, Schmaus u.a. im Sinn; ihre (zeitweise oder durchgängige) „Option für Hitlers Gesellschaftsprojekt“ vertraten sie ja nicht, „zumindest nicht zuvorderst“, wie Rainer Bucher festhält, „aus persönlichem Opportunismus [...], vielmehr aus innerer Überzeugung, ja aus Sorge um ihre, die katholische Kirche“ (Bucher 1998, 13).

Deshalb wollen die Nachgeborenen verstehen, wie selbst wohlmeinende Theologen auf die gedanklichen Pfade von Rassismus, Antisemitismus und Nationalismus geraten konnten, sie wollen analysieren, welche theologischen Denkfiguren, welche Gottesvorstellungen hierzu eventuell als Brücke dienten, sie wollen, wie Lucia Scherzberg es ausdrückt, untersuchen, „in welcher Weise historische Ereignisse und Konstellationen auf die wissenschaftliche Reflexion der Theologie Einfluss nehmen“ (Scherzberg 2001, 11), sie wollen, wie Rainer Bucher formuliert, erkennen, „woran Kirche – trotz besten Willens und Gewissens – scheitern kann und auch, wie sie trotz alledem unter den Bedingungen der Moderne das Volk Gottes wird“ (Bucher 1998, 11).

In den Veröffentlichungen von Bucher, Scherzberg und mir finden sich, wo sie auf Michael Schmaus zu sprechen kommen, deshalb auch keinerlei Festlegungen, wie dessen Verhältnis zum Nationalsozialismus ausgesehen hat. Wichtiger als das ist die Frage, was ein katholisch-theologisches Denken *kompatibel* machte mit der Nazi-Ideologie, was einen gestandenen katholischen Theologen dazu gebracht hat, für kürzere oder längere Zeit für den Nationalsozialismus einzutreten.

So muss man fragen dürfen. Denn an diesen Fragen hängt die Möglichkeit einer kritischen theologischen Weiterarbeit *nach Auschwitz*. Dabei geht es um die inneren Zusammenhänge eines theologischen Denkens, um die praktischen Konsequenzen bestimmter Gottesvorstellungen und – ganz grundsätzlich – um die Frage, warum es für Christen nicht ganz und gar *abwegig* war, eine „Bewegung“ zu unterstützen, die sich im Wesentlichen aus Feinderklärungen einerseits und Privilegierungen für die „Volksgenossen“ andererseits konstituierte. Müsste für diejenigen, die an den einen Gott als den Schöpfer der einen Menschheit glauben, das öffentliche Gerede vom „Untermenschentum“ eines Teils dieser Menschheit nicht von vornherein völlig unerträglich sein? Warum haben für einen unreligiösen, bürgerlichen Menschen wie Sebastian Haffner, damals ein junger Jurist, bereits die Ausschreitungen und Morde der ersten Wochen der Nazi-herrschaft genügt, um glasklar zu sehen, dass er niemals mit den Nazis würde kooperieren können (vgl. Haffner 2002)? Warum war das für eine große Zahl von Christinnen und Christen (nicht für alle!) so viel schwieriger?

Wo Elisabeth Gössmann hinsichtlich der unhaltbarsten Passagen des Schmaus-Textes von 1933 zugesteht, „nicht umhin [zu] können, viele Formulierungen befremdlich, ja erschreckend zu finden“ (152), beginnen erst die eigentlichen Fragen: Was folgt daraus? Was folgt aus dem Befremden und Erschrecken? Was folgt aus der Kritik an manchen

„Formulierungen“? Welche Gedanken stehen hinter diesen Formulierungen? Wie sähe denn eine ernsthafte theologische Kritik aus?

Diesen Fragen muss nachgegangen werden – aus Verantwortung für das Reden von Gott in der Gegenwart und Zukunft.

