

Universität des Saarlandes
Philosophische Fakultät
Systematische Theologie (Katholische Theologie)



UNIVERSITÄT
DES
SAARLANDES

**„Den einen sind wir zu katholisch, den anderen nicht katholisch genug“.
(Emil Ritter, August 1935)**

Rollen- und Identitätskonflikte nationalsozialistischer katholischer Priester und Laien.

Dissertation
zur Erlangung des Grades der Doktorin der Philosophie
der Philosophischen Fakultät
der Universität des Saarlandes

vorgelegt von
Andrea Nguyen

Erstgutachterin:

Prof. Dr. Lucia Scherzberg

Zweitgutachterin:

PD Dr. Katharina Peetz

Dekanin:

Prof. Dr. Nine Miedema

Datum der letzten Promotionsleistung:

13. November 2024

Für Ryu

Inhaltsverzeichnis

Einführender Teil	S. 7
1) Hinführung zur Fragestellung	S. 7
2) Historischer Kontext	S. 11
3) Stand der Forschung	S. 16
4) Theoretischer Rahmen	S. 37
4.1) Homo Sociologicus und der Mensch als Role maker	S. 39
4.2) Homo Oeconomicus	S. 43
4.3) Identitätsbehaupter	S. 44
4.4) Emotional man	S. 46
4.5) Erklärungstheoretischer Primat des Homo Sociologicus	S. 47
4.6) Präzisierung der Fragestellung und Leitfragen zur Analyse	S. 49
5) Quellenlage und Aufbau der Arbeit	S. 52
Hauptteil: Biographisch orientierte Analysen	S. 54
1) Richard Kleine	S. 54
1.1) Quellen	S. 54
1.2) Kindheit und Ausbildung	S. 52
1.3) Probleme mit der Priesterrolle	S. 58
1.4) Publikation zur Kirchen- und Gesellschaftsreform	S. 61
1.5) Positionierungen zu Katholizismus und Nationalsozialismus	S. 64
1.6) Rolle und Selbstbild im Entstehungszeitraum des <i>Sendschreibens</i>	S. 75
1.6.1) Katholische Revolution?	S. 76
1.6.2) Dienst an den Bischöfen?	S. 82
1.6.3) Revolution oder Rückhalt bei kirchlichen Würdenträgern?	S. 86
1.6.4) Krise innerhalb der Autorengruppe	S. 92
1.6.5) Abgrenzung von der kirchlichen Hierarchie zugunsten des Selbstbildes	S. 94
1.6.6) Radikalisierung und Integration Galens in die Umsturzpläne	S. 99
1.7) Das <i>Sendschreiben</i> als Spiegel der Rollenkonflikte	S. 107
1.7.1) Vorwort: Das Einzige, worauf es ankommt	S. 107
1.7.2) Kapitel 1: Deutsche Zeitenwende	S. 109
1.8) Weitere Entwicklung nach dem <i>Sendschreiben</i>	S. 114

2) Emil Ritter	S. 119
2.1) Quellen	S. 119
2.2) Konstituierende Faktoren für Ritters Laienrolle bis 1933	S. 119
2.3) Nationalsozialismus als handlungsleitend für Katholik:innen	S. 129
2.4) Rolle und Selbstbild im Entstehungszeitraum des <i>Sendschreibens</i>	S. 136
2.4.1) Neue Projekte für ein Miteinander zwischen Kirche und Staat	S. 136
2.4.2) Anführer einer katholischen Neugestaltung	S. 140
2.4.3) Doppelt gelagerte Rollen- und Identitätskonflikte	S. 142
2.4.4) Neue Projekte und Radikalisierung	S. 148
2.5) Das <i>Sendschreiben</i> als Spiegel der Rollenkonflikte	S. 153
2.6) Weitere Entwicklung nach dem <i>Sendschreiben</i>	S. 158
3) Kuno Brombacher	S. 163
3.1) Quellen	S. 163
3.2) Der Dichter als ‚Priester des Volks‘	S. 164
3.3) Eintritt in die NSDAP und Konflikt mit dem Zentrum	S. 172
3.4) Brombacher als innerparteiliche Kontrollinstanz	S. 177
3.5) Vermittlung zwischen Staat und Kirche im Dienst an Bischof Gröber	S. 181
3.6) Ringen um die Laienrolle während der Entstehung des <i>Sendschreibens</i>	S. 188
3.6.1) Versuch einer Revolution	S. 188
3.6.2) Ablehnungserfahrung und Rollendistanz	S. 192
3.6.3) Auseinandersetzung mit dem Ausstieg aus der Laien-Rolle	S. 194
3.7) Das <i>Sendschreiben</i> als Spiegel der Rollenkonflikte	S. 202
3.8) Weitere Entwicklung nach dem <i>Sendschreiben</i>	S. 207
4) Johannes Nattermann	S. 213
4.1) Quellen	S. 213
4.2) Nattermann als Reformers des ‚Katholischen Gesellenvereins‘	S. 214
4.3) Adolf Kolping als Leitbild des Rollenhandelns	S. 217
4.4) Überbietung des Nationalsozialismus durch den Gesellenverein	S. 222
4.5) Rollendistanz und -unterbrechung nach der Regierungsübernahme des NS	S. 227
4.6) Aneignung autoritärer Macht bei gleichzeitigem Machtverlust	S. 234
4.6.1) Münchener Gesellentag und Umstrukturierung des Gesellenvereins	S. 234
4.6.2) Unabhängiger Kurs im Rahmen der NS-Gleichschaltungspolitik	S. 239

4.7) Entwicklung neuer Elemente des Priesterbildes	S. 245
4.8) Das <i>Sendschreiben</i> als Spiegel der Rollenkonflikte	S. 248
4.9) Weitere Entwicklung nach dem <i>Sendschreiben</i>	S. 253
Ergebnisse	S. 258
1) Akteurtheoretischer Ertrag	S. 259
1.1) Richard Kleine	S. 259
1.2) Emil Ritter	S. 265
1.3) Kuno Brombacher	S. 269
1.4) Johannes Nattermann	S. 273
2) Systematisch-theologische Erkenntnisse	S. 277
Schluss	S. 281
1) Zusammenfassung der Erkenntnisse	S. 281
2) Limitationen und Ausblick	S. 288
Quellen und Literatur	S. 291
1) Ungedruckte Quellen	S. 291
2) Literatur	S. 292
3) Internetquellen	S. 301

Einführender Teil¹

1) Hinführung zur Fragestellung

„Wir müssen *handeln* [hervorgehoben im Original] und zwar in allergrößtmöglichen [sic!] Kürze. Die Führung ist in eindeutigster Ausprägung an unseren Dreierkreis gefallen. Wir tragen allerschwerste Verantwortung vor Volk und Kirche. [...] Wir sind buchstäblich die Einzigsten [sic!], die den vom Teufel in eigener Person geschürzten Knoten durchhauen können. Und auch das steht zweifelsfrei fest, dass unser Wort eine erlösende Wirkung haben würde. Man wartet auf *uns* [hervorgehoben im Original], selbst der Klerus und der Episkopat.“²

Diese Sätze fielen im August 1935 in einer Diskussion zwischen Richard Kleine und Emil Ritter, in der es um einen Text ging, der die Integration der deutschen Katholischen Kirche in das nationalsozialistische Regime entscheidend anstoßen sollte. Der Text erschien im Februar 1936 unter dem Titel *Sendschreiben katholischer Deutscher an ihre Volks- und Glaubensgenossen* (im Folgenden: *Sendschreiben*) und wurde im Auftrag eines Arbeitskreises katholischer Theologen und Laien vom Stadtbibliothekar Kuno Brombacher und dem freien Schriftsteller Emil Ritter im Aschendorff-Verlag herausgegeben. Zu diesem Arbeitskreis gehörten der Priester und Studienrat Richard Kleine, der Münsteraner Kirchenhistoriker Joseph Lortz³ und Johannes Natermann, Priester und ehemaliger Generalpräses des Kolpingvereins. Dass diese Priester am

¹ Dank für die Fertigstellung dieser Arbeit gilt vielen Menschen in meinem Umfeld. Zuerst danke ich allen aus meiner Familie, dass sie mir mitgegeben haben, meine Fähigkeiten immer weiter auszubauen, beharrlich einzusetzen und mit Humor und Gelassenheit auf Frustrationen zu reagieren. Den Gutachterinnen Lucia Scherzberg und Katharina Peetz gilt großer Dank für ihre fachliche Unterstützung und ihre wertschätzende und empathische Betreuung. Linda Balzer und Alessandra Bost möchte ich sowohl für ihre konstruktiven inhaltlichen Rückmeldungen als auch für ihre Loyalität, Kollegialität und Freundschaft danken. Schließlich danke ich denen, die mir bei der Recherche, dem Ausleihen von Büchern oder beim Lektorieren geholfen haben; vielen Dank, liebe Nadja Boubard, lieber Fabian Gottschall, lieber Maximilian Plich, lieber Sebastian Sauer.

² Kleine an Ritter, 2. August 1935, in: NL Kleine, JAM.

³ Joseph Adam Lortz wurde am 13. Dezember 1897 im luxemburgischen Grevenmacher in eine Kaufmannsfamilie geboren. Von 1911 bis 1913 studierte er in Rom und Fribourg Philosophie und Theologie. Am 25. Juli 1913 wurde er in der Kathedrale in Luxemburg zum Priester geweiht. Im Juli 1920 wurde er promoviert und drei Jahre danach habilitiert (11. Juli 1923). 1929 erhielt er einen Ruf als ordentlicher Professor an die Staatliche Akademie im ostpreußischen Braunsberg. Ab 1933 unterstützte er den Nationalsozialismus, trat am 1. Mai 1933 in die NSDAP ein und setzte sich für ein Miteinander von Staat und Kirche ein. In der Regierungsübernahme der Nationalsozialisten sah Lortz die Garantie, dass die westliche Welt in eine neue, positive Zeit geführt werde. Im Jahr 1935 erhielt Lortz eine Professorenstelle für Missionswissenschaft in Münster. Vier bzw. fünf Jahre später (1939/1940) veröffentlichte er *Die Reformation in Deutschland*, mit der er maßgeblichen Einfluss auf die Bewertung der Reformation in katholischen Kreisen hatte. Nach dem Zweiten Weltkrieg verlor Lortz seine Professorenstelle. Zwar wurde er von der Militärregierung als entlastet eingestuft, allerdings entließ Georg Schreiber, der 1935 seinen Lehrstuhl für das Parteimitglied Lortz räumen musste und 1945 schnell rehabilitiert und zum Universitätspräsidenten der Münsteraner Universität berufen wurde, ihn aus seinem Amt. Fünf Jahre später erhielt Lortz einen Ruf nach Mainz, wo er bis zu seinem Tod (21. Februar 1975) als Direktor des ‚Instituts für europäische Geschichte‘ tätig war. Nach dem Krieg behauptete Lortz, Ende 1936 aus der NSDAP ausgetreten zu sein. Ob er tatsächlich seine Mitgliedschaft quittierte, kann bezweifelt werden, da ein solcher Schritt üblicherweise die Zwangsemeritierung nach sich gezogen hätte. Außerdem zahlte er bis Juli 1944 seinen Mitgliedsbeitrag. Sein pro-nationalsozialistisches Engagement suchte er nach dem Krieg dadurch zu relativieren, selbst ein Opfer von Hitlers falschen Versprechungen gewesen zu sein. (Flasch: Katholische Wegbereiter des Nationalsozialismus, S. 92; siehe auch: Baum: Lortz; Bucher: Kirchenbildung in der Moderne, S. 185; Breuning: Die Vision des Reiches, S. 374; Conzemius: Joseph Lortz, S. 259-262; Damberg: Kirchengeschichte zwischen Demokratie und Diktatur, S. 159-162; Lautenschläger, Lortz, Joseph Adam; Lukens: Joseph Lortz, S. 159)

Sendschreiben beteiligt gewesen sind, sollte zum Zeitpunkt des Erscheinens auf Geheiß des Münsteraner Bischofs Clemens August Graf von Galen⁴ nicht bekannt werden. Die Veröffentlichung des *Sendschreibens* stand und fiel mit der Zustimmung Galens, denn der Aschendorff-Verlag machte ein solches zur Bedingung. Lortz, der vom dem *Sendschreiben*-Projekt überzeugt war und in den Verfassern Gleichgesinnte sah, vertrat die Interessen der Autoren gegenüber Galen und dem Aschendorff-Verlag und bearbeitete den Text schließlich so, dass der Bischof dem Druck zustimmte.

Das 110-seitige Werk ist in vier Kapitel unterteilt, denen ein Vorwort vorangestellt ist. Im Vorwort, das von Richard Kleine verfasst wurde,⁵ werden der Adressat:innenkreis⁶ und die Zielsetzung des *Sendschreibens* herausgestellt. Den Autoren ging es insbesondere darum, die deutschen Katholik:innen anzusprechen, die sich aufgrund ihres katholischen Bekenntnisses gehemmt fühlten, sich dem Nationalsozialismus anzuschließen, wie auch diejenigen Katholik:innen zu bestärken, die bereits Anhänger:innen des Nationalsozialismus waren, sich allerdings zwischen ihrer katholischen und ihrer nationalsozialistischen Identität hin und her gerissen fühlten. Richard Kleine stellte im ersten Kapitel die Regierungsübernahme Hitlers als entscheidende Zeitenwende dar, die zu einer neuen Blütezeit des deutschen Volkes führe, und zeigte Gemeinsamkeiten zwischen Christentum, Katholizismus und Nationalsozialismus auf. Im zweiten Kapitel arbeitete Emil Ritter anhand zweier Analysen zum Kulturkampf und zur kirchenpolitischen Situation in Italien, die er als beispielhaft bewertete, die Voraussetzungen für

⁴ Clemens August Graf von Galen wurde am 16. März 1878 in Dinklage bei Münster geboren. Sein Vater war Zentrumspolitiker und von 1873 bis 1903 Reichstagsabgeordneter. Nach seinem Abitur am Jesuitenkolleg in Oldenburg studierte Clemens August Philosophie und Geschichte in Fribourg und Theologie in Innsbruck, um schließlich ab 1903 das Priesterseminar in Münster zu besuchen. Am 28. April 1904 empfing er in Münster die Priesterweihe, übte anschließend das Amt des Domvikars und Sekretärs aus. Von 1906 bis 1929 arbeitete er als Kaplan und Pfarrer in St. Matthias und St. Clemens in Berlin. Anschließend kehrte er nach Münster zurück und war bis zu seiner Weihe als Bischof (28. Oktober 1933) Pfarrer in St. Lamberti. Politisch vertrat Galen eine national-konservative und demokratiekritische Haltung. Zu Beginn begegnete er Hitler und dem Nationalsozialismus aufgeschlossen, und auch die Wahl des konservativ-nationalen von Galen zum Bischof wurde von der NSDAP begrüßt. Bei seiner Inthronisation im Jahr 1933 begleiteten SA- und Stahlhelmformationen die Zeremonie. Der Bischof würdigte den Nationalsozialismus auch deshalb, weil er selbst eine antiliberalen und -bolschewistische Haltung vertrat. Gleichzeitig lehnte er religiös-völkische Elemente innerhalb des Nationalsozialismus entschieden ab. Den anwachsenden Aggressionen gegen kirchliche Organisationen in seiner Diözese begegnete Galen zunächst durch Eingaben an die Regierung. Ab 1941 protestierte er in der Öffentlichkeit gegen den Nationalsozialismus. In drei Predigten von Juli und August 1941 verurteilte er die Beschlagnahmung der Münsteraner Jesuitenniederlassungen und die Euthanasiemaßnahmen in westfälischen Heilanstalten. Nach dem Zweiten Weltkrieg engagierte er sich für eine christlich orientierte Politik. Gleichzeitig blieb Galen skeptisch gegenüber der Demokratie. Am 18. Februar 1946 wurde er von Pius XII. zum Kardinal ernannt. Kurze Zeit später (22. März 1946) verstarb er. (Bautz: Galen, Clemens August Graf von; Griech-Poelle: Bishop von Galen, S. 340; Kuropka: Galen, S. 129-145; Lueb: Zwei Menschen ‚mit festem Charakter‘, S. 29; Morsey: Galens politischer Standort, S. 123-129; Thamer: Nationalsozialismus und katholische Kirche in Westfalen, S. 108.)

⁵ Diese Information stammt von Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 426; aus den Quellen des Nachlasses Kleine kann sie nicht entnommen werden.

⁶ Die Autorin bemüht sich um eine inklusive Sprache. Bei direkten Bezügen auf die Texte bzw. Ausführungen der Autoren wird den Vorgegebenheiten der jeweiligen Aussagen gefolgt und deshalb das generische Maskulinum übernommen.

ein Miteinander von Kirche und Staat heraus. Kuno Brombacher unterzog im dritten Kapitel den Konfessionalismus in Deutschland der Kritik. Für ihn trug dieser die Schuld an der vermeintlichen Spaltung des deutschen Volks. Bruderliebe und der wirkliche Wille zur Einheit dienten der Überwindung des Konfessionalismus. Im letzten Kapitel stellte Johannes Nattermann sein Konzept vor, wie die Katholische Kirche ihren Platz im neuen Regime finde und welche Aufgaben sie habe, um den nationalsozialistischen Staat und die Volksgemeinschaft zu unterstützen.⁷

Das *Sendschreiben* kam nicht etwa durch einmütige Kooperation, gemeinsame Planung, einigermaßen geregelte Absprachen und systematisches Vorgehen zustande, sondern war das Ergebnis eines neunmonatelangen, zehrenden und emotionalen Ringens der Autoren untereinander wie auch mit sich selbst. Während der Entstehung wurden leidenschaftliche Diskussionen darüber geführt, welcher Verlag engagiert werden müsse oder wer als Herausgeber des *Sendschreibens* auftreten sollte. Nach einigen Wochen traten der Gruppe zwei neue Mitglieder – Lortz und Nattermann – bei, während sich Kuno Brombacher immer mehr vom Projekt und dem Team verabschiedete. Mit der Gruppenkonstellation veränderte sich auch die innere Hierarchie. Die Autoren erlebten Ablehnung bei Verlagen und bei solchen, die sie als Gleichgesinnte einstufte. Außerdem stellten Bischof Galen und der Aschendorff-Verlag strikte Bedingungen in Bezug auf die Veröffentlichung des Textes. Das Gefühl des Scheiterns stellte sich bei den Autoren ein und das ausgeprägte Selbst- und Sendungsbewusstsein, das im obigen Zitat anklingt, wurde immer wieder durch Phasen des Selbstzweifels empfindlich gestört. Emil Ritter und Kuno Brombacher erkrankten und pausierten, während Richard Kleine immer radikalere Pläne schmiedete. Jeder der Beteiligten vertrat ganz eigene Positionen in Bezug auf die diskutierten Themen und jeder von ihnen wechselte diese Positionen während des Entstehungsprozesses mehrmals.⁸

Das *Sendschreiben* war ein moderat-kritischer und durchaus disparater Text, der letztlich nicht erfolgreich war.⁹ Darüber hinaus wurde das *Sendschreiben* in nur wenigen Zeitschriften besprochen.¹⁰ Die dieser Arbeit vorliegenden Rezensionen aus dem Nachlass Emil Ritter zeigen

⁷ *Sendschreiben katholischer Deutscher an ihre Volks- und Glaubensgenossen*, herausgegeben von Emil Ritter und Kuno Brombacher im Auftrag eines Arbeitskreises katholischer Theologen und Laien. Münster 1936, siehe auch die Kapitel ‚Das *Sendschreiben* als Spiegel der Rollenkonflikte‘.

⁸ siehe dazu: biographische Analysen im Hauptteil.

⁹ Spicer: *Hitler's priests*, S. 167.

¹⁰ Ritter schickte Ausfertigungen zur Rezension an 158 Zeitungen. Nach Dust wurden zwölf von 158 verschickten Exemplaren besprochen. Die zwölf bis zum 6. Juli 1936 versandten Exemplare sind mit einem ‚b‘ gekennzeichnet. Martin Dust vermutet, dass dieser Vermerk auf die Besprechung des *Sendschreibens* hinweist. Folgende Zeitungen haben demnach das *Sendschreiben* rezensiert: *Klerusblatt*; *Rottenburger Monatsschrift*; *Seele*; *Katholisches Kirchenblatt für den nördlichen Teil der Diözese Münster, Rheine*; *St. Konradblatt, Karlsruhe*; *Kath. Kirchenzeitung Frankfurt/M*; *Kath. Wochenblatt, Wanne-Eickel*; *Sonntagszeitung, Rosenheim*; *Münsterische Zeitung*; *Tremonia*;

die ganze Spannbreite an Bewertungen von absoluter Zustimmung bis entschiedener Ablehnung.¹¹

Bei den Autoren des *Sendschreibens* handelt es sich um katholische Priester und Laien, die vom Nationalsozialismus überzeugt waren und die die Kirche für die Integration in den nationalsozialistischen Staat gewinnen wollten. Sie verstanden sich dabei als wirklich ‚katholisch‘ und wollten an diesem Bekenntnis auch nicht rütteln. Die vier Gleichgesinnten kamen im Jahr 1935 zusammen, um das *Sendschreiben* gemeinsam abzufassen. Zuvor pflegten Einzelne unter ihnen Kontakt miteinander. In der spezifischen Konstellation, wie sie sich im *Sendschreiben*-Projekt findet, hatten sie allerdings noch nicht zusammengearbeitet. Nach der Veröffentlichung des *Sendschreibens* trennten sich die Wege der Autoren wieder, manche von ihnen hielten ihre Verbindung aufrecht, andere beendeten den Kontakt oder nahmen ihn an bestimmten Punkten ihres Lebens wieder auf.¹²

Interessant sind die Verschiedenheit der Persönlichkeiten, ihre heftigen Auseinandersetzungen, die Strategiewechsel, aber auch die Gemeinsamkeiten, die die Autoren teilten und dazu brachten, in einem spezifischen Moment ihres Lebens zusammen zu kommen und das *Sendschreiben* abzufassen.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt daher auf den Protagonisten, nicht auf dem *Sendschreiben* selbst. Es soll beispielhaft gezeigt werden, was die Autoren des *Sendschreibens* dazu brachte, eine solche Schrift zu verfassen und wie sie sich zwischen der Kirche und dem Nationalsozialismus positionierten. Diese Positionierung soll mit Blick auf die kirchliche Lehre, die nationalsozialistische Ideologie wie auch die Organisationen der Kirche und des Nationalsozialismus untersucht werden. Schließlich wird danach gefragt, wie sich ihr jeweiliges Handeln erklären lässt.

Albbote, Waldshut; Bremer Zeitung; Religion und Leben; Berichte zur Kultur- und Zeitgeschichte (Bis 6. Juli 1936 versandte Besprechungsstücke vom *Sendschreiben*, in: NL Ritter, A 16/Blätter 134-139, AKZG und Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 428f.)

¹¹ siehe: [ohne Namen], [ohne Titel], in: *Süddeutscher Sonderdienst*, 2. April 1936, in: NL Ritter, A 16/Blatt 132, AKZG; [ohne Namen]: Der Kniefall, in: *Berichte zur Kultur- und Zeitgeschichte*, 19. April 1936, in: NL Ritter, A 16/Blatt 127, ebd.; Nikolaus Ehlen: Ein ‚Sendschreiben‘, in: *Lotsenrufe*, Mai 1936, in: NL Ritter, A 16/Blatt 149, ebd.; H. S.: Ein Sendschreiben, in: *Vereinigte Dreistädte-Zeitung*, 19. Mai 1936, in: NL Ritter, A 16/Blatt 129, ebd.; [Ohne Namen]: Sendschreiben, in: *Germania*, 1. Juni 1935, in: NL Ritter, A 16/Blätter 130-131, ebd.; Franz Xaver Gerstner: [ohne Titel], in: *Klerusblatt*, 10. Juni 1936, in: NL Ritter, A 16/Blatt 133, ebd.; [ohne Namen]: ‚Sendschreiben katholischer Deutscher an ihre Volks- und Glaubensgenossen‘, in: *Katholische Zeitschrift der Sudetendeutschen*, in: NL Ritter, A 16/Blatt 148, ebd; weitere Besprechungen finden sich auf einem von Aschendorff herausgegebenen Papier. Die Artikel sind nicht im Gesamten abgedruckt, sondern lediglich einzelne wohlwollende Textpassagen, die der eigenen Werbung dienen; siehe: *Katholische Kirchenzeitung*, Frankfurt/M., 9. März 1936; *Rottenburger Monatsschrift* 1935/1936, Heft 8; *Deutschlands Erneuerung*, Mai 1936; *Lotsenrufe*, Mai 1936; *Vereinigte Dreistädte Zeitung*, 19. Mai 1936, in: NL Ritter, A 16/Blatt 132, ebd.

¹² siehe: die Kapitel ‚weitere Entwicklung nach dem *Sendschreiben*‘.

2) Historischer Kontext

Der im *Sendschreiben* dokumentierte Versuch, zwischen Katholischer Kirche und Nationalsozialismus eine Zusammenarbeit zu etablieren, war keine Neuheit. Vielmehr ereignete er sich vor dem Hintergrund eines breitgefächerten religiösen Aufbruches, der sich zwischen 1933 und 1934 ereignete. Nach Manfred Gailus begrüßten viele Deutsche die Regierungsübernahme der NSDAP im Januar 1933 euphorisch. Der Glaube daran, dass sich eine fundamentale Umwälzung des gesamten gesellschaftlichen Systems eingestellt habe und in eine glanzvolle Ära führe, war prägend. Für viele Christ:innen in Deutschland trug zu diesem Hochgefühl der Eindruck bei, es ereigne sich eine „Resakralisierung“¹³ der Gesellschaft. Wiedereintritte in die Kirche, öffentlichkeitswirksames Begehen kirchlicher Feiertage oder die Wiedereinführung des Religionsunterrichtes an Reformschulen aus der Weimarer Zeit dienten ihnen als Indikatoren für ein Comeback des Christentums.¹⁴ Gailus versteht das, was sich damals im Feld Religion ereignete, als „religious revival“¹⁵. Nicht nur die ‚klassischen‘ christlichen Konfessionen, der Katholizismus und der Protestantismus, verzeichneten Zulauf, sondern auch völkische und deutschgläubige Gruppierungen. Für die Präsenz von Glauben und Spiritualität in der Gesellschaft sorgte vor allem die latente Konkurrenz der Bekenntnisse um die Anerkennung des Staates. Der Nationalsozialismus trat schließlich selbst mitsamt seiner Weltdeutung, die Anleihen bei verschiedenen Kulturen und Religionen machte, als Rivale um Anhängerschaft auf.¹⁶

Unter den völkischen Bewegungen waren die ‚Deutsche Glaubensbewegung‘ und die ‚Arbeitsgemeinschaft Deutsche Glaubensbewegung‘ die mit der größten Anhängerschaft. In der Suche nach staatlicher Anerkennung warben Gruppierungen, die sich vor allem aus ehemals protestantischen Intellektuellen zusammensetzten, damit, sämtliche religiöse Angelegenheiten zu verwalten, um so Partei und Staatsapparat zu entlasten. Erfolg war ihnen nicht beschieden. Parteifunktionäre machten aber von ihnen Gebrauch, um die ‚klassischen‘ Konfessionen zu verunsichern. Es sollte der Anschein erweckt werden, dass diese antichristlichen Gruppierungen vom Nationalsozialismus favorisiert werden.¹⁷ Während die völkischen Bewegungen nie mehr als 0,1 % der Deutschen hinter sich scharen konnten, schafften es die ‚Gottgläubigen‘, zeitweise 3,5 % der Bevölkerung für sich zu gewinnen. ‚Gottgläubige‘ erhöhten die NS-Partei und die SS zu sakralen Objekten und Hitler zur messianischen Figur. Sie verstanden sich als Theisten, ihre Anhängerschaft setzte sich maßgeblich aus NS-Funktionären zusammen.¹⁸

¹³ Gailus: Nationalsozialismus und Religion, S. 443.

¹⁴ Gailus, Nolzen: Einleitung, S. 8f.

¹⁵ Gailus: Nationalsozialismus und Religion, S. 443.

¹⁶ Gailus, Nolzen: Einleitung, S. 25f.

¹⁷ Gailus, Nolzen: Einleitung, S. 9; Gailus: Nationalsozialismus und Religion, S. 450-452.

¹⁸ Gailus: Nationalsozialismus und Religion, S. 450-452.

Der Protestantismus war im nationalsozialistischen Deutschland gespalten. Der größte Teil, etwa zwei Drittel, schloss sich der Glaubensbewegung ‚Deutsche Christen‘ an. Von Beginn der Regierungsübernahme der NSDAP an, unternahmen diese sämtliche Anstrengungen, sich staatsloyal zu zeigen und sich schließlich als eine nach dem ‚Führerprinzip‘¹⁹ strukturierte Reichskirche zu etablieren. Ab 1934 zeichnete sich ab, dass das Einheitsprojekt gescheitert war. Anstelle einer deutschchristlich angeführten Gemeinschaftsbildung unter den Protestant:innen ereigneten sich Zerwürfnisse.²⁰ Der größere innerprotestantische Bruch („Bruderkampf im eigenen Haus“²¹) vollzog sich allerdings mit denjenigen, die sich in der ‚Bekennenden Kirche‘ zusammenschlossen. Diese opponierte gegen die Pläne der ‚Deutschen Christen‘ und deren Verständnis von Kirche im Hitler-Deutschland, ohne sich grundsätzlich gegen den Nationalsozialismus zu wenden. Schließlich gab es, meist in ländlichen Gebieten, evangelische Landeskirchen, die sich deutlich weniger positionierten, sondern sich den Anforderungen des Staates anzupassen suchten.²²

Der Nationalsozialismus war durch zahlreiche wie auch sich widersprechende religiöse Elemente, aber auch Haltungen zur Religion im nationalsozialistischen Staat gekennzeichnet. Im Zentrum seiner Propaganda stand die Vision einer nach biologistischen Maßstäben definierten Volksgemeinschaft. Zwar galt eine Trennung zwischen Staat und Religion, religiöse Einflüsse waren in der Regel aber geduldet, solange sie nach dem Ermessen des Nationalsozialismus der beschriebenen Einheitsbildung zuträglich waren. In ihrem Programm bekannte sich die NSDAP zum sogenannten ‚positiven Christentum‘, gleichzeitig suchten manche Parteifunktionäre die Entkonfessionalisierung des Staates voranzutreiben. Denn zwischen wie auch innerhalb der Konfessionen und religiösen Gruppierungen gab es Streit und Zerwürfnisse, ein Zustand, der das hohe Ziel der geeinten Volksgemeinschaft bedrohte.²³ Es gab, so stellt Gailus fest, nie eine eindeutige Strategie der NS-Spitze in Bezug auf den Umgang mit den religiösen Organisationen und Gruppierungen, was deren Konkurrenz und Wettstreit um Anhängerschaft wiederum anfeuerte. Zudem müsse, so Gailus, in Rechnung gezogen werden, dass die nationalsozialistische Ideologie selbst ein Sammelbecken vieler religiöser Deutungen gewesen sei und dass sich die Nationalsozialist:innen in ihren Veranstaltungen an Elementen verschiedenster Bekenntnisse und sakraler Bräuche bedienten.²⁴

¹⁹ Ebd., S. 446.

²⁰ Ebd.; Gailus, Nolzen: Einleitung, S. 9.

²¹ Gailus: Nationalsozialismus und Religion, S. 446.

²² Ebd., S. 447; Gailus, Nolzen: Einleitung, S. 10.

²³ Gailus: Nationalsozialismus und Religion, S. 454; Gailus, Nolzen: Einleitung, S. 10f.

²⁴ Gailus: Nationalsozialismus und Religion, S. 453.

Die beschriebene Konjunktur von Religion und Glauben lief dem konträr entgegen, was die Menschen jüdischen Bekenntnisses seit der Regierungsübernahme der NSDAP in Deutschland erlebten. Den jüdischen Glauben auszuleben oder sich ihm neu anzuschließen, wurde zu einer existenzgefährdenden Entscheidung. Darüber hinaus war der rassistische Antisemitismus zentraler Teil des ‚religious revival‘, er verlief quer zu allen religiösen Bekenntnissen, auch den katholischen und protestantischen.²⁵

In der Katholischen Kirche in Deutschland fiel auf der institutionellen Ebene eine Verknüpfung von katholischem Bekenntnis und nationalsozialistischer Ideologie reduzierter aus. Dies ist auf ihre ultramontane Ausrichtung sowie ihre universale Verfasstheit zurückzuführen.²⁶ Gleichzeitig näherten sich die Bischöfe dem Regime an, indem sie am 28. März 1933 in einer offiziellen Verlautbarung die neue Regierung begrüßten und erklärten, dass bis dato geltende Warnungen und Verbote gegenüber der NSDAP, die von den einzelnen Bistümern ausgesprochen worden sind, keine Geltung mehr hätten.²⁷ Der Historiker Olaf Blaschke zeigt auf, dass die deutschen Bischöfe den Nationalsozialismus vor 1933 zwar in einzelnen Bekanntmachungen verurteilten, die Kritik an Sozialismus und Bolschewismus allerdings ungleich höher war und bis zum Ende des Kriegs bleiben sollte.²⁸ Die Verhandlungen über und der Abschluss des Reichskonkordats am 21. Juli 1933 trugen für viele Katholik:innen zudem dazu bei, sich in ihrem Bekenntnis zum Nationalsozialismus auf der richtigen Seite zu wähnen. Der Nationalsozialismus, insbesondere sein Führerkult, erhielt darüber hinaus dadurch einen legitimen Anstrich, dass sich einzelne Bischöfe, darunter auch Galen, ähnlich wie Hitler als Führungsfiguren, ja Kirchenfürsten stilisierten.²⁹ Der Anschein einer Vereinbarkeit von Katholizismus und Nationalsozialismus wurde schließlich von prominenten theologischen Lehrstühlen aus verstärkt. Der am *Sendschreiben* mitwirkende Münsteraner Kirchenhistoriker, Joseph Lortz, der Tübinger Dogmatiker Karl Adam oder der Dogmatiker aus Prag, Michael Schmaus, begründeten auf theologischer Basis und durchaus öffentlichkeitswirksam die vermeintliche Notwendigkeit einer Kooperation der Katholischen Kirche mit dem Nationalsozialismus.³⁰ Auch der Lebensalltag von Katholik:innen an der Basis bot Raum, sich zu gleichen Teilen zum Katholizismus und Nationalsozialismus zu bekennen und eine gemischt katholisch-nationalsozialistische Haltung auszuleben.³¹

²⁵ Ebd., S. 458.

²⁶ Ebd., S. 447.

²⁷ Blaschke: Die Kirchen und der Nationalsozialismus, S. 88-91.

²⁸ Ebd., S. 166-169.

²⁹ Arning: Wem vertrauten deutsche Katholiken 1934, S. 321-350; mehr dazu, siehe: Kapitel 3) ‚Stand der Forschung‘.

³⁰ siehe dazu zum Beispiel: Bucher: Kirchenbildung in der Moderne; Scherzberg: Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus; Spicer: Hitler's Priests; Marschler: Karl Eschweiler; Burkard, Tonner: Reformationsgeschichte katholisch.

³¹ Raasch: Das ‚schwarze‘ Eichstätt ist braun geworden, S. 91.

Mit den Ermordungen im Zuge des sogenannten Röhmputsches im August 1934 sollte allerdings bei etlichen Katholik:innen der Optimismus gedämpft werden. Einer der von der SS erschossenen Männer war nämlich der katholische Politiker Erich Klausener, der sich 1933 für eine Zusammenarbeit von Katholizismus und Nationalsozialismus engagiert hatte.³²

Ein ausgeprägtes katholisches Selbstverständnis konnte, je nach Region, karrierehemmend oder -fördernd sein. So arbeitet Markus Raasch heraus, dass im Bistum Eichstätt die Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche für einen beruflichen Aufstieg ausschlaggebend sein konnte,³³ Thomas Forstner hingegen zeigt auf, dass Männer katholischen Glaubens in Oberbayern aufgrund ihres katholischen Bekenntnisses keinen Zugang zu Parteistellen hatten.³⁴ Aus der Briefkorrespondenz der Autoren des *Sendschreibens* geht hervor, dass diese ihre Mitgliedschaft in der Katholischen Kirche als Hemmschuh für ihren beruflichen Erfolg betrachteten. So äußerte Kleine gegenüber Lortz im Oktober 1935: „Ritter und Brombacher hätten eine glänzende Karriere vor sich gehabt, wenn sie nicht so katholisch gewesen wären.“³⁵

Zusammenfassend lässt sich also festhalten: Die Autoren des *Sendschreibens* initiierten ihren Aufruf zur Integration der Katholischen Kirche in den nationalsozialistischen Staat in einer Phase, der eine religiöse Hochkonjunktur vorangegangen war und die mit einer intensiven Aufbruchsstimmung verbunden war. Den Deutschen eröffneten sich ab 1933 viele Optionen eines gemischten nationalsozialistisch-religiösen Bekenntnisses. Auch für Katholik:innen in Deutschland war eine solche „Amalgamierung“³⁶ in den ersten beiden Jahren der NS-Regierung möglich. Die Katholische Kirche duldet ihrerseits diese Formen gelebter Hybridität und legitimierte sie durch ihre Kirchenpolitik bzw. die Übernahme von nationalsozialistischen Konzepten, wie etwa dem Führerkult oder der Volksgemeinschaft. Inwiefern das Bekenntnis zum Katholizismus einer Karriere im Weg stand oder eine solche vielmehr ermöglichte, variierte je nach Region; die Autoren betrachteten ihre Verbindung zur Katholischen Kirche allerdings als belastend.

Trotz bestehender Möglichkeiten eines ineinander verwobenen katholisch-nationalsozialistischen Alltagslebens war die Haltung der Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus aus Sicht der Autoren des *Sendschreibens* bei weitem nicht aufgeschlossen genug. Wie dargelegt wurde, riefen sie mit ihrer Denkschrift die deutschen Katholik:innen zur vorbehaltlosen und

³² Große Kracht: Katholischer Glaube zwischen ‚Volksgemeinschaft‘ und ‚Reich Gottes‘, S. 289.

³³ Raasch: Das ‚schwarze‘ Eichstätt ist braun geworden, S. 92f.

³⁴ Forstner: Priester in Zeiten des Umbruchs, S. 445-448.

³⁵ Kleine an Lortz, 19. Oktober 1935, in: NL Kleine, JAM.

³⁶ Blaschke, Großbölting: Engführung und Problemskizze, S. 19.

umfassenden Integration in den nationalsozialistischen Staat auf. Von diesem Ziel, das manche der Autoren schon vor, andere seit der Regierungsübernahme des Nationalsozialismus verfolgten, rückten sie auch nach der Ermordung des Katholiken Klauseners in Zusammenhang mit dem sogenannten Röhmputsch, der für viele Katholik:innen eine Zäsur in ihrer Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus darstellte, nicht ab.

3) Stand der Forschung

Nur wenige wissenschaftliche Arbeiten befassen sich bislang eingehend mit dem *Sendschreiben*; bei etlichen bleibt es bei einer knappen Erwähnung oder Skizze,³⁷ die auf den Vorarbeiten einiger weniger Wissenschaftler:innen beruhen.

Ende der 1960er Jahre wurde das *Sendschreiben* in einer Monographie von Klaus Breuning über den Katholizismus in Deutschland zwischen 1929 und 1934³⁸ erwähnt. Zwar handelt es sich nur um eine Anmerkung im Zusammenhang mit Kuno Brombacher, allerdings bringt Breuning die Herausgeber des *Sendschreibens* in Verbindung mit dem ‚Bund katholischer Deutscher Kreuz und Adler‘. Der Bund wurde im Frühjahr 1933 gegründet, um den Einfluss der Katholischen Kirche im neuen Staat zu vergrößern. Breuning gibt außerdem an, wie sich Ritter und Brombacher kennengelernt haben, belegt dies jedoch nicht. Obschon Breuning nur wenige Informationen über das *Sendschreiben* und seine Autoren liefert, wurden seine Angaben über einige Jahre hinweg in der wissenschaftlichen Literatur rezipiert.³⁹

In ihrer Biographie zum Münsteraner Kirchenhistoriker Joseph Lortz⁴⁰ widmet Gabriele Lautenschläger dem Engagement Lortz‘ für das *Sendschreiben* ein Kapitel. Ihre Ausführungen zum *Sendschreiben* basieren auf Materialien in Privater Hand. Die Autorin beschreibt, dass Kleine aufgrund der kirchenpolitischen Schriften von Lortz auf diesen aufmerksam wurde und ihn im Februar 1935 kontaktierte, um ihn als Autor für ein Religionslehrbuch zu gewinnen. Lautenschläger zeichnet darüber hinaus den Entstehungsprozess des *Sendschreibens* nach, fokussiert sich dabei insbesondere auf die Kommunikation zwischen Lortz und Kleine einerseits sowie die zwischen Lortz, Galen und dem Aschendorff-Verlag andererseits. Zu den ‚Kreuzfeuer[n] an Briefen‘, dem ‚Wechselbad zwischen Euphorie und Resignation‘⁴¹ und den ausgetragenen Konflikten, die sie aus den Briefwechseln liest, liefert sie eine Zusammenfassung. Der ihr vorliegende Nachlass ist nur dieses eine Mal in Bezug auf das *Sendschreiben* ausgewertet worden und bis dato nicht zugänglich. Neben einer erstmaligen Vorstellung des Entstehungsprozesses beschreibt sie die Selbsteinschätzung von Lortz bezüglich seines Engagements für das *Sendschreiben*. Der Professor habe sich in einer Replik als nüchterner Berater der Autoren darstellen wollen, der ausschließlich mit Blick auf den größtmöglichen Erfolg des Textes das Manuskript

³⁷ Bucher: Hitlers Theologie, S. 190, Anm. 32; Breuning: Die Vision des Reiches, S. 231, Anm. 47; Heinonen: Anpassung und Identität, S. 148; Burkard, Tonner: Reformationsgeschichte katholisch, S. 25; Scherzberg: Erzbischof Lorenz Jaeger; Scherzberg: Katholische Kirche und Nationalsozialismus, S. 213.

³⁸ Breuning: Die Vision des Reiches, S. 231, Anm. 47.

³⁹ So bezieht sich Gabriele Lautenschläger in ihrer Monographie auf Breuning. Wie zu zeigen ist, wird sie wiederum von Victor Conzemius, Wilhelm Damberg und mittelbar auch von Robert A. Krieg rezipiert. Auch die Forschung ab den 2007ern bezieht sich auf Lautenschläger.

⁴⁰ Lautenschläger: Joseph Lortz (1887-1975), insbesondere S. 310-321.