IV

Wo Angehörige der Nachkriegsgenerationen sich kritisch über das Denken und Handeln von Deutschen vor 1945 äußern, kommt es seitens der früheren Generationen schnell zu dem Verdacht, hier wollten sich Nachgeborene auf das hohe Ross der moralischen Überlegenheit schwingen, sich ein Urteil über etwas anmaßen, das sie nicht aus eigenem Erleben kennen. So schreibt Elisabeth Gössmann: „Ja, auch ich sage, ‚Ihr seid nicht dabei gewesen‘ [...], habt es nicht erlebt“, wobei es ihr vor allem auf „die Berücksichtigung der näheren Umstände“ für das Handeln in der NS-Zeit ankommt (Gössmann 2004, 162). Jürgen Habermas, ebenfalls ein Angehöriger derselben Generation, formuliert ähnlich: „[A]ls Nachgeborene, die nicht wissen können, wie sie sich unter Bedingungen der politischen Diktatur verhalten hätten, tun wir gut daran, uns in der moralischen Bewertung von Handlungen und Unterlassungen während der Nazi-Zeit zurückzuhalten.“ (Habermas 1989, 12) Diese Argumentationsfigur ist weit verbreitet und findet zumeist unwidersprochen Anerkennung. Ich möchte – im Anschluss an die luzide Argumentation Jan Philipp Reemtsmas (2001) – einige Aspekte dieser Figur ansprechen.

Während die Mahnung, beim geschichtlich-moralischen Urteilen Behutsamkeit walten zu lassen, durchaus nachvollziehbar ist, sind bei der wesentlich häufiger auftretenden, zugespitzten Formulierung, „Wer nicht dageigewesen ist, kann es nicht beurteilen“, kritische Rückfragen am Platz. In dieser Version wird offenbar dem Nachgeborenen „die Fähigkeit abgesprochen, eine historische Situation moralisch richtig zu beurteilen, da er entweder selber nicht in derselben gewesen sei oder nicht in der einen oder anderen Weise mit denjenigen Menschen solidarisch sei, die sich in derselben befunden haben“ (Gross/Konitzer 1999, 46).

Sollte dies kategorisch bedeuten, dass Außenstehende ohne persönliche Kenntnis der spezifischen Situation sich grundsätzlich nicht zu einer Sache äußern dürfen, dass also allein die Zeitzeugen zu einer Beurteilung kompetent sind, dann führte dies zu absurden Konsequenzen. Dann dürften nur die Beteiligten an einem Vorfall über dessen moralische Aspekte nachdenken, und weder die Arbeit der Moraltheologie noch die der Gerichte (die auf unabhängigen, an den Taten unbeteiligten Richtern und Richterinnen beruht) oder jene der Geschichtsschreibung, wenn sie mehr sein wollte als ein Protokollieren des Faktischen, wäre noch denkbar. Und wenn in einer Täter-Opfer-Konstellation das Opfer einer Tat nicht mehr aussagen könnte, weil es die Sache nicht überlebt hat, dann würde „automatisch die Sicht des Täters zur moralisch ausschlaggebenden“ (Reemtsma 2001, 15).

Selbstverständlich kann es darum nicht gehen. In dieser Zuspitzung ist das Argument „Wer nicht dageigewesen ist, kann es nicht beurteilen“ offensichtlich unsinnig. Gibt es aber einen Aspekt, unter dem das Argument ein gewisses Recht hat? Meines Erachtens ist dies der Fall bei der Erwägung der besonderen Umstände, unter denen ein Tun oder Un-

terlassen stattfindet – was ja auch für Elisabeth Gössmann der springende Punkt ist. Die Berücksichtigung der je spezifischen Situation, in der zu handeln wäre, ist unabdingbar, wenn moralische Anforderungen formuliert werden sollen. Der kategorische Satz „Ihr hättet alle Widerstand leisten müssen“ – wenn er denn je so formuliert würde – wäre eine Zumutung, die sich niemand gefallen zu lassen brauchte. Auch wenn, dem gängigen Mythos widersprechend, nicht jedes Nicht-Mitmachen im NS-Staat unter Todesdrohung stand, so ist doch eine Aufforderung zum Heldentum in keinem Fall sinnvoll (unabhängig davon, welche Generation so etwas verlangte). „Wir sind mehrheitlich keine Helden, und wir sollten einander nicht zumuten, welche sein zu müssen. Nicht einmal Helden sollten von anderen fordern, welche zu sein. [...] Es ist nicht nur sinnlos, eine Norm aufzustellen, der man in der Regel nicht folgen kann, sondern wir würden mit solchen Ansprüchen auch unser Leben zur Hölle machen.“ (Reemtsma 2001, 23)

Es ist grundsätzlich in Ordnung, auf besondere erschwerende Umstände in der NS-Diktatur hinzuweisen oder auch einzuräumen, dass man um sein Leben fürchtete und kein Held war, dass man an seinen Ansprüchen gescheitert ist. Allerdings darf dies nicht zur Aufgabe aller Ansprüche führen. Genauer: Die Frage, wie Handlungen moralisch zu beurteilen sind, darf nicht der Erörterung der Gunst oder Ungunst der Umstände *nachgeordnet* werden. Es darf nicht von den Umständen abhängig gemacht werden, was als gut oder böse zu gelten hat. In Analogie zur Urteilsfindung vor Gericht wird man sagen können: *Zuerst* muss festgehalten werden, was Recht und was Unrecht ist und wo ein Rechtsbruch stattgefunden hat, dann erst, *in einem zweiten Schritt*, können auch mildern- de Umstände in Erwägung gezogen werden. Der umgekehrte Weg – die Feststellung der schwierigen Lage und als Konsequenz die Nichtanwendung moralischer Maßstäbe – führte zur Auflösung und letztlich zur Zerstörung jeder Moral.

Die Nachkriegsgenerationen sehen sich hier nicht in einem forensischen Setting. Sie haben kein Interesse daran, über Angehörige der ersten Generation Schuldsprüche oder Freisprüche zu verhängen. Ihr Interesse ist vielmehr die Bewahrung bzw. Wiedergewinnung der ethischen Maßstäbe, der Widerstand gegen moralische Indifferenz. Es muss festgehalten werden dürfen, was richtig und was falsch war, was gut und was böse war. Es muss des Weiteren festgestellt werden dürfen, dass nicht alle nur an ihren Ansprüchen gescheitert sind, sondern viele sich rückhaltlos der NS-Politik zur Verfügung stellten. Theologisch gibt es kein Fortkommen, wenn etwa offenkundige Antisemitismen und Rassismen nicht benannt und analysiert werden dürften und stattdessen das warme Wolltuch des „Verständnisses“ über die „schwierigen Zeiten“ ausgebreitet würde. Unerträglich wäre es, wenn als Kurzformel aus der Betrachtung der NS-Zeit nur der Satz übrig bliebe: Niemand hatte „es“ gewollt, aber letztlich konnte nichts dagegen getan werden. Damit wäre implizit gesagt, dass der Holocaust stattfinden *musste*.

V

In den Worten „Wer nicht dabeigewesen ist, kann es nicht beurteilen“ zeigt sich – hinter den schon diskutierten Aspekten – auch eine Art unter Verschluss gehaltenes Schuldbe- wusstsein, ein Wissen, dass etwas am tatsächlichen Tun oder Lassen moralisch nicht in

Ordnung war. Denn wer mit seinen Taten im Reinen ist, würde nicht auf die Idee kommen, sich das Urteil anderer zu verbitten, sondern vielleicht sogar dazu einladen: „So habe ich es damals gemacht – was sagt ihr dazu?“

Insofern hat die Maxime „Wer nicht dabeigewesen ist, kann es nicht beurteilen“ mit dazu geführt, dass viele aus der ersten Generation trotz schlechten Gewissens keine Verantwortung für ihr Tun übernommen haben. In biblischer Perspektive wäre das aber ein notwendiger Schritt gewesen, um sich aus den unheilvollen „Verstrickungen“ wieder zu befreien: das reuevolle Anerkennen, dass die eigenen Taten nicht die Taten irgendwelcher anderer waren; das Eingeständnis des eigenen Versäumnisses, des Versagens, des Scheiterns, der Schuld. Das gilt unabhängig davon, ob die Umstände für das eigene Handeln günstig oder schwierig waren, ob man sich etwa unter dem „Zwang der Verhältnisse“ an einer bösen Tat beteiligte. In christlicher Sicht ist sündiges Tun *immer* ein Tun der Unfreiheit. Auch wenn also die besonderen Umstände einer Tat den eigenen Schuldanteil geringer erscheinen lassen, sollte dies kein Grund sein, aus der Unfreiheit der Sünde nicht umkehren zu wollen. Ohne Umkehr jedenfalls – hier ist die Tradition eindeutig – gibt es keine Versöhnung.