⁴¹ Ebd., S. 317.

lektoriert und es mehrfach dem Münsteraner Bischof Galen vorgelegt habe. Außerdem habe er betont, dass das *Sendschreiben* von der Gestapo beargwöhnt und dass er, Galen und Brombacher stark kritisiert worden seien. Lautenschläger korrigiert Lortz' Distanznahme, indem sie auf seine Initiative hinweist, das *Sendschreiben* bei einem katholischen Verlag unterzubringen sowie auf die Anerkennung, die die Autoren ihm mehrfach für seinen Einsatz aussprachen.⁴² Victor Conzemius skizziert das *Sendschreiben* als Teil des lortzschen Oeuvres. Conzemius' Abhandlung über das *Sendschreiben* setzt den Fokus auf Lortz' Rolle in der Entstehung des Textes, insbesondere die Überarbeitung des Manuskriptes und die Kommunikation mit Galen. Conzemius stützt sich in seinen Ausführungen auf Lautenschlägers Monographie, gibt die Autorin allerdings falsch wieder, wenn er ein gescheitertes Imprimaturverfahren einer Broschüre Kuno Brombachers aus dem Jahr 1934 als gescheitertes Imprimaturverfahren des *Sendschreibens* darstellt.⁴³ Auch Wilhelm Damberg greift für seinen Aufsatz über Joseph Lortz auf Lautenschlägers Erkenntnisse zurück. Der Autor zeichnet die Auseinandersetzungen rund um die Frage der Besetzung des Lehrstuhls für Kirchengeschichte in Münster in den Jahren 1933 und 1950 nach und liefert zu den Kontrahenten Lortz und Georg Schreiber je eine biographische Skizze. Das *Sendschreiben* wird von ihm auch im Zusammenhang mit dem pro-nationalsozialistischen Texten von Lortz kurz erwähnt.⁴⁴ Robert Krieg erwähnt das *Sendschreiben* in seiner Monographie zu katholischen Theologen im Nationalsozialismus. In Anlehnung an Conzemius nennt er das *Sendschreiben* im Rahmen eines sich bei Lortz vermeintlich einstellenden Abrückens vom Nationalsozialismus. Zwar führt Krieg an, dass Galen Lortz verboten hatte, auf dem Titel des *Sendschreibens* zu erscheinen. Der Umstand aber, dass Lortz de facto nicht als Herausgeber der Denkschrift genannt wurde, wird von Krieg als Hinweis auf eine Abgrenzung von Lortz gegenüber dem Nationalsozialismus verstanden.⁴⁵

Ende der 2000er Jahre wurden weitere für das *Sendschreiben* erkenntnisfördernde Quellen erschlossen, es handelt sich um den Nachlass Emil Ritters und den Richard Kleines.

2007 veröffentlichte Martin Dust eine Monographie über Emil Ritter als zentrale Figur in der katholischen Erwachsenenbildung,⁴⁶ für die er den Nachlass Ritter, der in der Kommission für Zeitgeschichte in Bonn verwahrt wird, umfassend auswertet. In seinem ausführlichen Kapitel über Ritters Engagement für den Nationalsozialismus widmet er dem *Sendschreiben* fünf Seiten. Dust skizziert die Entstehung des *Sendschreibens*, wofür er auf die Vorarbeiten von

⁴² Ebd., S. 311-321.

⁴³ Conzemius: Joseph Lortz, S. 261.

⁴⁴ Damberg: Kirchengeschichte zwischen Demokratie und Diktatur, S. 157.

⁴⁵ Krieg: Catholic theologians in Nazi Germany, S. 77.

⁴⁶ Dust: Katholische Erwachsenenbildung, insbesondere S. 425-430.

Gabriele Lautenschläger zurückgreift. Die Kernaussagen des Textes sowie die Autoren werden nicht vorgestellt. Dust liefert erstmalig Informationen zur Rezeption des *Sendschreibens*. Er stellt dabei fest, dass der Text keine große Verbreitung fand.⁴⁷ Obwohl Dust neue und zentrale Informationen beisteuert, wurden seine Erkenntnisse in nachfolgenden Arbeiten, die auch das *Sendschreiben* besprechen, nicht rezipiert.

Der Nachlass Richard Kleines, der im Johann Adam Möhler Institut in Paderborn verwahrt wird, wurde von Kevin Spicer erschlossen. In seinem Werk über nationalsozialistische Priester,⁴⁸ in dem er Kleine ein Kapitel widmet, reiht Spicer das *Sendschreiben* in eine Folge von Texten und Unternehmungen des Priesters ein, die allesamt sein Ziel einer engen Kooperation der Katholischen Kirche mit dem Nationalsozialismus voranbringen sollten. Spicers Verdienst ist es, dass er den überaus geschäftigen und weit vernetzten Richard Kleine erstmals eingehend vorstellt, die Entstehung des *Sendschreibens* nachzeichnet und den Inhalt des Werks wiedergibt. Revidiert werden muss allerdings seine Angabe, dass das *Sendschreiben* aus dem Vorhaben zu einem Religionslehrbuch entwickelt worden ist; tatsächlich handelte es sich nämlich um zwei verschiedene Projekte.⁴⁹ In Bezug auf die zahlreichen Konflikte, die zwischen den Autoren des *Sendschreibens* ausgetragen werden, beschränkt sich Spicer darauf, einige wenige Themen nachzuzeichnen, wie die Weigerung Brombacher, sein Manuskript zu überarbeiten, die Zweifel der Autoren, mit Galen zusammen zu arbeiten und die erlebte Eile der Verfasser, ihren Text schnellstmöglich zu veröffentlichen.⁵⁰ Mit Bezugnahme auf Quellen des Bundesarchivs in Berlin liefert er gänzlich neue Informationen über die Einschätzungen des *Sendschreibens* und deren Autoren seitens des Sicherheitsdiensts des Reichsführers SS. Grundsätzlich sei der SD dem *Sendschreiben* wohlwollend begegnet, besonders im Hinblick auf den Vorstoß zur Eingliederung deutscher Katholik:innen in den nationalsozialistischen Staat. Allerdings seien die Pläne zur Reform der Kirche als gefährlich bewertet worden. Der Sicherheitsdienst habe von einer weiteren Verfolgung der Gruppe abgesehen, weil Brombacher aufgrund seiner Konversion wie auch der Ausführungen im dritten Kapitel weniger den Anschein eines ernstzunehmenden Reformers als den eines Eiferers gemacht hätte.⁵¹

Lucia Scherzberg erwähnt das *Sendschreiben* in einigen ihrer Arbeiten zu nationalsozialistischen Priestern und Laien, insbesondere zu Richard Kleine, Karl Adam⁵² sowie der

⁴⁷ Ebd., S. 429.

⁴⁸ Spicer: *Hitler's Priests*, S. 163-168.

⁴⁹ siehe zum Beispiel: Kleine an Brombacher, 29. Oktober 1935, in: NL Kleine, JAM oder Kapitel 1.6) ‚Rolle und Selbstbild im Entstehungszeitraum des *Sendschreibens*‘, S. 73f.

⁵⁰ Spicer: *Hitler's Priests*, S. 164f.

⁵¹ Ebd., S. 167f.

⁵² Karl Adam wurde am 22. Oktober 1876 in Pursruck in der Oberpfalz geboren. Im Jahr 1904 promovierte er, 1908 erfolgte seine Habilitation, und im Jahr 1919 wurde er auf den Lehrstuhl für Dogmatik an der Universität in

Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden.⁵³ Während sich Scherzberg auf die bekannten Quellen stützt, wertet sie auch Teile des *Sendschreibens* als Primärtext wie auch des Nachlasses Richard Kleines aus, den sie ab 2009 selbst einsehen und in einem DFG-Forschungsprojekt von 2011 bis 2015 erschließen konnte.⁵⁴ Außerdem bedient sie sich einschlägiger Quellen aus dem Nachlass des Tübinger Dogmatikers Karl Adam. Das *Sendschreiben* wird in einer Reihe von Veröffentlichungen und Aktionen Kleines verortet, die eine Kooperation zwischen Katholischer Kirche und nationalsozialistischem Staat voranbringen sollten.⁵⁵ Darüber hinaus zeichnet Scherzberg nach, wie Kleine rückblickend die Einbindung Galens in das *Sendschreiben*-Projekt bewertete: Galen sei ihrem Vorhaben offen begegnet, habe sich in Bezug auf seine politische Haltung ab 1937 aber als Enttäuschung herausgestellt.⁵⁶

Die vorgestellten Arbeiten kommen über Skizzen zum Inhalt und den Verfassern des *Sendschreibens* wie eine Nachzeichnung der Entstehung und der Rezeption nicht hinaus. Faktoren, die das Handeln der *Sendschreiben*-Gruppe beeinflussten, sind bislang nur geringfügig und vor allem nicht systematisch herausgearbeitet worden. Die Fachliteratur liefert allerdings durchaus Erklärungen zu Handlungsmotivationen von katholischen Professoren, Priestern und Lai:innen, die sich dem Nationalsozialismus dienstbar machten und die sich oft im gleichen Zuge von den deutschen Bischöfen distanzieren.⁵⁷

Arbeiten zu Professoren, die sich dem Nationalsozialismus annäherten, wurden von Gabriele Lautenschläger, Rainer Bucher, Lucia Scherzberg und Thomas Marschler verfasst.

Tübingen berufen. Adam bewertete den ersten Weltkrieg als gerechtfertigt und verstand ihn als von Gott vorgegebenen Weg zur Einigung Deutschlands; im Feld diente er nicht. Auch den Nationalsozialismus befürwortete Adam, deutete die NS-Ideologie im Sinne der christlichen Lehre und setzte sich für ein Zusammengehen von Katholischer Kirche und Nationalsozialismus ein. Nach dem Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich (1938) trat Adam einer im Untergrund agierenden Gruppe nationalsozialistischer Priester bei, die aus der von den österreichischen Bischöfen zeitweise geduldeten, schließlich aber verbotenen ‚Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden‘ hervorgegangen war. Adam rezipierte darüber hinaus ab 1943 antisemitische Konzepte und suchte in einem Aufsatz die Verortung Jesu im Judentum zu abzuschwächen. Adams Engagement für die nationalsozialistische Regierung zog nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs keine Folgen nach sich; er behielt seinen Lehrstuhl und war nach wie vor als Theologe innerhalb der Katholischen Kirche anerkannt. (Scherzberg: Adam, Karl.)

⁵³ Scherzberg: Ökumene und ‚Volksgemeinschaft‘, S. 11f., Scherzberg: Liturgie als Erlebnis und Kirche als Gemeinschaft, S. 281; Scherzberg: ‚Luther und die Juden‘, S. 276; Scherzberg: Erzbischof Lorenz Jaeger, S. 11; Scherzberg: Katholische Kirche und Nationalsozialismus, S. 213.

⁵⁴ DFG-Forschungsprojekt: ‚Richard Kleine (1891-1974). Biographie und theologisches Profil eines nationalsozialistischen Priesters.‘ (2011-2015) Aus diesem Forschungsprojekt geht die umfangreiche Monographie Scherzbergs: ‚Zwischen Partei und Kirche‘ hervor. Die Autorin arbeitete von 2012-2014 als wissenschaftliche Mitarbeiterin in diesem Forschungsprojekt.

⁵⁵ Scherzberg: Adam, Karl.

⁵⁶ Scherzberg: Liturgie als Erlebnis, S. 12.

⁵⁷ Zu nationalsozialistischen Priestern und auch Universitätstheologen liegen dabei deutlich mehr Arbeiten vor. Dies ist wohl der Tatsache geschuldet, dass Quellen von Priestern in den Diözesanarchiven verwahrt werden, in denen sie ordiniert gewesen sind; die Akten von Universitätstheologen, die ihrer Zeit meist auch dem Klerikerstand angehörten, befinden sich darüber hinaus auch in den entsprechenden Universitätsarchiven.

In ihrer biographischen Arbeit zu Joseph Lortz zeigt Gabriele Lautenschläger bedeutende Stationen und prägende Beziehungen im wissenschaftlichen sowie privaten Leben des Kirchenhistorikers auf. Viel Raum in ihrer Monographie nimmt die Vorstellung der Personen, die Lortz in Bezug auf seine wissenschaftliche Haltung wie auch Karriere beeinflusst haben sowie deren Konzepte ein. Die Inhalte seiner Werke und Aufsätze werden, wenn überhaupt, nur gestreift. Die Motivation, die Lortz' Einsatz für eine Annäherung zwischen Kirche und Nationalsozialismus bedingte, handelt sie nicht gesondert ab. Vielmehr zitiert sie eine Rechtfertigung von Lortz für sein Verhalten in der NS-Zeit. Lortz habe nach dem Krieg erklärt, dass er sich deshalb für eine Kooperation zwischen Nationalsozialismus und Katholischer Kirche eingesetzt habe, weil er im Nationalsozialismus die Faktoren einer Gesellschaftsgestaltung erkannt hätte, die von ihm selbst bereits im Jahr 1930 in seinem Werk *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung* als solche herausgearbeitet worden seien. Lautenschläger charakterisiert das Geschichtsverständnis, das sich in diesem Buch dokumentiert, als „holistisch-vitalistisch“⁵⁸, in dessen Konsequenz Ambivalenzen geschichtlicher und theologischer Sachverhalte tendenziell ausgeklammert wurden. Ferner erläutert die Autorin, dass der spezifische Blick von Lortz auf die Geschichte von der Suche nach einem ganzheitlichen Sinn von Geschichte und Welt und der gleichzeitigen Wahrnehmung des zeitgenössischen Deutschlands als chaotisch und gefährdet getragen wurde. Insbesondere bewertete der Kirchengeschichtler den Bedeutungsverlust des christlichen Glaubens in der Gesellschaft als problematisch und betrachtete den Subjektivismus als für diese Entwicklung verantwortlich. Die Gemeinsamkeiten, die Lortz zwischen seinem Geschichtsverständnis und der nationalsozialistischen Ideologie erkannte sowie seine Überzeugung von einem übergreifenden Sinn führten dazu, so schlussfolgert Lautenschläger, dass der Nationalsozialismus als Verbündeter im gemeinsamen Ziel einer neuen Gesellschaftsgestaltung identifiziert wurde.⁵⁹

Rainer Bucher untersucht prägende Einflüsse für die Entwicklung der Kirche im Laufe des 20. Jahrhunderts.⁶⁰ Als einen zentralen Faktor identifiziert er die theologischen Konzepte dreier Theologen – Karl Adam, Joseph Lortz und Michael Schmaus –, die aus Überzeugung für die Option des Nationalsozialismus eintraten. Bucher interessiert sich dafür, wie es dazu kam, dass sich „innovative, gegenwartssensible, zu Recht später auch berühmte Theologen“⁶¹ in den Dienst des Nationalsozialismus stellen konnten. Er arbeitet heraus, dass Adam, Lortz und Schmaus mit einer zerklüfteten Kirche konfrontiert waren. Diese erlebte eine durch den

⁵⁸ Lautenschläger: Joseph Lortz, S. 253f.

⁵⁹ Ebd., S. 254, 281-283.

⁶⁰ Bucher: Kirchenbildung in der Moderne.

⁶¹ Ebd., S. 13.

Umbruch in die Moderne angestoßene Pluralisierung von Glaubens- und Frömmigkeitsformen und eine sich dieser Entwicklung öffnende Theologie wie generell wachsende Einflüsse liberalen Denkens. Beantwortet wurde dies von der Katholischen Kirche mit „Zentralisierung und Juridifizierung“⁶² und dem Antimodernisteneid. In der Theologie führte diese Reaktion zu einer erzwungenen Beschränkung auf die reine Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten und das Ausblenden von zeitgenössischen Fragen. Bucher erklärt, dass Adam, Lortz und Schmaus befürchteten, dass die Kirche mit dieser reaktionären Haltung ihre gesellschaftliche Relevanz nicht mehr habe plausibel machen können. Für sie galt es, die christliche Botschaft in die aktuellen Zeitgeschehnisse zu übersetzen und den christlichen Glauben als bedeutenden Faktor für die deutsche Gesellschaft auszuweisen. Dies sollte nicht zuletzt dazu beitragen, die von ihnen als chaotisch erlebte Gesellschaft der Moderne wieder in geregelte Bahnen zu lenken. Dafür war es ihrer Ansicht nach notwendig, so der Autor, sich ein Stück weit von der Kirche abzugrenzen.⁶³ Ihr Engagement führt Bucher auf die Einschätzung der Theologen zurück, dass die NS-Regierung ideale Voraussetzungen für ihre Reformpläne schuf. Sie teilten mit dem Nationalsozialismus den Wunsch nach einer antiliberalen und -pluralen Restaurierung der Gesellschaft. Außerdem wollten sie an der Dynamik teilhaben, die diese Bewegung umgab und die versprach, die für die Moderne charakteristischen „Dichotomien von privat-öffentlich, Verstand-Gefühl, Politik-Religion“⁶⁴ überbrücken zu können. So bot die NS-Regierung für Adam, Lortz und Schmaus den geeigneten Rahmen, die neuscholastische, intellektualisierende Theologie zu überwinden und die Isolation der Kirche von Gesellschaft und zeitgeschichtlichem Geschehen aufzubrechen.⁶⁵

In ihrer Monographie über den Tübinger Dogmatiker, Karl Adam, untersucht Lucia Scherzberg, inwiefern Adam während seiner Schaffensphase als Theologe die katholische Lehre in verschiedene gesellschaftliche und kulturelle Kontexte einbettete.⁶⁶ Adam, der zu den einflussreichsten Theologen seiner Zeit zu zählen ist, legitimierte in seinen Publikationen und Vorträgen die nationalsozialistische Herrschaft. Insbesondere zwei bedingende Faktoren erkennt Scherzberg in Adams pro-nationalsozialistischem Handeln. Erstens empfand Adam im Zusammenhang mit der NS-Bewegung ein „neues Lebensgefühl“⁶⁷, das sich vor allem dadurch auszeichnete, dass er wirkliche Einheit und Gemeinschaft des Volkes zu spüren glaubte. Seinen Gemeinschaftsbegriff hatte Adam mit Beginn des Ersten Weltkriegs, der als entscheidender

⁶² Ebd., S. 184.

⁶³ Ebd., S. 13.

⁶⁴ Ebd., S. 185.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Scherzberg: Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus.

⁶⁷ Ebd., S. 311.

Moment einer sich neu konsolidierenden Einheit der Deutschen betrachtet worden war, entwickelt. Adam interpretierte dieses Verständnis von Einheit und Gemeinschaft theologisch und wies Gemeinschaft als das katholische Charakteristikum schlechthin aus.⁶⁸ Der Tübinger Theologe engagierte sich zweitens für ein Miteinander zwischen Katholischer Kirche und Nationalsozialismus, weil er in der nationalsozialistischen Herrschaft ideale Voraussetzungen sah, die Katholische Kirche zu reformieren. Als reformbedürftig betrachtete er vor allem die neuscholastische Schultheologie sowie den starken Einfluss des Papstes, aber auch der Bischöfe auf die deutsche Kirche. Schließlich glaubte er, auf der Basis der nationalsozialistischen Einheitsbildung interkonfessionelle Annäherungen vorantreiben zu können.⁶⁹

In seinem Werk über den Priester und Braunsberger Fundamentaltheologen, Karl Eschweiler, fragt Thomas Marschler nach den Gründen, die seinen Protagonisten dazu bewogen haben, sich dem Nationalsozialismus anzuschließen.⁷⁰ Dazu setzt er sich zunächst mit den philosophischen und theologischen Konzepten Eschweilers auseinander und zeichnet daran anschließend dessen Werdegang zu einem politischen und schließlich nationalsozialistischen Theologen nach. Marschler weist Eschweiler als bedeutenden Fundamentaltheologen und Kirchenhistoriker seiner Zeit aus, wenngleich seine Reputation in der heutigen Forschung nicht entsprechend abgebildet und sein Einsatz für den Nationalsozialismus in seinem Ausmaß bislang kontrovers eingeschätzt werde.⁷¹ Marschler vermag eindrücklich aufzuweisen, welche bereits vor 1933 erarbeiteten theologischen Konzepte Eschweilers Oeuvre prägten und wie diese schließlich im Sinne der nationalsozialistischen Ideologie ausgedeutet wurden. Für die vorliegende Arbeit sind allerdings weniger die Theorien des Universitätsprofessors als vielmehr Eschweilers Motive interessant, sich dem Nationalsozialismus anzunähern und sich ihm schließlich dienstbar zu machen. Diese Motive spiegeln das Leiden an einer modernen Gesellschaft, die Sehnsucht nach einem neuen christlichen Reich und nicht zuletzt die Enttäuschung über die Katholische Kirche wider. Das erste Moment in Eschweilers Sympathie für den Nationalsozialismus stellt für Marschler dessen fundamentale Kritik an der Moderne und die Sorge um die zunehmende Marginalisierung des christlichen Wahrheitsanspruches im gesellschaftlichen Kontext dar. Eschweiler sah die Kirche in ihrem Vorhaben der Umgestaltung des Nachkriegsdeutschlands gescheitert, der Nationalsozialismus vertrat für den Theologen hingegen ein Programm, das versprach, Christentum und Kirche erneut in die Gesellschaft einzusenken, die Moderne in ihrer aktuellen Form zu überwinden und ein neues christlich-deutsches Reich zu schaffen. In seinem

⁶⁸ Ebd., S. 158-207.

⁶⁹ Ebd., S. 240-310.

⁷⁰ Marschler: Karl Eschweiler.

⁷¹ Ebd., S. 1-14.

Reichs-Konzept sollte eine wirkliche Einheit von politischer und religiöser Ordnung hergestellt werden, eine über die im Sinne eines ‚Sacrum Imperium‘ hinausgehende Kooperation von Kirche und Staat.⁷² Für Eschweiler war die Totalisierung Deutschlands durch den Nationalsozialismus nicht nur ein legitimes, sondern ein notwendiges Mittel zur Reorganisation der deutschen Gesellschaft. Er bewertete Autorität, Hierarchie und Führertum als zentrale Strukturelemente eines in der Moderne handlungsfähigen Staates, wohingegen er Liberalismus, Subjektivismus, Kapitalismus und Bolschewismus als destruktive Erzeugnisse der Moderne betrachtete.⁷³ Hinter Eschweilers Sehnsucht nach einem neuen Reich und der damit verbundenen Hinwendung zum totalitären NS-Staat steht für Marschler die bereits beschriebene Enttäuschung über die Katholische Kirche, die schließlich in eine zunehmende Distanzierung mündete. Der Theologe lehnte insbesondere die katholische Gesellschaftspolitik in Form des politischen Katholizismus ab und propagierte im Kontrast dazu einen Katholizismus, der sich rein religiösen Fragen widmet. Darüber hinaus war sein Konzept von einem geeinten Reich mit der Einheit der christlichen Konfessionen in Deutschland verbunden; auch hier gewichtete er die nationale Gemeinschaft höher als die damalige amtskirchliche Haltung einer sogenannten Rückkehrökumene. Eschweiler lehnte ein dualistisches Verständnis von Leib und Seele sowie die Gewichtung der Seele über den Leib ab und hob die Gleichwertigkeit des Leiblichen sowie die Einheit beider aufeinander verwiesenen Konstanten im Menschen hervor. Außerdem postulierte er, dass der Mensch seine inneren Anteile als Individuum und die als Gemeinschaftswesen in eine ebensolche Einheit bringen müsse. Er verortete den Menschen schließlich in einer umfassenden kosmischen Ordnung; Vollendung finde er in der Gemeinschaft mit Gott.⁷⁴ Marschler identifiziert in diesen wie in anderen theologischen Gedanken Eschweilers einen Hang zum „Organischen“ und „Holistischen“⁷⁵, den dieser mit zahlreichen Zeitgenossen teilte. Eine solche Perspektive bot eine Steilvorlage, an den Kult des Nationalsozialismus um Körper, Volk und Gemeinschaft anzuknüpfen und Hitler als zentrale Figur innerhalb jener kosmischen Ordnung zu betrachten.⁷⁶

Katholische Priester, die sich dem Nationalsozialismus anschlossen oder annäherten, wurden von Kevin Spicer, Thomas Forstner, Eva Maria Kaiser und Lucia Scherzberg untersucht.