Das Verweigern der Umkehr, das Verschweigen der Schuld führt – biblisch betrachtet – zu Kraftlosigkeit und körperlichem Verfall (vgl. Ps 32,3-5). Und wenn jemand seine Schuld mit ins Grab nimmt, verfolgt Gott „die Schuld der Väter an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation“ (Ex 20,5).

Hier stehen wir. Es wäre besser gewesen, die Betroffenen hätten selbst gesprochen. Das aber ist weitgehend ausgeblieben. Die Bibel sagt nichts darüber, ob die dritte und vierte Generation stellvertretend etwas sagen können, wenn wenigstens sie aus der Unfreiheit des Leugnens und Rechtfertigens umkehren wollen. Für den konkreten deutschen Kontext, für Kirche und Gesellschaft, scheint klar: Irgendjemand muss die Aufgabe übernehmen, nicht zu richten, aber doch Falsches falsch und Böses böse zu nennen – und zwar konkret: Lüge für Lüge, Untat für Untat. Wenn nicht die Hirne und Herzen noch weiterer Generationen vergiftet werden sollen, muss dies wohl endlich geschehen.

Literatur

- Adam, Karl* (1940): Die geistige Lage des deutschen Katholizismus, in: Diözesanarchiv Rottenburg N 67, Nachlass Karl Adam, Nr. 32, zit. nach Scherzberg 2001, 248f.
- Bucher, Rainer* (1998): Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, Stuttgart.
- Denzler, Georg* (1996): Wenn Gottesgelehrte völkisch denken, in: Süddeutsche Zeitung, Feuilletonbeilage vom 21./22. Dezember.
- Denzler, Georg* (2003): Widerstand ist nicht das richtige Wort. Katholische Priester und Theologen im Dritten Reich, Zürich.
- Denzler, Georg (Hg.) (2000): Theologische Wissenschaft im „Dritten Reich“. Frankfurt a.M.
- Diner, Dan* (1987): Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus, in: Ders. (Hg.), Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit, Frankfurt a.M., 62-73.