⁷² Ebd., S. 367.

⁷³ Ebd., S. 363-365.

⁷⁴ Ebd., S. 60f.

⁷⁵ Ebd., S. 354.

⁷⁶ Ebd., S. 356.

In seiner Monographie stellt Kevin Spicer Priester vor, die sich aktiv in den Dienst des Nationalsozialismus stellten. Nach Spicer könnten 138 in der NS-Zeit praktizierende Priester als Nationalsozialisten bezeichnet werden, ein Drittel davon seien Mitglieder der NSDAP gewesen. Insgesamt arbeitet der Autor mit einem weiten Begriff von ‚braunen Priestern‘, nach dem all jene als nationalsozialistisch eingestuft werden, die sich – ob Parteimitglied oder nicht – für die propagierten Ziele der nationalsozialistischen Partei wie auch Hitlers einsetzten. Unter ein solches Engagement fasst Spicer sowohl das Auftreten für den Nationalsozialismus in der Öffentlichkeit, vor allem in Form von Publikationen, Predigten oder sonstigen öffentlichen Kundgebungen, als auch geheime und konspirative Zusammenschlüsse.⁷⁷ Priester wurden deshalb zu Nationalsozialisten, so Spicer, weil sie Schnittmengen zwischen ihrer katholischen und der nationalsozialistischen Weltanschauung erkannten, insbesondere in der Ablehnung des Bolschewismus, im Antisemitismus und der Sorge um den Erhalt von Moral und Sitte. Darüber hinaus schlossen sich etliche aus einer nationalistischen Haltung dem Nationalsozialismus an. Der Wiederaufbau des Landes nach dem Ersten Weltkrieg, insbesondere die Errichtung einer Republik wurde von den meisten ‚braunen Priestern‘ nicht mitgetragen, vielmehr als Hort des Sittenverfalls verurteilt. Dementsprechend lehnten sie die katholischen Parteien, Zentrum und BVP, ab. Aufgrund ihrer Affinität zu rechtsgerichteten Bewegungen bereits in der frühen Weimarer Republik, fanden zahlreiche NS-Priester ihren Weg zur NSDAP. In ihren Kreisen hatte Hitler als Führer der Bewegung den Status eines Erlösers von Volk und Nation inne. Andere wiederum hofften, so Spicer, durch ihren Einsatz für den Nationalsozialismus Karriere zu machen oder aber aus konfliktbehafteten Beziehungen mit ihren kirchlichen Vorgesetzten entkommen zu können. Spicer hebt hervor, dass feindliche Äußerungen oder Maßnahmen aus den Reihen der NSDAP durchaus von Seiten der ‚braunen Priester‘ wahrgenommen, gleichzeitig aber von Hitler als Vertreter des angeblich wahren Nationalsozialismus abgegrenzt wurden. Ihre Differenzierung stützte sich auf Hitlers wiederholtes Bekenntnis zum Bestand der christlichen Konfessionen in Deutschland.⁷⁸ Das Handeln der nationalsozialistischen Priester wurde zudem von deren Glauben angetrieben, mit Hitler in einer Art übernatürlichen Verbundenheit zu stehen, den echten Kern des Nationalsozialismus erkannt zu haben und eine wirkliche Verbindung zwischen Christentum und Nationalsozialismus herstellen zu können.⁷⁹ Spicer hebt hervor, dass die ‚braunen Priester‘ auf Seiten der Kirche als Querköpfe galten, die sich kirchlichen Richtlinien, insbesondere dem Verbot der politischen Betätigung von Geistlichen, widersetzen.

⁷⁷ Spicer: *Hitler's Priests*, S. 28.

⁷⁸ Ebd., S. 5-8.

⁷⁹ Ebd., S. 7-10.

Gleichzeitig vertraute man ihnen auch auf Parteiseite, weil sie als katholische Kleriker zu sehr der Institution Kirche unterstellt waren, selten.⁸⁰ Zentral für diese Arbeit ist ein Kapitel, das Richard Kleine als Vertreter dieser Gruppe von Klerikern vorstellt. Spicer stellt heraus, dass Kleines Handlungsmotivationen vor allem in der Sorge um die deutsche Nation und um die Katholische Kirche lagen. Die Regierungsübernahme des Nationalsozialismus löste in ihm die Hoffnung aus, dass Deutschland zu einer neuen Gemeinschaft zusammenfinden und diese Umwälzungen genutzt werden könnten, um die Kirche zu reformieren und in ein synergetisches Miteinander mit dem nationalsozialistischen Staat einzutreten. Kleines Einsatz für den Nationalsozialismus erstreckte sich über den gesamten Zeitraum der nationalsozialistischen Herrschaft und äußerte sich in mannigfaltiger Form: Als Lehrer und Priester verbreitete er sein Gedankengut unter seinen Schülern und den Gemeindemitgliedern, publizierte darüber hinaus zahlreiche pro-nationalsozialistische und antisemitische Texte, korrespondierte mit vielen Gleichgesinnten, schuf und pflegte Netzwerke und gründete Gruppierungen und Projekte, die seiner Sache dienen sollten. Wirklichen Erfolg konnte Kleine nie verbuchen, was ihn nicht davon abhielt, unermüdlich an seinem Ziel eines Miteinanders von Kirche und Staat weiter zu arbeiten und möglichst viele Katholik:innen für den Nationalsozialismus zu mobilisieren. Als zentralen Faktor, der hinter diesem unermüdlichen Einsatz steckte, identifiziert Spicer Kleines Selbst- und Sendungsbewusstsein: Er war davon überzeugt, dass sein eigener Einsatz über Gelingen oder Scheitern einer Reform der Katholischen Kirche im nationalsozialistischen Deutschland entschied.⁸¹

Thomas Forstner untersucht in seiner Monographie, wie sich Selbstbild und Lebensalltag wie auch -umfeld von katholischen Klerikern in Oberbayern im Zeitraum von 1918 bis 1945 gestalteten.⁸² Er geht von der Hypothese aus, dass die katholische Priesterschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in zunehmende Distanz zum gesellschaftlichen Umfeld geriet, was er einmal auf die kirchlichen Vorgaben zur Ausbildung eines bestimmten priesterlichen Selbstverständnisses, das als Bollwerk gegen die Moderne und Säkularisierungseffekte dienen sollte, zurückführt. Zentraler Aspekt einer solchen Identität sei das Streben nach Selbstoptimierung hin zu einem asketischen und damit weltabgewandten Lebensstil. Andererseits sei jene Distanz zwischen Priestertum und Gesellschaft dadurch verstärkt worden, dass eben dieser priesterliche Habitus zunehmend als fremdartig und nicht zeitgemäß erlebt worden sei.⁸³ Ausgehend von

⁸⁰ Ebd., S. 8.

⁸¹ Ebd., S. 163-168.

⁸² Forstner: *Priester in Zeiten des Umbruchs*.

⁸³ Ebd., S. 13-15.

diesem „Fremd-Sein in der modernen Welt“⁸⁴ katholischer Priester, stellen für Forstner diejenigen Priester, die sich Hitler und dem Nationalsozialismus zuwandten und sich aktiv für das nationalsozialistische Projekt einer einheitlichen Volksgemeinschaft einsetzten, ein „Sonderphänomen“⁸⁵ dar. Forstner, der sich an den Vorarbeiten Kevin Spicers⁸⁶ abarbeitet, identifiziert in einem ersten Schritt diejenigen als ‚braune Priester‘, die in der Regel Parteimitglieder gewesen sind und in irgendeiner Art und Weise mit der Kirche gebrochen haben. Sie hätten ihren Weg zum Nationalsozialismus im Rahmen einer ambivalenten Haltung der deutschen Bischöfe und Kirchenoberen gegenüber derselben Bewegung gefunden. Die Teile des nationalsozialistischen Programms, die als förderlich für Volk und Nation betrachtet worden sind – insbesondere die Bekämpfung des Bolschewismus – seien von der Kirchenleitung begrüßt worden. Alles Kirchen- und Religionsfeindliche habe man in jenen Kreisen abgelehnt.⁸⁷ In einem weiteren Schritt konkretisiert Forstner seine erste definitorische Annäherung, indem er ein vierstufiges Kategorisierungsschema von Olaf Blaschke⁸⁸ zu Positionierungen christlicher Zeitgenoss:innen gegenüber dem Nationalsozialismus übernimmt. Entlang dieses Schemas kommt er zu dem Schluss, dass die Priester als nationalsozialistische Kleriker zu identifizieren seien, die entweder gegenüber dem Nationalsozialismus loyal eingestellt waren und Übereinstimmungen zwischen nationalsozialistischem und christlichem Weltbild erkannten (Stufe 3) oder solche, die mit dem Nationalsozialismus kollaborierten (Stufe 4). Blaschke ergänzend legt Forstner erneut die Parteimitgliedschaft als zentralen Marker zur Identifikation ‚brauner Priester‘ fest sowie eine längere Zeit der loyalen oder kollaborativen Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus.⁸⁹ Entlang der beiden Stufen aus Blaschkes Kategorisierung stellt Forstner einige Vertreter des oberbayerischen Klerus vor. Unter die Kategorie ‚Geistliche, die sich gegenüber dem Nationalsozialismus als loyal erwiesen‘, listet er vier Priester auf. Gemeinsam sei ihnen eine hohe Affinität zur NS-Ideologie, insbesondere zum Antibolschewismus und Antisemitismus, wie auch zur ‚NS-Sozialpolitik‘⁹⁰ und eine kritische Haltung gegenüber der Katholischen Kirche gewesen. Während die Treue zur Kirche in dieser Gruppe unhinterfragt geblieben sei, habe sich bei den aktiven Kollaborateuren ein Bruch mit der Kirche, wenn auch nicht immer offen, vollzogen. Außerdem hätten diese in deutlich höherem Maße nationalsozialistisches Gedankengut

⁸⁴ Ebd., S. 14.

⁸⁵ Ebd., S. 17.

⁸⁶ Spicer: *Choosing between God and Satan. The German Catholic Clergy of Berlin and The Third Reich*. Michigan 2000; Spicer: *Gespaltene Loyalität. ‘Braune Priester’ im Dritten Reich am Beispiel der Diözese Berlin*, in: *Historisches Jahrbuch* 122/2002, S. 287-320; Spicer: *Resisting the Third Reich. The Catholic Clergy in Hitler's Berlin*. Illinois 2004; Spicer: *Hitler's Priests*.

⁸⁷ Forstner: *Priester in Zeiten des Umbruchs*, S. 421-423.

⁸⁸ Blaschke: *Stufen des Widerstandes*, S. 63-88.

⁸⁹ Forstner: *Priester in Zeiten des Umbruchs*, S. 425.

⁹⁰ Ebd., S. 426.

gebraucht und verbreitet. Das Engagement der Kollaborateure sei vom katholischen Umfeld „massiv als Form abweichenden Verhaltens“⁹¹ bewertet worden. Forstner unterteilt diese Gruppe in solche, die aus nationalistischer und anti-ultramontaner Überzeugung dem Nationalsozialismus anhängen und solche, die sich aufgrund empfundener Diskrepanzen mit kirchlichen Richtlinien – insbesondere mit dem Zölibat – wie auch Karriereabsichten in den Dienst des Regimes stellten. Unter die Kategorie der aktiven Kollaborateure reiht Forstner nicht nur Geistliche ein, die mit ihrem NS-Engagement Karriere machten, sodass der erfolgte Bruch mit der Kirche für diese ein hinzunehmendes Übel gewesen ist, sondern auch Priester, die aufgrund ihrer hybriden Ausrichtung an Kirche und Nationalsozialismus in Schwierigkeiten gerieten. Ein Vertreter der letztgenannten Gruppe, der nationalsozialistische Geistliche, Benedikt Bader, sei aufgrund wiederholter Kritik an seinen Priesterkollegen, denen er Unverständnis gegenüber dem Nationalsozialismus attestierte, von der Katholischen Kirche mit Sanktionen belegt worden, habe aber gleichzeitig keinen Fuß in die NS-Partei setzen und sich dort beruflich etablieren können. Als Grund des Scheiterns führt Forstner den Umstand an, dass Baders Bruch mit der Kirche für den Nationalsozialismus zu langsam und zu inkonsequent vollzogen worden und er mit Parteistellen zu wenig vernetzt gewesen sei.⁹²

In ihrer Monographie erforscht Eva Maria Kaiser, welchen Weg die österreichische Kirche nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs eingeschlagen hat, um mit den Klerikern umzugehen, die sich in den Dienst des Nationalsozialismus gestellt hatten. Die Autorin widmet den ‚braunen Priestern‘ Österreichs ein Kapitel, in dem sie zunächst erklärt, dass das nationalsozialistische Bekenntnis der Kleriker mit dem Austritt aus der Kirche einhergehen konnte, aber bei weitem nicht musste. Anschließend stellt sie die Priester vor, die sich für den Nationalsozialismus einsetzten und gleichzeitig an der Bindung zur Kirche festhielten. Kaiser kommt zu dem Schluss, dass in den einzelnen österreichischen Regionen 0,5 bis 0,7 % der Kleriker ns-affin gewesen seien. Sie differenziert diese wiederum in solche, die dem Nationalsozialismus im Rahmen der anfänglichen Euphorie in den Anschlusstagen anhängen und jenen, die die NS-Ideologie über einen längeren Zeitraum rezipierten. Die Parteimitgliedschaft bewertet sie als Marker, weist allerdings darauf hin, dass diese nicht zwingend ist, um Priester als NS-Sympathisanten auszumachen. Die Motive, die dazu führten, dass sich österreichische Geistliche zum Nationalsozialismus bekannten, reichen nach Kaiser von solchen des Gehorsams gegenüber der Katholischen Kirche, über identifizierte Gemeinsamkeiten bis hin zu Hoffnungen, mithilfe des Nationalsozialismus kirchliche Reformen einleiten zu können: Im März 1938 erklärten die österreichischen

⁹¹ Ebd., S. 430.

⁹² Ebd., S. 445-448.

Bischöfe ihre Bereitwilligkeit, mit der neuen Regierung zu kooperieren, weshalb sich manche Kleriker „gedrängt gefühlt haben“⁹³, dem Nationalsozialismus mit Interesse und Wohlwollen zu begegnen. Sympathisierende Priester entdeckten im Nationalsozialismus einen Verbündeten in der Feindschaft gegenüber Liberalismus und Materialismus wie auch in der Gegnerschaft zum autoritären Ständestaat. Die Reformen, die Priester in Kooperation mit dem Nationalsozialismus anzustoßen erhofften, bezogen sich vor allem auf die Etablierung der deutschen Sprache in der Liturgie und auf die Abschaffung des Pflichtzölibats.⁹⁴

Lucia Scherzberg untersucht in ihrer Monographie zur ‚Arbeitsgemeinschaft für den Religiösen Frieden‘ und ihrer im Untergrund agierenden Nachfolgeorganisation⁹⁵ das Handeln nationalsozialistischer Priester in Österreich. Scherzberg bedient sich soziologischer Ansätze, mithilfe derer sie die nationalsozialistischen Priester als Akteure einer ausdifferenzierten Gesellschaftsstruktur der Moderne untersucht. Dabei distanziert sie sich von einer strikten Verknüpfung der Theorie funktionaler Differenzierung mit der Säkularisierungstheorie und stellt in Anlehnung an Olaf Blaschke und Volkhard Krech⁹⁶ heraus, dass Elemente von Entdifferenzierung, Pluralisierung, Individualisierung und verschiedene Spielarten von (Re-)Sakralisierung ähnlich struktur- und damit handlungsbedingend gewirkt haben. Um das Ineinandergreifen des Bedeutungsverlusts von Religion bei gleichzeitigen Sakralisierungsschüben abbilden zu können, versteht sie nach Krech die besagten Termini als Prozessbegriffe, und nicht als solche, die einen determinierten Ablauf beschreiben. Scherzberg attestiert den ‚braunen Priestern‘ in Österreich eine „gewisse Widersprüchlichkeit“⁹⁷ in der Einschätzung des Verhältnisses von Religion und Politik. Einerseits wurden diese nicht müde, die politische Betätigung von Klerikern unmissverständlich abzulehnen, andererseits sprachen sie sich für den Einsatz aller Christ:innen – und so auch derjenigen aus dem Klerikerstand – im nationalsozialistischen Staat aus. Die Kritik der nationalsozialistischen Priester richtete sich so maßgeblich auf die christlich-sozialen Parteien und das katholische Vereinswesen.⁹⁸ Das Moment der Hybridität macht die Autorin auch in Bezug auf die Sprache der untersuchten Priester aus. Im Gebrauch religiöser Begriffe zur Benennung politischer Sachverhalte und die Integration politischer Wörter in das religiöse Vokabular erkennt sie die beschriebenen Sakralisierungs- bzw. Resakralisierungsprozesse.

⁹³ Kaiser: Hitlers Jünger und Gottes Hirten, S. 328.

⁹⁴ Ebd., S. 324-328.

⁹⁵ Scherzberg: Zwischen Partei und Kirche.

⁹⁶ Blaschke: Säkularisierung und Sakralisierung, S. 439-459; siehe: Krech: Über Sinn und Unsinn religionsgeschichtlicher Prozessbegriffe, in: Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, hg. von Karl Gabriel, Christel Gärtner und Detlef Pollack. 2. Aufl., Berlin 2014, S. 565-602.

⁹⁷ Scherzberg: Zwischen Partei und Kirche, S. 601.

⁹⁸ Ebd.

Scherzberg verortet darüber hinaus die Akteure im Kontext der NS-Diktatur als vom Führermythos durchwebten polykratischen Herrschaftsform und fragt, wie die von ihr angeführten strukturellen Faktoren einerseits auf das Handeln der NS-Priester wirkten, wie sie aber auch andererseits die durch die Struktur eröffneten Freiräume für ihre Zwecke nutzten. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass diese polykratische Beschaffenheit des Staates es ermöglichte, dass die nationalsozialistischen Priester zeitweise von hohen Parteifunktionären unterstützt werden konnten und dass sie alle feindlichen Akte gegen die Kirche von Hitler separieren und weniger kompetenten Parteistellen zuschreiben konnten. Scherzberg untersucht auch, woraus die nationalsozialistischen Priester ihre Motivation schöpften, sich als Priester für den NS-Staat einzusetzen. Hier führt sie, Thomas Kühne⁹⁹ rezipierend, die Faktoren der Ideale von Männlichkeit und Kameradschaft an und fragt unter anderem, inwiefern die untersuchten Priester diese ehernen Idealtypen in ihr Selbstbild übernahmen, inwiefern sie damit konfrontiert wurden, als Priester diesem Ideal nicht entsprechen zu können oder inwiefern diese Ideale die Dynamik der Gruppe beeinflussten. Der Begriff der Kameradschaft trug das Konnotat des Kampfes und wurde von den untersuchten Priestern genutzt, um ihre eigene Gruppe zu charakterisieren sowie deren interne Ordnung und schließlich die Volksgemeinschaft an sich zu benennen. Der Kampfbegriff war wiederum mit „hegemoniale[r]“¹⁰⁰ Männlichkeit verbunden. ‚Kameradschaft‘ wurde von den nationalsozialistischen Priestern gebraucht, um sich gegenüber dem gerne in nationalsozialistischen Kreisen rezipierten Gerücht zu verwahren, Priester seien verweichlicht und ‚weiblich‘. Mit diesen Charakterzügen sollten nach Meinung der ‚braunen Priester‘ die anderen, nicht ns-konformen Priester identifiziert werden.¹⁰¹ Zentral für die vorliegende Arbeit ist auch Scherzbergs Erkenntnis, dass sich die Priestergruppe als Anführerin einer innerkirchlichen Revolution verstand, die zu einer neuen Form von Kirche im NS-Staat führen sollte. Ihr Selbstverständnis rührte aus ihrer Wahrnehmung, die Bedeutung der nationalsozialistischen Herrschaft als einzige wirklich verstanden zu haben; insbesondere den Bischöfen fehlte es ihrer Ansicht nach an dieser Weitsicht sowie am revolutionären Willen. Von ihrer Bindung an die katholische Lehre machten diese Priester in der Regel keine Abstriche. Scherzberg fasst dieses Selbstbild mit dem Begriff der Avantgarde ein. Im Sinne einer „geschichtsphilosophischen Metaphorisierung des ursprünglichen militärischen Begriffs“¹⁰² waren die ‚braunen Priester‘ der Überzeugung, selbst Geschichte machen und die Entwicklung der Kirche antreiben zu

⁹⁹ siehe u.a.: Kühne: *Belonging and Genocide. Hitler's Community, 1918-1945*. New Haven 2010; Kühne: *Kameradschaft, ‚das Beste im Leben des Mannes‘*. Die Deutschen Soldaten des Zweiten Weltkriegs in erfahrungs- und geschlechtergeschichtlicher Perspektive, in: *Geschichte und Gesellschaft* 22/1996, S. 504-529.

¹⁰⁰ Scherzberg: *Zwischen Partei und Kirche*, S. 609.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Ebd., S. 610.

können.¹⁰³ Scherzberg legt dar, dass die Autoren aufgrund ihrer hybriden Ausrichtung an Staat und Kirche in ihrem Vorhaben gescheitert sind. Diese beidseitige Ausrichtung hatte zur Folge, dass die nationalsozialistische Priestergruppe weder vom Nationalsozialismus noch von der Kirche unterstützt wurde. Der mangelnde Erfolg schlug sich bei einzelnen Protagonisten in permanentem Zweifel aber auch in wachsender Radikalisierung, insbesondere in Bezug auf die Rezeption antisemitischer Gedanken, nieder.¹⁰⁴

Im von Olaf Blaschke und Thomas Großbölting herausgegebenen Sammelband wird untersucht, wie die Deutschen in den Jahren 1933 bis 1945 Christentum und Nationalsozialismus miteinander in ein Verhältnis setzten.¹⁰⁵ Die Aufsätze beschäftigen sich insbesondere mit der Frage, inwiefern sich katholische Lai:innen gegenüber dem Nationalsozialismus positionierten und ihre Haltung begründeten. Blaschke und Großbölting grenzen sich von der bis heute in der Fachliteratur dominierenden Deutung ab, dass Christentum und Nationalsozialismus a priori in einem Gegensatz zueinander gestanden haben und dass die christliche Religion der zentrale Faktor im Widerstand gegen Hitler gewesen sei. In den einzelnen Beiträgen wird beleuchtet, wie ambivalent das Handeln von christlichen Akteur:innen im NS-Staat tatsächlich gewesen ist. Um das facettenreiche Bild christlichen Handelns während der Zeit des Nationalsozialismus einzufangen, wird in Anlehnung an Armin Nolzen und Manfred Gailus¹⁰⁶ mit dem Begriff des ‚Glaubens‘ gearbeitet, der abzubilden ermögliche, wozu sich Zeitgenoss:innen jenseits von Religions- und Konfessionsgrenzen bekannten und woran sie sich orientierten. Die Kategorien „Akteure und Praktiken“, „Themen und Leit motive“ und „Diskurse“¹⁰⁷ dienen der Strukturierung der Beiträge. In ihrer Einführung zeichnen die Herausgeber das Bild eines ambivalenten Verhaltens christlicher Deutscher gegenüber dem Nationalsozialismus. Damit fassen sie die im Sammelband herausgearbeiteten Erkenntnisse ein, dass „reflektierte[n] und unreflektierte[n] Amalgamierungen“¹⁰⁸ christlicher Weltanschauung mit nationalsozialistischer Ideologie und „hybride[n] Harmonisierungsversuche[n]“¹⁰⁹ unternommen sowie dadurch entstehende „Widersprüche[n]“ durchaus von Zeitgenossen entlarvt, allerdings nicht als Handlungshemmnis betrachtet wurden.¹¹⁰ Drei Aufsätze im Sammelband von Blaschke und Großbölting besprechen die Motive wie auch die Kontexte, die hybrides katholisch-nationalsozialistisches Handeln beeinflussten. Markus Raasch untersucht hybride Formen katholischer Gläubigkeit im Bistum

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Ebd., S. 616.

¹⁰⁵ Blaschke, Großbölting: Einführung und Problemskizze, S. 9.

¹⁰⁶ Gailus, Nolzen: Einleitung, S. 7-33.

¹⁰⁷ Blaschke, Großbölting: Einführung und Problemskizze, S. 19f.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Ebd.

Eichstätt, Klaus Große Kracht bespricht die Auswirkungen eines semantisch ausgehöhlten Volksgemeinschaftsbegriffs, der zur Grundlage eines vermengten katholisch-nationalsozialistischen Handelns wurde, und Holger Arning beleuchtet Konzepte von Führertum, die sowohl von Bischöfen als auch nationalsozialistischen Funktionären zur Selbststilisierung gebraucht wurden.

In seinem Aufsatz über hybride Gläubigkeit in Eichstätt vor und während der NS-Diktatur¹¹¹ untersucht Raasch, auf welche Weise der Nationalsozialismus Einzug in den Alltag des Eichstätter katholischen Milieus genommen hat und welche Effekte dies auf den Glauben der dortigen Bevölkerung hatte. Raasch legt seiner Analyse den Begriff der ‚Lebenswelt‘ von Schütz und Luckmann zugrunde, nach dem Handeln stets von Strukturen wie auch „geistigen Dispositionen“¹¹² bedingt wird. Die Motivation hinter christlich-nationalsozialistischen Hybridisierungsversuchen rahmt der Autor in die prägenden Veränderungen des katholischen Milieus noch vor der Regierungsübernahme des Nationalsozialismus ein. Mit der Neuformierung der NSDAP in Eichstätt ab 1928 seien zahlreiche Katholiken zu führenden Parteifunktionären befördert worden, was zur Folge hatte, dass sich der Nationalsozialismus zunehmend in katholischen Organisationen etablierte und somit zum Lebensalltag katholisch Glaubender wurde. Kirchenbesuche und -veranstaltungen stellten wichtige Elemente in Parteiveranstaltungen dar, NS-Organisationen nahmen Einfluss auf die Begehung kirchlicher Feiertage.¹¹³ Als konkrete Motive, Nationalsozialismus und Christentum miteinander zu verbinden, benennt Raasch einmal die Angst vor Diskriminierung oder Gewalt, falls man sich nicht den beschriebenen Entwicklungen anschließe, aber auch Karriereabsichten sowie das Vertrauen, dass der Nationalsozialismus sein Versprechen wahr werden lasse, die Wirtschaftskrise wie die hohe Arbeitslosigkeit zu bewältigen, und schließlich die bischöfliche Aufforderung zur Loyalität gegenüber der Regierung.¹¹⁴ Auf einer prinzipiellen Ebene, so Raasch, sei den Katholik:innen klar gewesen, dass Nationalsozialismus und Christentum nur bedingt miteinander kompatibel seien. Gott und seine Gebote als oberste Orientierungsmarker für das menschliche Handeln und die Autonomie der Kirche schufen einen Graben zum Nationalsozialismus und dessen Totalitätsanspruch. Von „alltagspraktischer Bedeutung“¹¹⁵ seien diese Gegensätze für die Katholik:innen Eichstätts aber nicht gewesen. Nationalsozialistische Sozial- und Außenpolitik samt Antisemitismus hätten unter ihnen große Zustimmung gefunden, und man fühlte sich angezogen von dem dem

¹¹¹ Raasch: Das ‚schwarze‘ Eichstätt ist braun geworden, S. 83-111.

¹¹² Ebd., S. 84.

¹¹³ Ebd., S. 91.

¹¹⁴ Ebd., S. 92f.

¹¹⁵ Ebd., S. 93.

Volksgemeinschaftsgedanken inhärenten Versprechen, sich allein durch Disziplin im Wettbewerb mit anderen beweisen und beruflich reüssieren zu können. Gleichzeitig hätten sich angesichts der Hybridisierungsversuche im Lebensalltag der Katholik:innen zahlreiche Geistliche darum bemüht, die Grenzen von Christentum und Kirche zu betonen.¹¹⁶ Beispielhaft führt Raasch vier Formen hybrider Gläubigkeit an: erstens wog die Sicherstellung der Seelsorge schwerer als der Erhalt eines Priesters in seinem Amt, wenn dieser sich dezidiert vom Nationalsozialismus abgrenzte, zweitens seien die Treue zur Kirche und das Bekenntnis zur Nation gleich gewichtet worden, der nationalsozialistische Antisemitismus wurde drittens in den Alltag der Gemeinde integriert, und viertens wurde die gelebte Hybridisierung selbst legitimiert und geschützt.¹¹⁷

In seinem Aufsatz über katholische Feiern in Berlin im Jahr 1933¹¹⁸ arbeitet Klaus Große Kracht zentrale Motive heraus, die Katholik:innen dazu veranlassten, katholische und nationalsozialistische Glaubensformen während der Monate März bis Oktober miteinander zu verbinden. Große Kracht wertet Berichte über katholische Veranstaltungen in Berliner Kirchenblättern aus und interpretiert die herausgeschälten „Übergänge und Überlappungen“¹¹⁹ religiöser und immanenter, katholischer und nationalsozialistischer Elemente während dieser Feiern auf Basis des bereits beschriebenen Glaubens-Begriffes von Gailus und Nolzen.¹²⁰ Der Autor erklärt, dass das Konzept der Volksgemeinschaft eine zentrale Rolle bei diesen Feierlichkeiten spielte. Katholische Veranstaltungen dienten dem Erleben einerseits und der (Re-)Produktion der Volksgemeinschaft andererseits. Die semantische Unschärfe des Volksgemeinschaftsbegriffs ermöglichte vielen Katholik:innen die vermeintlichen Gemeinsamkeiten zwischen Christentum, Katholizismus und Nationalsozialismus herauszuheben und die Unterschiede auszublenken. Bereits seit Beginn der 1920er war der Begriff der Volksgemeinschaft ein Wort, von dem alle politischen Parteien Gebrauch machten. Während aber der Rasse-Gedanke im nationalsozialistischen Volksgemeinschaftskonzept ausschlaggebend war, rückten bei Katholik:innen die Zusammengehörigkeit aller Deutschen als heilsbringendes Moment und Teil der Schöpfungsordnung in den Mittelpunkt.¹²¹ In der frühen Phase des NS-Regimes war es, so der Autor, noch durchaus möglich, Katholik:in und Anhänger:in des Nationalsozialismus zu sein, ohne Kompromisse eingehen zu müssen. Die „kirchenfeindliche Orientierung des Hitler-Regimes

¹¹⁶ Ebd., S. 94.

¹¹⁷ Ebd., S. 99-102.

¹¹⁸ Große Kracht: Katholischer Glaube zwischen ‚Volksgemeinschaft‘ und ‚Reich Gottes‘, S. 267-292.

¹¹⁹ Ebd., S. 268.

¹²⁰ Ebd., S. 268f.

¹²¹ Ebd., S. 285-287.

[war] noch nicht eindeutig abzusehen.“¹²² Diese Vereinbarkeit sieht Große Kracht allerdings seit den Morden im Zusammenhang mit dem sogenannten Röhm-Putsch (1934) nicht mehr gegeben.¹²³

Holger Arning analysiert in seinem Aufsatz¹²⁴ die im Jahr 1934 erschienenen Ausgaben der auflagenstarken Wochenzeitung *Unser Kirchenblatt* in Münster. Die Konzepte von Führertum analysierend untersucht er, wem die Münsteraner Katholik:innen zu dieser Zeit ihr Vertrauen schenkten und wie der Glaube an einen Führer ausgestaltet war. Nach Arning gab es in diesem Zeitraum eine „Führer-Inflation“¹²⁵, das heißt, dass nicht nur Parteifunktionäre, sondern auch Kleriker, insbesondere die deutschen Bischöfe und der Papst als Führer bezeichnet wurden. Darüber hinaus wurden dieser Titel den Vorstehern von Organisationen im privaten Umfeld wie auch denjenigen der Familie gegeben. Arning weist darauf hin, dass der inflationäre Gebrauch des Führer-Begriffes eine „semantische Mimikry“¹²⁶ verursachte, die einerseits zur semantischen Aushöhlung des Wortes und andererseits zur Etablierung nationalsozialistischer Ideologie in den Reihen der Katholik:innen führte. Das katholische Führertum grenzte sich, so der Autor, von dem nationalsozialistischen Idealtyp ab, während gleichzeitig Vermischungen stattfanden: So wurde das katholische Führerideal grundsätzlich mit der Erwartung verknüpft, der Klerus würde die Gläubigen auf dem Weg zur Erlösung begleiten, politisches Führertum wurde hingegen prinzipiell mit Macht und Wohlstand assoziiert. Realiter aber rangen die Bischöfe auch um gesellschaftliche Einflussnahme und Hitler inszenierte sich als Heilsbringer.¹²⁷ Im katholischen Führerverständnis wurde darüber hinaus das Bild eines väterlichen Führers auf den Papst und die Bischöfe übertragen, beim Nationalsozialismus hatten hingegen die Konzepte von ‚Männlichkeit‘ und Stärke Konjunktur.¹²⁸ Dieses nationalsozialistische Idealbild wurde allerdings nach und nach von katholischen Bischöfen übernommen. So ließ sich der Münsteraner Bischof Galen wie einige seiner Kollegen als mächtiger Führer in Szene setzen. Diese Selbstdarstellung war Teil der damaligen kirchlichen Strategie, Autorität und schließlich eine „Stärke des Kollektivs“¹²⁹ zu verkörpern, was im Politischen von Hitler erfolgreich ausgeführt wurde.¹³⁰ Zur Verwischung der Grenzen zwischen Kirche und Nationalsozialismus trug außerdem der Umstand bei, dass einige deutsche Bischöfe, darunter auch Galen, in den ersten

¹²² Ebd., S. 269.

¹²³ Ebd., S. 289.

¹²⁴ Arning: Wem vertrauten deutsche Katholiken 1934, S. 321-350.

¹²⁵ Ebd., S. 324.

¹²⁶ Ebd., S. 326.

¹²⁷ Ebd., S. 327.

¹²⁸ Ebd., S. 327f.

¹²⁹ Ebd., S. 330.

¹³⁰ Ebd.

Monaten der NS-Regierung Hitler als gottgesandten Führer auswies. Diese Hybridisierungen ereigneten sich vor dem Hintergrund der katholischen Pflicht, sich gegenüber der weltlichen Regierung als treu zu erweisen.¹³¹ Arning wertet seine Analysen mithilfe der „Vertrauens-Terminologie“¹³² von Niklas Luhmann aus. Von besonderem Interesse für die vorliegende wissenschaftliche Arbeit ist die Erkenntnis aus Arnings theoriegeleiteter Analyse, dass die „doppelte Loyalität gegenüber Staat und Kirche“¹³³, die die beschriebene Hybridität mit verursachte, auch Konflikte verursachen konnte. Katholik:innen bedienten sich zwar der Strategie, der Kirche auf der einen Seite das Hoheitsgebiet in Glaubensbelangen und Fragen der Sittlichkeit zuzuweisen und dem Nationalsozialismus auf der anderen Seite die politische Steuerung zu übertragen. Trotz des Abrufens und der Akzeptanz hybrider Bilder und Konzepte und der Strategien der Zuweisung getrennter Zuständigkeitsbereiche wurden die Katholik:innen damit konfrontiert, dass Staat und Kirche Richtlinien an sie herantrugen, in denen sich beide widersprachen. Arning schlussfolgert, dass solche konfrontativen Situationen unter den Akteuren zu inneren Konflikten, genauer zu Rollenkonflikten, geführt haben müssen. Daher bewertet er die Untersuchung von Rollenkonflikten innerhalb eines hybrid nationalsozialistisch-katholischen Gesellschaftskontextes als Forschungsdesiderat: „Die Fragen, inwieweit das unterschiedliche Rollen mit unvereinbaren Normsystemen implizierte und inwieweit dabei kognitive Dissonanzen hinnehmbar waren, wären weitere Untersuchungen wert.“¹³⁴

Die Analyse der Forschungsstandes über die Motive von katholischen Professoren, Priestern und Lai:innen, die sich dem Nationalsozialismus anschlossen und sich im gleichen Zuge von der Katholischen Kirche distanzierten, zeigt, dass sich frühe Arbeiten insbesondere um eine umfangreiche Quellenauswertung verdient gemacht haben. Es wurde herausgearbeitet, dass nationalsozialistische Professoren und Priester der Moderne ablehnend gegenüberstanden und sich um den Stellenwert der Kirche und ihrer Botschaft innerhalb der Moderne sorgten, weil sie die ihrer Ansicht nach reaktionäre Haltung der Kirche wie auch die Schultheologie als unzeitgemäß und unpassend angesichts einer immer pluraler werdenden Moderne betrachteten. Darüber hinaus kritisierten sie die Herrschaftsform der Republik und demzufolge die politische Repräsentation der Katholik:innen. Der Nationalsozialismus mit seinem Programm der konservativen Revolution wurde hingegen von ihnen als eine Instanz identifiziert, die effektiv zur Lösung politischer, gesellschaftlicher und innerkirchlicher Probleme beitragen konnte.

¹³¹ Ebd., S. 332.

¹³² Ebd., S. 323.

¹³³ Ebd., S. 345.

¹³⁴ Ebd.

Katholische Lehrstuhlinhaber und Priester identifizierten Gemeinsamkeiten zwischen nationalsozialistischer Ideologie und Katholischer Kirche sowie christlichen Glaubensinhalten. Insbesondere die Orientierung an holistischen und organischen Konzepten prägte diese Theologie. NS-affine Professoren und Kleriker spalteten antireligiöse und antichristliche Agitationen durch Nationalsozialisten von Hitler ab. Karriereabsichten, persönliche Krisen wie auch die Entfremdungsprozesse einzelner von ihrem Beruf stellten bedeutende Faktoren der Annäherung an den Nationalsozialismus dar. Das Handeln einiger nationalsozialistischer Kleriker wurde von einem spezifischen Selbst- und Sendungsbewusstsein beeinflusst, das von der Überzeugung getragen wurde, in einem besonderen Verhältnis zu Hitler zu stehen und aufgrund dessen eine Kooperation zwischen Kirche und Nationalsozialismus initiieren und anleiten zu können. Der jüngsten Forschung ist es insbesondere gelungen, die Ambivalenz christlichen Handelns von Klerikern, aber auch Lai:innen, die nun zunehmend in den Fokus geraten, innerhalb der nationalsozialistischen Herrschaft herauszuarbeiten. Zwar waren gläubigen Christ:innen Gegensätze und Gräben zwischen Christentum und NS-Ideologie durchaus bewusst, im Alltag waren diese allerdings zweitrangig. Darüber hinaus ist herausgearbeitet worden, dass auch die deutschen Bischöfe selbst hybride Formen christlicher Gläubigkeit lebten. Nach wie vor, so wurde aufgezeigt, stellte deren Haltung gegenüber der staatlichen Führung einen bedeutenden Orientierungsfaktor für zahlreiche Kleriker und Lai:innen dar. Hybridisierungen erfolgten über semantisch ausgehöhlte Konzepte wie die der Volksgemeinschaft und des Führertums, die sowohl mit religiösen als auch mit politischen Inhalten gefüllt wurden. Sie dienten der Selbststilisierung, aber auch -vergewisserung von Individuen und Gruppen – und zwar auf katholischer wie auch nationalsozialistischer Seite. Die vorgenommene Analyse des Forschungsstandes lässt erkennen, dass jene Vermischungen selten zum Erfolg führten, vielmehr berufliches Scheitern wie auch kognitive Konflikte provozierten.

Es ist das Verdienst der jüngsten Forschung, die Vielschichtigkeit der genannten Motive mithilfe von, meist soziologischen und sozialphilosophischen, Theorien zu ordnen. Erkenntnisfördernd ist für die Autorin insbesondere, dass dadurch zwei essentielle Faktoren des Handelns von Klerikern und Lai:innen in der NS-Zeit miteinander ins Gespräch gebracht werden: erstens die vorgegebene Struktur, die von der Katholischen Kirche einerseits und der nationalsozialistischen Regierung andererseits vorgegeben wurde und die mit einer Gehorsamserwartung einherging, und zweitens die Ebene der Akteur:innen, die erkennen lässt, wie Handlungsrichtlinien interpretiert und umgesetzt bzw. miteinander vereinbart und gewichtet wurden, welche Legitimationsversuche damit einhergingen und welche Effekte diese Handlungsentscheidungen hatte. Die genannten Faktoren wurden bislang allerdings noch nicht systematisch miteinander in

Beziehung gesetzt. Die vorliegende Arbeit wird aufgrund ihrer rollen- und akteurtheoretisch angelegten Untersuchung der Einflüsse, die das Handeln der *Sendschreiben*-Autoren bedingten sowie der Folgen, die dieses Handeln mit sich brachte, einen Beitrag zur weiteren systematischen Erschließung jener beiden genannten Faktoren liefern. Rollentheorien ermöglichen es nicht nur, das Handeln von Akteur:innen zu analysieren, sondern auch den Einfluss der gesellschaftlichen Struktur auf das Akteurshandeln abzubilden. So kann das Handeln von katholischen Lai:innen und Priestern in der NS-Zeit verstehbarer gemacht werden.

4) Theoretischer Rahmen

Viele der im Forschungsstand herausgearbeiteten Motive, die das pro-nationalsozialistische Handeln von katholischen Professoren, Priestern und Lai:innen beeinflusst haben, finden sich auch bei den Autoren des *Sendschreibens*. Auch Kleine, Ritter, Brombacher und Nattermann verurteilten den politischen Katholizismus und waren von der Kirche in Bezug auf ihre Verantwortung zur Gesellschaftsgestaltung enttäuscht. Sie teilten mit jener Gruppe von Professoren, Klerikern und Lai:innen die Kritik am Ultramontanismus und der Neuscholastik und betrachteten den Nationalsozialismus als ideale Voraussetzung, die Katholische Kirche in Deutschland zu reformieren. Sie würdigten die nationalsozialistische Sozialpolitik sowie die Agitationen des Nationalsozialismus gegen alles Bolschewistische und Liberale. In der Anerkennung von Autorität, Hierarchie und Führertum identifizierten auch die Autoren des *Sendschreibens* zentrale Gemeinsamkeiten zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus. Schließlich war ihnen mit anderen pro-nationalsozialistischen Katholik:innen ein ausgeprägtes Selbst- und Sendungsbewusstsein sowie eine enge Bindung an die Katholische Kirche gemein.¹³⁵

Die vorliegende Arbeit setzt insbesondere an der von Arning herausgearbeiteten Erkenntnis an, dass doppelt gelagerte Loyalitäten gegenüber der Katholischen Kirche einerseits und dem Nationalsozialismus andererseits zu kognitiven Unstimmigkeiten sowie zu Rollenkonflikten führten und dass die Untersuchung der aus diesen Loyalitäten hervorgehenden Konflikte ein Desiderat darstellt. Aus diesem Grund wird für die vorliegende Arbeit ein akteurtheoretischer Zugang gewählt: Das Handeln der Autoren des *Sendschreibens* wird mithilfe der Theorie des Rollenhandelns erschlossen.