- Diner, Dan* (1988): Aporie der Vernunft. Horkheimers Überlegungen zu Antisemitismus und Massenvernichtung, in: Ders. (Hg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a.M., 30-53.
- Faye, Emmanuel* (2005): *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris.
- Fogt, Helmut* (1982): Politische Generationen. Empirische Bedeutung und theoretisches Modell, Opladen.
- Gössmann, Elisabeth* (2003): Geburtsfehler weiblich. Lebenserinnerungen einer katholischen Theologin, München.
- Gössmann, Elisabeth* (2004): Katholische Theologie unter der Anklage des Nationalsozialismus. Zum zehnten Todestag von Michael Schmaus – aus Anlass einiger jüngerer Veröffentlichungen, in: *MThZ* 55, 151-167.
- Gross, Raphael; Werner Konitzer* (1999): Geschichte und Ethik. Zum Fortwirken der nationalsozialistischen Moral, in: *Mittelweg* 36, Heft 4, 44-67.
- Habermas, Jürgen* (1989): Heidegger – Werk und Weltanschauung, in: Victor Farias, Heidegger und der Nationalsozialismus, Frankfurt a.M., 11-37.
- Haffner, Sebastian* (2002?): *Geschichte eines Deutschen. Die Erinnerungen 1914-1933*, Stuttgart – München, erw. Aufl.
- Heinrich, Horst-Alfred* (1997): Die Flakhelfer-Generation. Versuch einer empirischen Bestimmung, in: *Psychosozial*, Nr. 68, 23-42.
- Herbert, Ulrich* (2003): Drei politische Generationen im 20. Jahrhundert, in: Jürgen Reulecke, (Hg.): *Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert*, München, 95-114.
- Hermle, Siegfried* (2000): Art. Niemöller, Martin, in: Markus Vinzent (Hg.), *Metzler Lexikon christlicher Denker*, Stuttgart – Weimar, 501f.
- Jaeger, Hans* (1977): Generationen in der Geschichte. Überlegungen zu einer umstrittenen Konzeption, in: *Geschichte und Gesellschaft* 3.
- Jensen, Olaf* (2004): *Geschichte machen. Strukturmerkmale des intergenerationellen Sprechens über die NS-Vergangenheit in deutschen Familien*, Tübingen.
- Kellenbach, Katharina von u.a. (Hg.) (2001): *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah*, Darmstadt.
- Kister, Kurt* (2004): Das Vermächtnis der Offiziere, in: *Süddeutsche Zeitung*, 21. Juli.
- Klönne, Arno* (1959): Die Hitlerjugendgeneration. Bemerkungen zu den politischen Folgen der Staatsjugenderziehung im Dritten Reich, in: *Politische Studien* 10, 93-99.
- Krondorfer, Björn* (2006): Nationalsozialismus und Holocaust in Autobiographien protestantischer Theologen: Kontinuitäten und Tradierungen, in: Ders. u.a., *Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945*, Gütersloh.
- Lautenschläger, Gabriele* (1987): *Joseph Lortz (1887-1975). Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers*, Würzburg.
- Marcuse, Harold* (2001): *Legacies of Dachau. The Uses and Abuses of a Concentration Camp, 1933-2001*, Cambridge.
- Metz, Johann Baptist* (1997): *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, 1967-1997*, Mainz.
- Niemöller, Martin* (1946a): *Der Weg ins Freie, Rede vom 3. Juli 1946, wieder abgedruckt in: Hannes Karnick; Wolfgang Richter, Niemöller. Was würde Jesus dazu sagen? Eine Reise durch ein protestantisches Leben*, Frankfurt a.M. 1986, 52.
- Niemöller, Martin* (1946b): *About Questions of Guilt*, in: *Christianity and Crisis*, 8. Juli.
- Niemöller, Martin* (1946c): *Ach Gott vom Himmel sieh darein: Sechs Predigten*, München 1946.
- Platt, Kristin; Mihran Dagab* (1995): *Generation und Gedächtnis. Erinnerung und kollektive Identitäten*, Opladen.
- Reck, Norbert* (2001): *Der Gott der Täter. Subjektverbergung, Objektivismus und die Un-/Schulddiskurse in der Theologie*, in: Kellenbach 2001, 29-45.
- Reemtsma, Jan Philipp* (2001): „Wie hätte ich mich verhalten?“ und andere nicht nur deutsche Fragen, München.

- Rosenthal, Gabriele* (1986): Die Hitlerjugend-Generation, Essen.
- Scherzberg, Lucia* (2001): Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe, Darmstadt.
- Scherzberg, Lucia* (2002): Katholische Dogmatik und der Nationalsozialismus, in: Rainer Bendel (Hg.), Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich zwischen Arrangement und Widerstand, Münster, 152-167.
- Schmaus, Michael* (1934): Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung, Münster, 2. Aufl. (Erstauf. 1933).
- Welzer, Harald u.a.* (1997): „Was wir für böse Menschen sind!“ Der Nationalsozialismus im Gespräch zwischen den Generationen, Tübingen.
- Welzer, Harald u.a.* (2002): „Opa war kein Nazi“. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis, Frankfurt a.M.
- Willems, Susanne* (2002): Der entsiedelte Jude. Albert Speers Wohnungsmarktpolitik für den Berliner Hauptstadtbaubau, Berlin.

As discussions about National Socialism and the Holocaust continue in German society and theology, suspicion and misunderstanding among the debating generations are frequent. The author explains the differing perspectives of wartime and post-war generations. He discusses the widely spread statement “Those who did not live during the Nazi period should not be allowed to make judgements” in its moral and ethical consequences. He argues for Christian theologians to face failure and guilt in their history in order to find ways of repentance for church and theology.