Im Sinne von Hans-Ulrich Wehler¹³⁶ wird die Theorie des Rollenhandelns als „historische Theorie[n] mittlerer Reichweite“¹³⁷ verstanden, die es erlaubt, sozialwissenschaftliche Systematik und historisch-kritische Quellenauswertung in ein wechselseitiges Verhältnis zu bringen und damit gesellschaftliche Sachverhalte aufzuschlüsseln. Für Wehler ist eine Theorie mittlerer

¹³⁵ siehe: die jeweiligen Kapitel zu den biographischen Analysen im Hauptteil dieser Arbeit.

¹³⁶ Die Bielefelder Historiker Hans-Ulrich Wehler und Jürgen Kocka begründeten in den 1960ern das Paradigma der sogenannten Historischen Soziologie. Dieses Paradigma gründete auf der Erkenntnis, dass gesellschaftliche Sachverhalte vor allem dadurch analysiert und erklärt werden können, dass Forschende sich sowohl des soziologischen Instrumentariums der theoretischen Analyse bedienen als auch die ihnen vorliegenden Quellen mithilfe historischer Detailarbeit erschließen. Die Arbeiten, die Wehler und Kocka ab 1973 veröffentlichten, wurden zu Standardwerken der Geschichtswissenschaften. In dem hier zitierten Aufsatz *Geschichte und Soziologie* entfaltet Wehler sein Konzept der Historischen Soziologie. Er benennt die Konvergenzen zwischen Geschichtswissenschaften und Soziologie, führt ‚blinde Flecken‘ beider Disziplinen an und gibt die Marschroute für eine Sozialwissenschaft vor, die sich als historisch-kritisch ausweisen und solche Forschungsergebnisse präsentieren will, die reliabel sind und etablierte Strukturen und Muster auf ihr geschichtliches Gewordensein transparent machen. (zur Bielefelder Schule und Wehler, siehe auch: Osterhammel: *Gesellschaftsgeschichte und Historische Soziologie*, S. 8, S. 81)

¹³⁷ Wehler: *Geschichte und Soziologie*, S. 79f.

Reichweite die Bedingung für eine „Konvergenz von Geschichtswissenschaft und Soziologie“¹³⁸; sie kombiniert historische Detailarbeit und soziologisch-theoretische Abstraktion.

Die Rollentheorie ist in der akteurtheoretischen Soziologie verwurzelt. Soziologische Akteurtheorien gehen davon aus, dass sich das Soziale „sinnhaft vollzieht“¹³⁹ und soziale Akteure in diesem Vollzug als „Prozessoren“¹⁴⁰ eine zentrale Stellung einnehmen. Vor diesem Hintergrund untersuchen Akteurtheorien die Frage, „warum Handelnde in einer bestimmten Situation *so und nicht anders handeln*“¹⁴¹. Sie erörtern, wie es dazu kommt, dass sich Akteure aus den ihnen in einer sozial vorstrukturierten Situation verfügbaren Alternativen eine Art zu handeln aussuchen und welche strukturellen Effekte soziales Handeln mit sich bringt.¹⁴² Handlungsentscheidungen werden wiederum auf „fundamentale[n] und zugespitzte[n] Typen von Motive[n] sozialen Handelns“¹⁴³ zurückgeführt. Damit werden Faktoren bzw. Strukturen identifiziert, die die Entscheidung für eine Handlung beeinflussen.

Die Frage, wie sich soziales Handeln in Strukturen vollzieht, wurde bereits von Max Weber und Émil Durkheim diskutiert.¹⁴⁴ Neuere Forschungen, wie etwa die Uwe Schimanks oder Hartmut Essers bauen auf deren Erkenntnissen auf. Schimanks akteurtheoretischer Zugang und Essers „Frame-Selektions-Modell“¹⁴⁵ werden wiederum durch die Ansätze von Clemens Kroneberg und Thomas Kron modifiziert und weiterentwickelt.¹⁴⁶

Die vorliegende Arbeit stützt sich auf die Akteurtheorie Uwe Schimanks, weil diese ein Instrumentarium bereitstellt, durch das Handeln in seiner Komplexität generell und in Bezug zur Identität des Akteurs konkret abgebildet werden kann.

Uwe Schimank unterscheidet vier Typen von Handlungsmotivationen, den *Homo Sociologicus*, den *Homo Oeconomicus*, den *Identitätsbehaupter* und den *Emotional man*. Handeln im Sinne des *Homo Sociologicus* erfolgt als Erfüllung habitualisierter Handlungserwartungen,¹⁴⁷ während das des *Homo Oeconomicus* auf bewussten, „am eigenen Willen ausgerichtet[en]“¹⁴⁸ Entscheidungen fußt. Identitätsbehaupter treffen ihre Handlungswahl in Reaktion auf die

¹³⁸ Ebd., S. 79.

¹³⁹ Kron, Winter: Aktuelle soziologische Akteurtheorien, S. 41.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Schimank: Handeln und Strukturen, S. 26 [hervorgehoben im Original].

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ Ebd., S. 45f.

¹⁴⁴ Kron, Winter: Aktuelle soziologische Akteurtheorien, S. 41.

¹⁴⁵ Ebd., S. 50.

¹⁴⁶ Ebd., S. 43-59.

¹⁴⁷ Schimank: Handeln und Strukturen, S. 38-50.

¹⁴⁸ Ebd., S. 72-81.

Bedrohung ihres Selbstbilds¹⁴⁹ und der Emotional man handelt auf der Basis von situativen Affekten.¹⁵⁰

Diese spezifische Auswahl von Handlungstypen trifft Schimank einerseits, indem er auf Handlungsmodelle zurückgreift, die sich in der Soziologie etabliert haben (Homo Sociologicus und Homo Oeconomicus),¹⁵¹ andererseits ausgehend von dem Wissen darum, dass Handeln anderweitig motiviert sein kann. In der Rückführung von Handlungsentscheidungen auf emotional bedingte Impulse sieht sich Schimank in der Tradition von Karl Marx, Max Weber, Émil Durkheim, Georg Simmel, George Herbert Mead oder Talcott Parsons. So erklärt er, dass „fast alle soziologischen Klassiker die emotionale Dimension sozialen Handelns zumindest erwähnen.“¹⁵² Den Idealtyp des Identitätsbehaupters entwickelt Schimank, der sich an zentralen Erkenntnissen von Erving Goffman orientiert, selbst.¹⁵³

In der vorliegenden Untersuchung wird der von Schimank stark gemachten Erkenntnis Rechnung getragen, dass Handeln nicht monokausal erklärt werden kann.¹⁵⁴ Gleichzeitig wird in Anlehnung an Schimank dem Homo Sociologicus der erklärungstheoretische Primat zugewiesen. Die Gründe dafür werden im Anschluss an die Vorstellung der akteurtheoretischen Idealtypen dargelegt. Aufgrund der Priorisierung wird das Modell des Homo Sociologicus am ausführlichsten erläutert, während bei den anderen dreien lediglich die Kerngedanken wiedergegeben werden.

4.1) Homo Sociologicus und der Mensch als Role maker

Das Modell des Homo Sociologicus besagt, dass Akteure ihre Handlungen mit Rücksicht auf gesellschaftliche oder institutionalisierte Richtlinien wählen. Sie folgen in ihrer Handlungswahl somit bestimmten Normen bzw. einem gesellschaftlich gewollten Handlungsrepertoire. Daraus ergibt sich ein bestimmter Grad an Gewissheit darüber, mit welchen Reaktionen sie auf ihr Handeln rechnen können.¹⁵⁵

In Bezug auf die Entwicklung dieses Modells werden drei aufeinanderfolgende Episoden unterschieden:

- das ‚normative Paradigma‘

¹⁴⁹ Ebd., S. 121-126.

¹⁵⁰ Ebd., S. 108-110.

¹⁵¹ Ebd., S. 49, 83.

¹⁵² Ebd., S. 128.

¹⁵³ Ebd., S. 143.

¹⁵⁴ Ebd., S. 190, siehe auch: Kapitel 4.5) in diesem einführenden Teil.

¹⁵⁵ Ebd., S. 49.

- die strukturfunktionalistische Rollentheorie
- das ‚interpretative Paradigma‘.

Das ‚normative Paradigma‘ wurde maßgeblich von Émil Durkheim (1858-1917) entwickelt, seinen Namen erhielt es allerdings erst in der späteren theoretischen Auseinandersetzung. Durkheim nahm an, dass menschliches Zusammenleben durch wiederkehrende Strukturelemente des Handelns geprägt ist und dass diese Regelmäßigkeiten vor allem auf Normen und Zwängen fußen, die durch Erziehung weitergegeben worden sind. Durkheim fasste diese Direktiven unter den Begriff der ‚soziologischen Tatbestände‘.¹⁵⁶

Ausgehend von Durkheims Erkenntnissen, und in bewusster Abgrenzung vom in der Wirtschaftswissenschaft stark rezipierten Modells des Utilitarismus, entwarf Talcott Parsons (1902-1979) sein Modell des ‚action frame of reference‘. Damit arbeitete er das Modell des Homo Sociologicus weiter aus. Parsons Ziel war es, Durkheims Theorie von der Normbestimmtheit von Handlungswahlen mit der erlebten Entscheidungsfreiheit zur Wahl zwischen Handlungsalternativen in Korrespondenz zu bringen. Durkheims ‚normatives Paradigma‘ zugrundeliegend wurde dann, unter maßgeblicher Mitwirkung von Parsons selbst, die strukturfunktionalistische Rollentheorie entworfen. In dieser Rollentheorie wird das menschliche Handeln als ähnlich fremdbestimmt gedeutet wie das Handeln von Schauspieler:innen in ihren Rollen. Die Erwartungen, die an Handelnde herangetragen werden, werden in dieser Theorie mit sozialen Normen identifiziert. Das Handeln von Personen wird als ein Rollenhandeln verstanden, das sich nach gesellschaftlichen Erwartungshaltungen bzw. nach sozialen Normen in Form von Erwartungen an die Rolle und ihre Träger:innen richtet.¹⁵⁷

Der Soziologe Ralf Dahrendorf (1929-2009) wird, so Schimank, zu den Sozialwissenschaftlern gezählt, die die strukturfunktionalistische Rollentheorie wesentlich elaborierten. Das Konzept sozialer Positionen trägt in seiner Rollentheorie grundlegende Bedeutung. Nach dieser Theorie sind Menschen Träger:innen mehrerer sozialer Positionen, die in einer sozialen Situation sowohl isoliert als auch kombiniert abgerufen werden können. Einmal ruft ein Akteur zum Beispiel nur die Rolle des Vaters ab, wie etwa bei einem Ausflug allein mit seinem Kind, ein anderes Mal, beim familiären Abendessen, die des Vaters und Ehemannes.¹⁵⁸ Diese Beziehungsgefüge werden dadurch stabilisiert, dass sie mit sozialen Rollen verknüpft werden. Soziale Rollen tragen komprimierte soziale Erwartungen, die ihren Träger:innen entgegengebracht werden.¹⁵⁹ Die Erwartungen, die an Rollenträger:innen heran getragen werden, stammen in der

¹⁵⁶ Ebd., S. 52f.

¹⁵⁷ Ebd., S. 59.

¹⁵⁸ Ebd.; siehe auch: Dahrendorf: Homo Sociologicus, S. 140-194.

¹⁵⁹ Schimank: Handeln und Strukturen, S. 60.

Regel aus unterschiedlichen sozialen Bezugsgruppen. Sie sind zu einem bedeutenden Teil durch Sozialisation internalisiert und werden daher seltener als äußerer Zwang wahrgenommen. Soziale Rollen werden dadurch, dass sie im alltäglichen Miteinander oft unreflektiert eingenommen bzw. antizipiert werden, permanent reproduziert.¹⁶⁰

Kritik an der strukturfunktionalistischen Rollentheorie übte das ‚interpretative Paradigma‘. Vertreter dieses Paradigmas, wie etwa Thomas Wilson, Lothar Krappmann und Ralph Turner, verwiesen darauf – rudimentär wurde dies bereits auch von der strukturfunktionalistischen Rollentheorie bemerkt –, dass Rollenhandeln nicht nur im Sinne einer einfachen Rollenübernahme und -ausführung (Role taking) abläuft. Häufig findet keine ideale Passung zwischen Rollenerwartung, sozialer Situation, sozialer Bezugsgruppe und Akteur:in statt. So können Erwartungen, die aus verschiedenen Bezugsgruppen einer Person entgegen gebracht werden, miteinander oder aber auch mit den persönlichen Interessen der Person selbst in Konflikt stehen.¹⁶¹ Das interpretative Paradigma betrachtet daher Rollenhandeln auch als eine „kreative Eigenleistung des ‚role making‘“¹⁶². Als Role making wird ein Mechanismus verstanden, bei dem die Konfrontierten die an sie bestehenden Erwartungen aus ihrem sozialen Umfeld antizipieren und eine ihnen als bestmöglich erscheinende Lösung kreieren.¹⁶³

Das interpretative Paradigma unterscheidet zudem fünf verschiedene Formen von Rollenkonflikten: Intra-Rollenkonflikte, Inter-Rollenkonflikte, Person-Rollenkonflikte, defizitäres Rollenwissen und Ressourcenmangel. Rollenkonflikte, die auf defizitäres Rollenwissen zurückgehen, entstehen dadurch, dass die Person nicht oder in der Regel noch nicht weiß, welche Erwartungen sie als Trägerin jener Rolle zu erfüllen hat.¹⁶⁴ Da in der vorliegenden Arbeit das Handeln der Autoren des *Sendschreibens* in Reaktion auf die Erwartungen der katholischen Bischöfe und Funktionäre des katholischen Milieus untersucht wird, und die Autoren entweder katholisch sozialisiert waren oder jahrelang den katholischen Glauben praktizierten, lässt sich mangelndes Rollenwissen ausschließen. Allerdings kommen für die Analyse die anderen vier genannten Rollenkonflikte in Betracht.

Intra-Rollenkonflikte entstehen dann, wenn verschiedene Bezugsgruppen Erwartungen an Rollenhandelnde herantragen, die von diesen nicht miteinander in Korrespondenz gebracht werden können:

„Beispielsweise wollen Schüler einen Lehrer, der bei der Notengebung konziliant ist und ihnen nicht durch eine strenge Leistungsgerechtigkeit spätere Berufs- und

¹⁶⁰ Ebd., S. 61-63.

¹⁶¹ Ebd., S. 67.

¹⁶² Ebd. [hervorgehoben im Original]

¹⁶³ Ebd., S. 66f.

¹⁶⁴ Ebd., S. 59-61.

Studienchancen verbaut. Die Kollegen und der Rektor mögen hingegen von ihm erwarten, dass er die Leistungsstandards nicht zu sehr absenkt.“¹⁶⁵

In der Regel wird sich die Person den Vorstellungen derjenigen sozialen Gruppe beugen, die die höhere Sanktionsgewalt bzw. die höhere Kontrollmöglichkeit hat. Die Konfrontierten könnten den Konflikt lösen, indem sie versuchen, beide Erwartungen gleichermaßen zu erfüllen, dies nur vorzuspielen oder aber den Konflikt offen anzusprechen.¹⁶⁶

Inter-Rollenkonflikte entstehen, wenn Erwartungen an Rollenträger:innen, die sich aus ihren verschiedenen Rollen ergeben, miteinander in Widerspruch stehen:

„Wenn jemand, der als Sozialkundefhrer alle demokratischen politischen Meinungen gleichermaßen neutral zur Sprache bringen muss, zugleich engagiertes Mitglied einer bestimmten politischen Partei ist und als solches auch den Auftrag hat, deren Programm öffentlich zu vertreten, besteht zwischen beiden Rollen ein Konflikt.“¹⁶⁷

Der Konfliktlösung dienen die gleichen Methoden, die einen Intra-Rollenkonflikt entschärfen können. Darüber hinaus liefern Institutionen die Möglichkeit, Rollenkonflikte aufzulösen. Der Lehrberuf bringt es etwa mit sich, dass politische Neutralität während des Unterrichts allgemein vorausgesetzt und akzeptiert wird. Greifen diese Lösungsmechanismen nicht, müssen Akteur:innen sowohl beim Inter- als auch beim Intrarollenkonflikt zum Role making greifen.¹⁶⁸

Rollenkonflikte aus Ressourcenmangel entstehen dadurch, dass Rollenträger:innen die Möglichkeiten fehlen, ihre Rolle auszuüben: „In welche Schwierigkeiten kann ein Lehrer geraten, der in einem Raum ohne Tafel Mathematik unterrichten muss?“¹⁶⁹ Als handlungsbedingende Ressourcen sind allerdings nicht nur äußere Faktoren zu verstehen, sondern auch körperliche Befähigungen oder finanzielle und materielle Mittel. Auf erlebten Ressourcenmangel kann eine Person durch improvisiertes Handeln reagieren. Sie muss kreativ zwischen den an sie herangetragenen Rollenerwartungen und den ihr zur Verfügung stehenden Möglichkeiten verhandeln, also Role making betreiben.¹⁷⁰

Steht die Rolle mit dem, was Akteur:innen zur Gestaltung ihres Lebens brauchen, was sie sich an Zielen setzen, was sie interessiert oder an den Werten, an denen sie sich orientieren, in Widerspruch, erleben sie einen Person-Rollenkonflikt. Dies kann dazu führen, dass die Akteur:innen in die Rolle hineinwachsen, dass sie von ihrer sozialen Bezugsgruppe ausgewechselt werden oder dass sie die Rolle für sich so verändern, dass sich der Konflikt entschärft. Gelöst werden kann ein so gearteter Rollenkonflikt aber auch dadurch, dass sich jene Personen von der

¹⁶⁵ Ebd., S. 68.

¹⁶⁶ Ebd., S. 68-70.

¹⁶⁷ Ebd., S. 70.

¹⁶⁸ Ebd., S. 73-75.

¹⁶⁹ Ebd., S. 61.

¹⁷⁰ Ebd., S. 59f.

Rolle distanzieren, zum Beispiel zwischen sich als Privat- und Berufsmensch unterscheiden. Als Beispiel dafür kann die Polizistin betrachtet werden, die im Dienst Geschwindigkeitsüberschreitungen ahndet, privat allerdings in gewissem Maße Verständnis für jene Form der Verkehrswidrigkeit aufbringt und ihr Handeln im Beruf mit dem Hinweis auf ihre dienstliche Verpflichtung legitimiert.¹⁷¹

4.2) Homo Oeconomicus

Das Modell des Homo Oeconomicus sieht menschliches Handeln darin motiviert, das Leben nach eigenen Maßstäben auszurichten, das heißt, persönlich gesteckte Handlungsziele zu verfolgen. Dem Homo Oeconomicus stehen zur Zielverfolgung typischerweise bestimmte Ressourcen zur Verfügung, die er so einzusetzen versucht, dass ihm maximaler Nutzen zukommt. In der Regel möchte eine Person mehrere und verschiedene Ziele erreichen, weshalb sie unter dem Druck steht, ihre Ressourcen möglichst effektiv einzusetzen. Je nachdem, wie viele Ressourcen ihr zur Verfügung stehen, muss sie manche Ziele aufgeben. Gleichzeitig wird ihr dabei die Begrenztheit ihrer Ressourcen deutlich. Außerdem nimmt die Befriedigung, die sie beim ersten Erreichen eines bestimmten Ziels empfindet, mit jedem weiteren Mal, bei dem sie den entsprechenden Erfolg für sich verbuchen kann, ab. Schließlich unterliegen Ziele sowie die Bereitschaft, entsprechend notwendige Ressourcen zu investieren, immer der subjektiven Bewertung.¹⁷²

Das Handeln des Homo Oeconomicus in Reinform kann als ‚rational choice‘ bezeichnet werden. In diesem Falle entscheidet sich ein:e Akteur:in auf Grundlage von Nutzenerwägungen für ein spezifisches Ziel bzw. ordnet mehrere nach Priorität und wählt aus einem Bündel von Ressourcen die Mittel, mit denen sie/er möglichst effektiv zum gewünschten Erfolg kommt.¹⁷³ Charakteristisch für das Handeln des Homo Oeconomicus ist, dass ihm bewusst ist, dass ihn andere Mitspieler in seiner Zielverfolgung behindern oder aber auch unterstützen können. Er antizipiert also das Handeln anderer vor dem Hintergrund seiner Strategien und Ziele und überlegt, inwiefern er sein Gegenüber beeinflussen muss, um zu größtmöglichem Nutzen zu kommen.¹⁷⁴

¹⁷¹ Ebd., S. 62f.

¹⁷² Ebd., S. 71-78.

¹⁷³ Ebd., S. 80f.

¹⁷⁴ Ebd., S. 81f.

4.3) Identitätsbehaupter

Handeln im Sinne des Identitätsbehaupters wird auf das Selbstbild von Akteur:innen zurückgeführt.¹⁷⁵ Schimank versteht unter Identität die Vorstellung eines Menschen von sich selbst und unterscheidet drei Formen der Selbsteinschätzung: primär evaluative Ansprüche, normative Ansprüche und Prozesse kognitiven Abschätzens.¹⁷⁶

Der Begriff des evaluativen Selbstanspruchs umfasst die Vorstellungen einer Person, welches Leben sie führen und wer sie sein will. Diese Ansprüche richtet sie entweder an sich selbst oder an ihre Umwelt mit dem Ziel, dem Selbstanspruch möglichst nahe zu kommen.¹⁷⁷ Als normative Selbstansprüche werden solche bezeichnet, die eine Person aus „internalisierten sozialen Normen“¹⁷⁸ oder aber auch aus ganz individuell aufgestellten Leitlinien bezieht. In der Regel beschränken normative Selbstansprüche eine Person im Verfolgen ihrer evaluativen Selbstansprüche.¹⁷⁹ Kognitive Selbsteinschätzungen spiegeln Akteur:innen wider, inwiefern es ihnen möglich ist, aus sich heraus ihre evaluativen und normativen Vorstellungen zu erreichen. Der zwangsweise erlebte Unterschied kann je nach Wertung durch die betroffene Person negativ, als Scheitern, oder aber positiv, als Unterbrechung eines generell erfolgreichen Prozesses, gedeutet werden.¹⁸⁰

Identität entsteht nicht in der bloßen Auseinandersetzung mit sich selbst, sie braucht vielmehr soziale Bestätigung. Damit eine Person in ihrem Selbstbild von ihrer sozialen Umwelt bestätigt werden kann, muss sie ihrem Umfeld Teile ihrer Identität zugänglich machen, das heißt „sozial präsentieren“¹⁸¹. So ergibt sich ein gegenseitiges Sich-Bedingen von sozialer Bestätigung und Selbstbild. Wie eine Person die ihr entgegengebrachte soziale Bestätigung oder Nicht-Bestätigung aufnimmt und welche Schlüsse sie daraus für ihr normatives und evaluatives Selbstbild zieht, ist abhängig davon, wie sie die Reaktionen ihres Umfeldes wahrnimmt. In aller Regel werden die spezifischen Reaktionen von einer relativen „Selbstgewissheit“¹⁸² aufgefangen, die sich aus vorher erfahrenen sozialen Bestätigungen in Bezug auf den relevanten Identitätsaspekt nährt. Auf eine Nicht-Bestätigung kann reagiert werden, indem der Grund im Gegenüber gesucht wird, oder die ausbleibende Bestätigung wird als die Regel bestätigende Ausnahme

¹⁷⁵ Ebd., S. 143.

¹⁷⁶ Ebd., S. 144.

¹⁷⁷ Ebd., S. 144f.

¹⁷⁸ Ebd., S. 144.

¹⁷⁹ Ebd.

¹⁸⁰ Ebd., S. 145f.

¹⁸¹ Ebd., S. 147f.

¹⁸² Ebd., S. 149.

umgedeutet. Erst mit andauernder und massiver Nichtbestätigung kann sie zu Fall gebracht werden; dann ist die Identität der Person bedroht.¹⁸³

Den ausschlaggebenden Grund, identitätsbehauptend zu handeln, sieht Schimank in der Identitätsbedrohung. Er unterscheidet drei Arten: Erstens „indirekte Identitätsbedrohungen durch Existenzgefährdungen“, zweitens „Identitätsbedrohung durch Entindividualisierungsverfahren“ und drittens „spezifische substantielle Identitätsbedrohungen“¹⁸⁴.

Indirekte Identitätsbedrohungen durch Existenzgefährdungen erlebt eine Person dann, wenn ihr Leben aufgrund von Krankheit oder Alter akut bedroht ist bzw. wenn ihr die Endlichkeit ihrer Existenz aufgrund eines (drohenden) Todesfalls bewusst wird. Kollektive und korporative Akteur:innen erleben nach Schimank vor allem Identitätsbedrohungen durch Existenzgefährdungen, und zwar durch „Zerfall, Zerschlagung, Auflösung, Konkurs“¹⁸⁵. Die Autorin betrachtet den Aspekt ‚Konkurs‘ bzw. finanzielle Not als einen Faktor, der auch individuelle Akteur:innen betrifft, diese also in ihrer Existenz gefährdet und somit identitätsbedrohend wirken kann.

Erlebnisse von Entindividualisierung entstehen dadurch, dass sich Akteur:innen in sozialen Kontexten bewegen, die totalitär und hierarchisch aufgebaut sind (z.B. „Psychiatrische Anstalten, das Militär oder Klöster“¹⁸⁶). Hinzu kommt, dass sie in solchen Umgebungen nicht als Individuum, sondern als Teil der Masse behandelt werden. Der sozialen Anerkennung der Individualität der Akteur:innen wird kein oder nur ein untergeordneter Wert beigemessen und die in dem Bild von Einzigartigkeit liegende Selbstversicherung der Handelnden über sich als selbstbestimmte Personen erhält keine oder aber eine negative Rückkoppelung.¹⁸⁷

In einer Situation spezifischer substantieller Identitätsbedrohung finden spezifische Identitätselemente dauerhaft keine soziale Bestätigung:

„Ich fühle mich beispielsweise zur Mathematik berufen und scheitere doch in der Schule fortwährend daran; ich sehe mich als moralisch integre Person und lasse mich in ein schmutziges Geschäft hineinziehen; ich bilde mir ein, dass alle Frauen in meiner Umgebung mich anhimmeln, und muss dann erfahren, dass ich beim anderen Geschlecht den Ruf eines arroganten Langweilers habe.“¹⁸⁸

Das Selbstbild als Ganzes ist in solchen Situationen in der Regel nicht gefährdet. Sozialstrukturelle Gründe für die vorgestellten Formen der Identitätsbedrohung liegen häufig in Direktiven, die sich aus sozialen Rollen ergeben. Ebenso können zu hohe Selbstansprüche das Selbstbild bedrohen oder aber auch stark zweckrational oder emotional motivierte

¹⁸³ Ebd., S. 149-151.

¹⁸⁴ Ebd., S. 152.

¹⁸⁵ Ebd., S. 136.

¹⁸⁶ Ebd., S. 137.

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ Ebd., S. 133.

Handlungsentscheidungen.¹⁸⁹ Die Konfrontation mit der ausbleibenden sozialen Bestätigung führt dazu, „die jeweiligen evaluativen und normativen Selbstansprüche gegen deren soziale Nichtbestätigung zu behaupten.“¹⁹⁰ Dies kann dadurch geschehen, dass die Person die ausbleibende Bestätigung wie beschrieben umdeutet oder in ein soziales Umfeld wechselt, das die erwünschte Bestätigung zu versprechen scheint. Oder aber die Person trägt ihre Selbstsicherheit demonstrativ nach außen, mit dem Ziel, dass ihre Umgebung schließlich ihr anfängliches Fehlurteil, die Ablehnung des zur Disposition stehenden Identitätsmerkmals, revidiert.¹⁹¹ Darüber hinaus können sich Akteur:innen dadurch gegen identitätsbedrohende Reaktionen des Umfeldes wehren, indem sie noch mehr Kräfte als zuvor investieren. Dahinter steht die Hoffnung, dass sie die bedrohten Selbstansprüche vor sich selbst und den anderen doch behaupten können. Entsteht die Identitätsbedrohung aus dem Zwang, den eine gesellschaftliche Rolle ausübt, können sich Akteur:innen gegenüber der als problematisch empfundenen sozialen Rolle bewusst positionieren. Sie können ihre Rolle z.B. inszenieren. Dabei nutzen sie die innerhalb der Rolle liegenden Möglichkeiten aus, um ihrem Selbstbild entsprechend zu handeln.¹⁹² Akteur:innen können sich auch von ihrer Rolle distanzieren, indem sie deutlich machen, dass ihre persönliche Haltung und die, die ihre Rolle von ihr abverlangt, nicht miteinander übereinstimmen.¹⁹³ Im Sinne einer „*Rollendevianz*“¹⁹⁴ können sie letztlich zeitweise bewusst von der Rolle abweichen oder sie gänzlich dauerhaft verlassen („*Ausstieg aus der Rolle*“¹⁹⁵).

4.4) Emotional man

Das Modell des Emotional man beschreibt Handeln, das affektiv angetrieben wird. Nach Schimank stellen Emotionen neben Kognition und Instinkten eine von drei Arten der Auseinandersetzung mit der vorfindbaren Welt dar.¹⁹⁶ Während Instinkte unbewusste und unmittelbare Antworten auf Reize darstellen, werden Informationen bei der kognitiven Verarbeitung dekonstruiert bzw. miteinander verknüpft, um aus ihrer spezifischen Aufbereitung Schlüsse zu ziehen. Gefühle hingegen verarbeiten Informationen ganzheitlich: „Emotionen versorgen den Akteur mit einem gestalthaften Bild der Situation, aus dem sich dann die Handlungswahl ergibt.“¹⁹⁷ Emotionsgesteuertes Handeln par excellence unterwirft sich keiner sozialen Reglementierung,

¹⁸⁹ Ebd., S. 157.

¹⁹⁰ Ebd., S. 154.

¹⁹¹ Ebd.

¹⁹² Ebd., S. 160.

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Ebd., S. 161. [hervorgehoben im Original]

¹⁹⁵ Ebd. [hervorgehoben im Original]

¹⁹⁶ Ebd., S. 108.

¹⁹⁷ Ebd., S. 110.

keinen Vorgaben bezüglich Angemessenheit und keiner Sanktionsdrohung.¹⁹⁸ In seiner Reinform tritt es daher selten auf; ein Wutausbruch kommt ihm am nächsten. Wie bereits aus der Spezifizierung des idealtypischen Emotional man hervorgeht, ist auch emotionsgesteuertes Handeln gesellschaftlich gerahmt und damit von einer sozialen Gemeinschaft reglementiert. Ein Wutanfall kann zum Beispiel, je nach kultureller Prägung von Akteur:innen, unterschiedliche Formen annehmen.¹⁹⁹ Handeln, das als emotional beschrieben wird, kann auch auf ein Nutzenkalkül zurückgeführt werden. So könnte ein Wutausbruch der Person inszeniert sein, um ihren Willen gegenüber einem Dritten durchzusetzen.²⁰⁰ Ein Faktor, der emotionsmotiviertes Handeln auslöst, sind enttäuschte oder übertroffene Erwartungen. Diese Erwartungen können entweder sozial geformt (z.B. Pünktlichkeit) oder individuell festgesetzt werden oder aber aus kognitiven Prognosen hervorgehen (z.B. Wettervorhersagen).²⁰¹

4.5) Erklärungstheoretischer Primat des Homo Sociologicus

Die vier vorgestellten Modelle zur Beschreibung und Analyse von Handlungsmotivationen werden von Schimank so verstanden, dass sie sich in erklärungsstheoretischer Hinsicht wechselseitig ergänzen, nicht ausschließen. Er hält es nicht für zielführend, wenn Forschende zur Analyse sozialen Handelns auf einen einzigen Idealtyp zurückgreifen oder einen als grundsätzlich erkenntnisfördernder bewerten. Vielmehr müssten alle vier Modelle den „soziologische[n] Werkzeugkasten“²⁰² füllen. Gleichzeitig ist, so Schimank, in der Analyse eines spezifischen gesellschaftlichen Sachverhalts einem Modell die erklärungsstheoretische Dominanz einzuräumen, ohne damit die anderen in der Untersuchung auszuklammern. Die Idealtypen des Identitätsbehaupters und des Emotional man werden von Soziolog:innen als Ergänzungen der beiden Hauptmodelle betrachtet,²⁰³ die Wahl fällt also entweder auf den Homo Sociologicus oder den Homo Oeconomicus.

Schimank legt dar, dass dem Homo Oeconomicus in der Analyse sozialen Handelns ein sogenannter „theoretischer Primat“²⁰⁴ zukomme. Handeln im Sinne des Homo Oeconomicus werde mit fortschreitender gesellschaftlicher Entwicklung immer wahrscheinlicher; der Interdependenzdruck – ausgelöst durch „Macht-, Leistungs- oder Ressourcenabhängigkeiten“²⁰⁵ –, der nutzenorientiertes Handeln provoziere, steige nämlich mit fortschreitender Modernisierung der

¹⁹⁸ Ebd., S. 113.

¹⁹⁹ Ebd., S. 108f.

²⁰⁰ Ebd., S. 117-119.

²⁰¹ Ebd., S. 120f.

²⁰² Ebd., S. 145.

²⁰³ Ebd., S. 107.

²⁰⁴ Ebd., S. 158.

²⁰⁵ Ebd., S. 159.

Gesellschaftsstruktur.²⁰⁶ Den „analytische[n] Primat“²⁰⁷ hingegen sieht Schimank im Modell des Homo Sociologicus. Die Priorität dieses Modells ergebe sich einmal aus der Erkenntnis, dass zweckbestimmtes, selbstwertschützendes wie auch affektuelles Handeln sozial gerahmt sei. Zweitens wird der Homo Sociologicus aus dem rein praktischen Grund bevorzugt, dass Handlungserwartungen, die diesem Idealtyp zugrunde liegen, empirisch leichter erhebbar sind als individuelle Selbstkonzepte, Emotionen oder das je spezifische Wollen.²⁰⁸ In der Entscheidung für das Handlungsmodell, dem der größte Anteil in der Analyse zukomme, sollten Forscher:innen also zuerst das Modell ausprobieren, das den geringsten empirischen Erhebungsaufwand verursache. Erst dann, wenn das Modell keine zufriedenstellenden Antworten liefere, gelte es, die anderen Idealtypen durchzuspielen.²⁰⁹ Schimank schlägt dementsprechend fünf Schritte vor, mit deren Hilfe das primär anzuwendende Akteurmodell identifiziert werden kann:

- Schritt 1: Sind den Handlungsträger:innen die Handlungserwartungen, die an sie gestellt werden, detailliert, widerspruchsfrei und über einen längeren Zeitraum bewusst?
- Schritt 2: Wird kontrolliert und ggf. sanktioniert, inwiefern das zu untersuchende Handeln den Handlungserwartungen gerecht wird?
- Schritt 3: Sind die Handlungserwartungen, die an die zu untersuchenden Akteur:innen gerichtet sind, verinnerlicht?
- Schritt 4: Sind die Handlungserwartungen an die Akteur:innen mit ihrem Wollen, ihren Gefühlen und ihren Selbstbildern kompatibel?
- Schritt 5: Suchen die Akteur:innen, die sich über die ihnen entgegen gebrachten Handlungserwartungen unsicher sind, nach Erwartungssicherheit?

Mit diesen Schritten wird geprüft, ob und inwiefern eine Handlungsorientierung an Erwartungen von außen, also ein Handeln im Sinne des Homo Sociologicus, stattfindet. Die Fragen in Schritt zwei und drei spezifizieren Schritt eins, indem sie den Blick der Forschenden auf die handlungsleitenden Aspekte lenken, die weniger offensichtlich zu erkennen, allerdings immer noch dem normorientierten Handeln zuzuordnen sind. Die Frage in Schritt vier eröffnet die Möglichkeit, Handeln, das nicht als Handeln entlang verinnerlichter Erwartungen erklärt werden kann, auf Motive der Identitätswahrung, der Affektentladung oder der Nutzenmaximierung zurückzuführen. Ähnlich verhält es sich mit Schritt fünf. Kann bereits die allererste Frage

²⁰⁶ Ebd., S. 159f.

²⁰⁷ Ebd., S. 146.

²⁰⁸ Ebd., S. 151.

²⁰⁹ Ebd., S. 153.

(Schritt 1) nicht positiv beantwortet werden, darf davon ausgegangen werden, dass das zu untersuchende Handeln dem Streben nach Erwartungssicherheit entspricht. Die dahinter liegenden Gründe können wiederum auf alle vier Motive hin befragt werden.²¹⁰

Werden diese Fragen zur Prüfung des Analyseinstrumentariums auf den vorliegenden Untersuchungsgegenstand angewendet, zeigt sich, dass auch hier dem Modell des Homo Sociologicus ein analytischer Vorrang eingeräumt werden kann, der, wo er an Grenzen stößt, mithilfe der Modelle des Homo Oeconomicus, des Identitätsbehaupters und des Emotional man ergänzt wird. So darf davon ausgegangen werden, dass sich die Autoren des *Sendschreibens* um 1935 als überzeugte und praktizierende katholische Kleriker und Laien über die Handlungserwartungen, die an sie als Mitglieder der Katholischen Kirche herangetragen wurden, vollauf im Klaren waren (Schritt 1) und dass sie diese verinnerlicht hatten (Schritt 3). Die Katholische Kirche verfügte darüber hinaus in den 1930ern über ein umfassendes Kontroll- und Sanktionsinstrumentarium, zu dem etwa auch Verfahren zählten, die die Veröffentlichung von Texten regulierten (Schritt 2).²¹¹ Die in Abschnitt 1) erwähnte Radikalisierung Richard Kleines etwa kann voraussichtlich nicht als Handeln des Homo Sociologicus erklärt werden, sodass zu überprüfen ist, ob diese Handlungswahl auf einen Affekt des Autoren, auf sein Selbstbild oder auf nutzenorientierte Motive zurückzuführen ist.

Diese auf der sozialwissenschaftlichen Perspektive basierende Herleitung des erklärungs-theoretischen Primats des Homo Sociologicus – und hier greift Wehlers Imperativ zur gegenseitigen Durchdringung von Sozial- und Geschichtswissenschaft – ergibt sich nicht zuletzt aus den Quellen: So konnte bereits in Kapitel 1) in verdichteter Form gezeigt werden, dass das Handeln der Autoren des *Sendschreibens* maßgeblich vom kirchlichen und sozialkatholischen, aber auch nationalsozialistischen Umfeld beeinflusst worden ist und dass sich die Autoren an diesen Strukturen abarbeiteten.

4.6) Präzisierung der Fragestellung und Leitfragen zur Analyse

In Abschnitt 1) wurde herausgearbeitet, dass die vorliegende Untersuchung darauf abzielt, die Motivation der Autoren für die Abfassung des *Sendschreibens* zu erklären, ihre eigene Verortung gegenüber Katholischer Kirche und Nationalsozialismus zu beschreiben und ihr jeweiliges Handeln zu erklären.

²¹⁰ Ebd., S. 151-158.

²¹¹ Bour, Ritter: Imprimatur.

Mithilfe des systematischen Instrumentariums aus der Akteurtheorie bzw. der Rollentheorie kann diese Fragestellung folgendermaßen präzisiert werden:

Was brachte die Autoren des ‚Sendschreibens katholischer Deutscher an ihre Volks- und Glaubensgenossen‘ dazu, ihre Denkschrift zu verfassen? Wie positionierten sie sich gegenüber der katholischen Glaubenslehre und der nationalsozialistischen Ideologie? Inwiefern bezogen sie Position gegenüber den Handlungserwartungen aus ihrem katholischen und nationalsozialistischen Umfeld und wodurch war ihr Handeln motiviert, wenn sie bewusst von den an sie herangetragenen Handlungserwartungen abwichen? Wie vereinbarten sie Rollenerwartungen und anders bedingte Handlungsmotivationen miteinander?

Interessant ist damit nicht nur, wie sich die Priester- und Laienrollen während der Entstehung des *Sendschreibens* im Jahr 1935 und 1936 gestalteten, sondern auch, wie sie sich so konstituierten, dass sich ihre Träger, also die Autoren, an einem spezifischen Punkt ihres Lebens zusammenfanden, um das *Sendschreiben* zu verfassen. Darüber hinaus soll auf das Rollenhandeln der Autoren nach der Veröffentlichung des *Sendschreibens* geblickt und untersucht werden, inwiefern sich dieses perpetuierte, abgewandelt oder unterbrochen wurde.

Die aus der Akteurtheorie abgeleiteten Leitfragen dienen der Beantwortung der Fragestellung. Der erklärungstheoretische Primat liegt, wie nun vielfach begründet wurde, auf dem Modell des Homo Sociologicus:

- Welche Handlungserwartungen bringen die Autoren des *Sendschreibens* zur Sprache?
- Wem werden diese Handlungserwartungen zugeschrieben?
- Wie positionieren sich die Autoren des *Sendschreibens* zu diesen Handlungserwartungen?
- Inwiefern treten Unterbrechungen des Rollenhandelns auf und wodurch werden diese bedingt?
 - Handelt es sich um Inter-, Intra- oder Person-Rollenkonflikte?
 - Sind die Handlungserwartungen an die Autoren des *Sendschreibens* mit ihrem Wollen (in)kompatibel?
 - Welche Ziele verfolgen die Autoren?
 - Welche Ressourcen stehen ihnen zur Verfügung und inwiefern reichen diese aus?
 - Welche Strategien werden verfolgt, zu größtmöglichem Nutzen zu gelangen?

- Sind die Handlungserwartungen an die Autoren des *Sendschreibens* mit ihrem Selbstbild (in)kompatibel?
 - Wie gestalten sich evaluatives, normatives und kognitives Selbstbild?
 - Wie erleben sie die Reaktionen auf die Präsentation ihres Selbstbilds gegenüber ihrem sozialen Umfeld?
- Sind die Handlungserwartungen an die Autoren des *Sendschreibens* mit ihren Gefühlen (in)kompatibel?
 - Welche Emotionen werden sichtbar?
 - Inwiefern wird Rücksicht genommen auf soziale Normen, Fragen der Angemessenheit und mögliche Sanktionen?
 - Inwiefern ist affektuelles Handeln innerhalb der Autoren-Gemeinschaft akzeptiert?
 - Welche übertroffenen oder enttäuschten Erwartungen führen zum emotionsmotivierten Handeln?

5) Quellenlage und Aufbau der Arbeit

Die in dieser Arbeit durchzuführende Analyse konzentriert sich hauptsächlich auf Primärquellen der Protagonisten Emil Ritter, Richard Kleine, Kuno Brombacher und Johannes Nattermann. Eine detaillierte Auflistung der Quellen findet zu Beginn jedes Analysekapitels statt. Die Quellen, die hauptsächlich Auskunft über das Rollenhandeln der vier Autoren während des Entstehungsprozesses des *Sendschreibens* geben, stammen aus dem Nachlass Richard Kleines. Lucia Scherzberg hat diesen Nachlass im Rahmen des DFG-Projekts ‚Richard Kleine (1891-1974). Biographie und theologisches Profil eines nationalsozialistischen Priesters‘ maßgeblich erschlossen. Die Autorin dieser Arbeit war an diesem Projekt beteiligt. Der Nachlass Kleine umfasst einen umfangreichen Briefwechsel zwischen dem Priester und seinen Kollegen Emil Ritter, Kuno Brombacher und Joseph Lortz aus dem Jahr 1935, der die Entstehung der Streitschrift detailliert dokumentiert und Auskunft über die Handlungsmotivationen gibt. Darüber hinaus liegen aus dem Nachlass Emil Ritters weitere Briefe und Notizen vor, die im Zusammenhang mit dem *Sendschreiben* angefertigt worden sind. Sie dokumentieren den Kontakt zwischen Ritter, Brombacher und Kleine sowohl vor als auch nach den Jahren 1935 und 1936. Um die Motivatoren hinter dem Rollenhandeln und möglichen Unterbrechungen der Autoren vor 1935 herauszuarbeiten, wird, je nach Quellenlage, vor allem auf deren Briefkorrespondenzen und Vorträge, Zeitungsartikel, Monographien und sonstige Publikationen sowie weitere Archivalien, wie etwa Gestapo- und Entnazifizierungsakten, zurückgegriffen. Einschlägige Quellen aus dem Nachlass Johannes Nattermanns sowie Akten aus dem Bundesarchiv zu Kuno Brombacher haben sich für die biographisch orientierte Analyse als besonders ergiebig erwiesen.

Das Erschließen historisch-gesellschaftlicher Sachverhalte kombiniert nach Wehler im Idealfall historische Detailarbeit und soziologisch-theoretische Abstraktion. In der vorliegenden Arbeit geht es darum, das Handeln der Autoren des *Sendschreibens* darzustellen, nachzuvollziehen und mithilfe der Akteurtheorien zu erklären. Wehlers Erkenntnis trägt die Autorin im Aufbau ihrer Arbeit Rechnung: Im Hauptteil liegt der Schwerpunkt auf der Analyse der Autoren des *Sendschreibens*. Das bedeutet, dass die Autorin primär der Logik der Quellen folgt und diese dann mithilfe des akteurtheoretischen Instrumentariums unter Beibehaltung des Primats des Homo Sociologicus interpretiert. Die Analyse des Handelns der vier Protagonisten erfolgt in der Reihenfolge, in der die Kapitel des *Sendschreibens* angeordnet sind. Hier wird nachgezeichnet, wie sich die Rollen als katholische Kleriker und Laien herausbildeten und welche Faktoren diese Rollengestaltungen bedingten, bis sie schließlich im *Sendschreiben*-Projekt und in dessen Abschluss mündeten. Im Anschluss an jede biographische Analyse werden die Kerngedanken

desjenigen *Sendschreiben*-Kapitels analysiert, das auf den zuvor untersuchten Autor zurückging. Damit wird der Erkenntnis Rechnung getragen, dass das *Sendschreiben* das Ziel- und Endprodukt der Autoren darstellte. Die Kapitel zu den jeweiligen Autoren werden abgeschlossen, indem die biographischen Verläufe der Verfasser nach der Veröffentlichung des *Sendschreibens* schlaglichtartig nachgezeichnet werden. Außerdem wird untersucht, inwiefern das Handeln der Autoren, wie es sich im Jahr 1935 und 1936 zeigte, fortgeführt, abgewandelt oder unterbrochen wurde.

Im Ergebnis-Kapitel werden die in der biographisch orientierten Analyse gewonnenen Erkenntnisse entlang der herausgearbeiteten Leitfragen aufgeschlüsselt. Daran schließt sich eine Analyse der theologischen Aussagen der Autoren an. Im Schluss der Arbeit werden die gewonnenen Erkenntnisse zusammengetragen, die Limitationen der Arbeit transparent gemacht und ein Ausblick über mögliche, weiterführende Forschungen gegeben.

Hauptteil: Biographisch orientierte Analysen

1) Richard Kleine

1.1) Quellen

Die maßgebliche Quelle für die rollen- und akteurtheoretische Analyse von Richard Kleine stellt sein Nachlass dar, in dem sich ein umfangreiches Korpus von Briefwechseln Kleines an Familie und Freundeskreis, aber auch mit hohen kirchlichen Würdenträgern befindet. Darüber hinaus finden sich dort zahlreiche Manuskripte sowie tagebuchartige Notizen und Repliken auf zeitgenössische Ereignisse. Während der Nachlass von der Autorin in Bezug auf die Entstehung des *Sendschreibens* selbstständig untersucht und analysiert worden ist, stützte sie sich bei der Vorstellung der Vita Kleines und der Entwicklung seiner Überzeugungen auch auf die Studien von Kevin Spicer²¹² und Lucia Scherzberg²¹³. Die Erkenntnisse aus der genannten Sekundärliteratur wurden gleichzeitig mithilfe einschlägiger Quellen aus dem Nachlass ergänzt und vertieft. Maßgeblich griff die Autorin dabei auf Briefwechsel zwischen Kleine und seinem Studienfreund Karl Gräder und zwischen ihm und seinem Dozenten Arnold Rademacher²¹⁴ zurück. Außerdem wurden Veröffentlichungen von Kleine untersucht, insbesondere seine 1929 publizierte Monographie, *Erlösung!*²¹⁵ sowie verschiedene Zeitschriftenartikel.

1.2) Kindheit und Ausbildung

Richard Kleine wurde am 5. Oktober 1891 in Düsseldorf geboren. Seine Mutter, Josephine, war eine unverheiratete Haushälterin. Paula, seine jüngere Schwester, war ebenso wie er nicht-ehe-lich geboren. Richards Vater und auch der Paulas – wahrscheinlich waren beide Halbgeschwister – sind unbekannt. Kleine empfand seine Abstammung als Schandmal und setzte vieles daran, den vermeintlichen Makel zu kompensieren.²¹⁶

Nach dem Abitur begann der Achtzehnjährige zum Sommersemester 1910 das Studium der Theologie in Bonn. Zwischen dem jungen Mann und dem dortigen Lehrstuhlinhaber für Fundamentaltheologie, Arnold Rademacher, entwickelte sich eine langjährige Mentorenbeziehung.²¹⁷ 1911 wechselte Kleine für zwei Freisemester nach Tübingen, um Philosophie zu

²¹² Spicer: Hitler's Priests.

²¹³ Scherzberg: Zwischen Partei und Kirche.

²¹⁴ Arnold Rademacher wurde am 10. Oktober 1873 in Bocket geboren. Im Jahr 1898 wurde er nach dem Studium der Philosophie und Theologie zum Priester geweiht. Nach Promotion und Habilitation wurde er zum Professor für Fundamentaltheologie an die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn berufen. Rademacher engagierte sich in der Frage der Kirchengemeinschaft. Am 2. Mai 1939 verstarb er in Bonn. (Madey: Rademacher, Arnold.)

²¹⁵ Richard Kleine: Erlösung!

²¹⁶ Scherzberg: Zwischen Partei und Kirche, S. 240.

²¹⁷ Ebd., S. 241.

studieren. Er belegte dort zusätzlich theologische Veranstaltungen. Auch in Tübingen knüpfte er Kontakte zu einem Hochschullehrer. Der Professor für Dogmatik und Apologetik, Wilhelm Koch,²¹⁸ nahm ähnlich wie Rademacher für ihn die Rolle des Ratgebers und Begleiters ein. Koch wurde in Bezug auf seine theologischen Arbeiten des Modernismus verdächtigt und geriet im Zusammenhang mit dem Antimodernisteneid (1910) in Konflikt mit Vertretern der Katholischen Kirche. 1916 verzichtete er auf die Professur und wandte sich der Seelsorge zu. Die Diskussionen über Kochs Theologie wird Kleine wahrscheinlich während seiner Zeit in Tübingen verfolgt haben und davon nachhaltig beeindruckt gewesen sein.²¹⁹ Fernab vom Priesterseminar konzentrierte er sich in Tübingen nicht nur auf das Studieren, er genoss auch die Freiheiten des Studentenlebens. So beteiligte er sich als Mitglied einer Studentenverbindung aktiv am Alltagsleben und an den Veranstaltungen der Organisation. In dieser Zeit entwickelte sich auch eine enge Freundschaft zu seinem Leibburschen Karl Gräder, den Kleine in seinen Briefen mit ‚Harras‘ ansprach.²²⁰ Aus seinen Briefen an Harras nach seinem Wechsel zurück nach Bonn zum Sommersemester 1913 geht hervor, dass beide eine enge Verbindung zueinander hatten und große Pläne schmiedeten.²²¹ Die beiden Studenten waren felsenfest davon überzeugt, die Gesellschaft, ja die gesamte Welt zu einem besseren Ort machen zu können. Nichts Geringeres als das Reich Gottes diene als Ideal, an dem sich beide orientierten.²²² Getragen wurden die Ideen von dem Selbstanspruch, ihr Handeln der Wahrheit dienstbar zu machen. Diese heroische Verpflichtung verstand Kleine als natürlichen Drang:

„Wir wollten kämpfen um u[nd] für die Wahrheit. Wollten wir es aber aus Stolz, aus Eigennutz, aus irgend einem läppischen Motiv heraus? Nein, wir *mußten* [hervorgehoben im Original] es wollen, unsere Natur wollte es. Wir wollten es auch nicht letzten Endes *für* [hervorgehoben im Original] uns, nein, anderer wegen. Waren wir stolz? Nein wir waren demütig: wir wollten die Wahrheit, woher sie auch kommen würde, wir wollten uns unterwerfen.“²²³

In Konsequenz hoben Harras und er sich in seiner Wahrnehmung von der breiten Masse ab. Alle gewöhnlichen Menschen fügten sich ohne größere Widerstände in irgendeine der

²¹⁸ Wilhelm Koch wurde am 21. September 1874 in Ludwigsburg geboren. Nach Abschluss des Studiums der Theologie in Tübingen wurde er im Jahr 1898 zum Priester geweiht und 1905 zum außerordentlichen Professor für Dogmatik und Apologetik berufen. Koch wurde mehrfach der häretischen Lehre beschuldigt. Im Rahmen des Antimodernisteneids (1910) ersuchte der Rottenburger Bischof, Paul Wilhelm von Keppler 1912 die Amtsenthebung Kochs bei den zuständigen Behörden, die dem Gesuch allerdings nicht stattgaben. Die in diesem Kontext ausgetragenen Konflikte, die auch vor Gericht geführt wurden, wurden öffentlichkeitswirksam in der Presse besprochen. Koch, dem schließlich das Recht auf Ausübung seines Professorats zugesprochen wurde, quittierte seinen Posten (1916/1917) und widmete sich der Seelsorge. 1941 wurde Koch, der dem NS zunächst wohlwollend begegnete, unter anderem wegen kritischer Äußerungen gegen die NS-Regierung drei Wochen lang von der Gestapo inhaftiert und zu Geldbußen verurteilt. 1955 starb Koch in Tettngang. (Skala: Koch, Wilhelm.)

²¹⁹ Scherzberg: Zwischen Partei und Kirche, S. 241-243.

²²⁰ Briefentwürfe Kleine an Harras, 17., 21., 27. November, 23. Januar 1912, in: NL Kleine, JAM.

²²¹ Scherzberg: Zwischen Partei und Kirche, S. 242.

²²² Kleine an Harras, 21. November 1912, in: NL Kleine, JAM.

²²³ Briefentwurf Kleine an Harras, 29. September 1914, in: ebd.

verschiedenen Weltanschauungen ein und könnten ohne Probleme ihren Glauben leben. Sie beide aber seien in der Lage, die Vielzahl an weltanschaulichen Angeboten und charismatischen Persönlichkeiten zu überblicken und einzuordnen, einen ganz eigenen, den idealen Weg des Glaubens zu finden und auch andere zur Wahrheit zu führen.²²⁴ Inwiefern ihr Handeln Erfolg haben würde, sah Kleine nur zum Teil in ihrer eigenen Verantwortung. Letztlich sollte Gott mit seinem Gnadenhandeln dafür sorgen, dass ihr Vorhaben gelinge. Sie selbst hätten sich gottgefällig zu verhalten, was bedeute, in ihrem Glauben und ihren Idealen standhaft zu bleiben, selbst wenn sie durch harte Arbeit und Leid geprüft würden. Für ihn musste diese ihre Haltung mit derjenigen „großer Männer und Heiliger“²²⁵ gleichgesetzt werden.

Das außerordentliche Selbst- und Sendungsbewusstsein, das Spicer aus Kleines Engagement für den Nationalsozialismus herausliest,²²⁶ zeigte sich bereits in Kleines frühen Jahren. Er war schon als zwanzigjähriger Student davon überzeugt, zukünftig eine entscheidende Position innerhalb der Gesellschaft bzw. der gesamten Welt einzunehmen (evaluatives Selbstbild). Mit der kompromisslosen Ausrichtung an der Wahrheit, die er zu seinem Credo machen wollte, wollte er seine Mitmenschen, die aufgrund des verschiedenartigen Angebots an Weltanschauungen vermeintlich orientierungslos geworden seien, führen. Er, der seine angeblich außerordentliche Verbindung zur Wahrheit als naturgegeben deklarierte, verstand diese Führungsaufgabe als große Verantwortung (normatives Selbstbild). Sie anzunehmen und auszuführen war für ihn eine Frage der ‚Männlichkeit‘. Offensichtlich verknüpfte Kleine Führung mit Attributen des ‚Männlichen‘. Konzepte von Männlichkeit sollten für Kleine über lange Jahre immer wieder zu einem konstitutiven Element seines Handelns werden. Lucia Scherzberg zeigt etwa, dass Kleine im Zuge seines Engagements für die konspirative Priestergruppe in Österreich seinem Handeln Ideale von hegemonialer Männlichkeit und Kameradschaft zugrunde legte.²²⁷ Kleines normatives Selbstbild wurde in kognitiver Hinsicht durch seine Überzeugung ergänzt, dass letztlich die Vorsehung über Gelingen und Scheitern seiner Aufgaben entscheiden werde. Der von ihm gezogene Vergleich nicht nur zu bedeutenden Männern, sondern auch Heiligen steht in scharfem Kontrast zu der damaligen gesellschaftlichen und kirchlichen Beurteilung seiner nicht-ehelichen Herkunft, die er selbst als Kränkung empfand.

Im Spätherbst 1912 war Kleine wieder zurück in Bonn, um im Sommersemester 1913 sein Theologiestudium fortzuführen.²²⁸ Der Umzug fiel Kleine schwer. Gegenüber Rademacher

²²⁴ Ebd.

²²⁵ Kleine an Harras, 1. November 1914, in: ebd.

²²⁶ Spicer: Hitler's Priests, S. 163-168.

²²⁷ Scherzberg: Zwischen Partei und Kirche, S. 40-44, S. 606-610.

²²⁸ Ebd., S. 242.

gestand er, dass ihm der „jäh U(Ü)bergang von dem freien Studentenleben in Tübingen zum Bonner Conviktisdasein“²²⁹ stark zusetzte. Außerdem fühlte er sich durch seine Zeit in Tübingen von den Vorgaben für eine priesterliche Lebensführung entfremdet. Sein Anspruch an sich selbst war es, wieder zu der von ihm in Bonn erwarteten Haltung zurückzufinden und so „die in Tübingen erworbene Geistesrichtung in mir zu ertönen“²³⁰. Er litt erstens unter dem erkenntnistheoretischen Problem der Unentscheidbarkeit philosophischer und theologischer Fragen und Widersprüche,²³¹ zweitens quälte ihn der Zweifel, ob er sich der Autorität des Papstes und der Bischöfe immer und unter allen Umständen unterstellen könne. Er konnte aus theologischen Gründen das Dogma der Infallibilität nicht nachvollziehen.²³² Der Priesteranwärter Kleine verstand das Amt des Papstes als notwendig mit dem Gottesvolk verbunden; wenngleich er dem Primas eine herausragende Position zuschrieb, die ihm Kraft göttlichen Beistands zukomme. So gingen seines Erachtens regulative Impulse nicht vom Papst aus, sondern von der Kirche als „organische[r] und unmittelbare[r] Verbindung von Kirche u. Volk u. besonders von Papst, Bischöfen u. Volk.“²³³ Außerdem sah er die Kirche in der Verantwortung, als Heilsanstalt in der Welt konkret erfahrbar zu sein. Leid könne man nur durch praktisches Engagement lindern.²³⁴

Kleine kam in Tübingen also mit Konzepten und Theorien von Wahrheit, Gesellschaft, Kirche und Glauben in Berührung, die ihm die Entscheidung zum Einstieg in das Priesterleben nachhaltig erschwerten und ihn in eine Krise stürzten. Sein Zweifel, ob sein Glaube für das Priestersein ausreichte, beschrieb er als „verheerende Krankheit“²³⁵, die ihm seine Entscheidungskraft zum Priesterberuf und die Selbstverständlichkeit zu glauben, geraubt habe. Er sei lethargisch, emotional abgekämpft und leer, und das, obwohl er Bedeutendes hätte schaffen können. Kleine verurteilte sich dafür und bezeichnete sich als schwächlichen „Waschlappen“²³⁶; er sei in einem Zustand gefangen, der dem eines „hysterischen weibischen Wesen[s]“²³⁷ gleiche.

Kleine fühlte sich, so kann in einem ersten Resümee festgehalten werden, nach seinem Wiedereinstieg in das Theologiestudium in Bonn und in die Priesterlaufbahn damit konfrontiert, zentrale Fragen, die ihn intensiv beschäftigten, von sich abgrenzen zu müssen. Er war davon

²²⁹ Kleine an Rademacher, 13. Januar 1914, in: NL Kleine, JAM.

²³⁰ Kleine an Rademacher, 12. April 1913, in: ebd.; siehe auch: Kleine an Rademacher, 13. Januar 1914, in: ebd.

²³¹ Kleine an Harras, 29. März 1914, in: ebd.

²³² Briefentwurf Kleine an Rademacher, 5. April 1913, in: ebd.

²³³ Kleine an Harras, 5. März 1914, in: ebd.

²³⁴ Kleine an Harras, 24. Februar 1914, in: ebd.

²³⁵ Briefentwurf an Harras, 21. November 1912, in: ebd.

²³⁶ Briefentwurf Kleine an Rademacher, 5. April 1913, in: ebd.

²³⁷ Kleine an Rademacher, 12. April 1913, in: ebd.

überzeugt, dass von einem angehenden Priester erwartet würde, dass er sich dem Dogma der Infallibilität des Papstes und der Autorität der Bischöfe aus freien Stücken unterordnete, und dass er in seinem Glauben an Gott und die Kirche in einer unumstößlichen Selbstverständlichkeit ruhte. Diese so wahrgenommenen Handlungserwartungen an ihn als Priesteranwärter kollidierten mit Kleines Selbstanspruch. Seine überzogene Vorstellung, der Wahrheit verpflichtet zu sein, die Welt neu zu gestalten, seine Mitmenschen in weltanschaulichen Fragen zu führen und sich deshalb in einer Reihe bedeutender Männer und Heiliger wiederzufinden, waren nicht im geringsten mit der Erwartung seiner Ausbilder an ihre Studenten und Priesteramtsanwärter vereinbar. Gleichzeitig ließ Kleine seinem außerordentlichen Vorhaben, Welt und Gesellschaft neu zu gestalten, aber keine Taten folgen. Die Tatsache, dass er sein Handeln aufschob, zeigt eine Diskrepanz zur Verantwortung, zu der er sich eigentlich verpflichtete hatte.

Kleine entschied sich schließlich dazu, in Bonn seine Lebenshaltung in Bezug auf seine berufliche Ausbildung zu disziplinieren. Dennoch quälten ihn seine Zweifel bis zur Priesterweihe. Die Fragen, ob er bereit sei, sich in die Rolle des Priesters zu fügen, und die Handlungserwartungen der kirchlichen Autorität erfüllen zu können, rissen nicht ab. Seine Unsicherheit erlebte er als ‚unmännlich‘. Männlichkeit bedeutete für ihn also nicht nur, Führungsverantwortung zu übernehmen, sondern auch unbequeme Entscheidungen treffen zu können. Selbstzweifel ordnete er einem stereotypen Bild von ‚Weiblichkeit‘ bzw. typisch negativen ‚weiblichen‘ Eigenschaften zu. Sich selbst mit Attributen einer solchen ‚Weiblichkeit‘ in Verbindung zu bringen, war für ihn desaströs.

Kleine erlebte somit ausgehend von seinem Selbstverständnis einen doppelten Konflikt: Erstens standen sich sein Selbstbild des Führertums und der erwartete Gehorsam, der zu seiner zukünftigen Profession gehörte, gegenüber (Person-Rollenkonflikt). Zweitens kollidierten seine Selbstzweifel mit seinem Anspruch an sich als Mann. Dies zeigt wiederum, dass der erlebte Person-Rollenkonflikt auch identitätsbedrohende Momente aufwarf. Kleine machte nämlich die Erfahrung, dass er im Falle eines Eintritts in die Priesterlaufbahn sein Selbstverständnis als weltanschauliche Führungsfigur nicht ausleben könnte (spezifisch substantielle Identitätsbedrohung).

1.3) Probleme mit der Priesterrolle

Obwohl sich Kleine mit seiner Berufswahl derart intensiv und emotional auseinandersetzte und obwohl die Frage nach seiner Bereitschaft, Priester zu werden, in ihm Leid verursachte, trat er zum 1. April 1914 ins Priesterseminar ein. Er sollte nicht in seiner Heimatdiözese Köln zum

Priester geweiht werden, weil seine nicht-eheliche Geburt damals nach kanonischem Recht ein Weihehindernis darstellte. Seine „Oberen“ schickten ihn im Wissen darum nach Hildesheim.²³⁸ Harras und Rademacher berichtete Kleine, mit seiner Berufswahl und auch mit sich selbst schließlich ins Reine gekommen zu sein. Er erklärte, dass er mit Christus als seinem Ideal eine Leitfigur gefunden habe, an der er sich in seiner Seelsorge ausrichten könne.²³⁹ Recht schnell nach seinem Wechsel nach Hildesheim begann bei Kleine allerdings eine Entfremdung von den meisten seiner Seminarkollegen sowie der dortigen Leitung:

„Nun [...] im Heiligtum drin, und ich bin deswegen zufrieden und glücklich. Die Zweifel hatten sich soweit gelichtet, daß ich mit Ruhe diesen Schritt wagen durfte. Die Glaubenskämpfe sind bis zur Sicherheit des endgültigen Sieges durchschritten. Aber einen anderen Kampf habe ich jetzt hier zu kämpfen: den Kampf gegen minderwertige Menschen, minderwertige Theologen.“²⁴⁰

Nachdem Kleine also die Selbstzweifel, die aus der erlebten Diskrepanz zwischen seinem Selbstbild und der Rolle als angehender Priester resultierten, überwunden hatte, wurde er erneut im Umfeld des Hildesheimer Priesterseminars mit Einstellungen konfrontiert, die in ihm ein ähnliches Ringen, einen ähnlichen ‚inneren Kampf‘ auslösten. Konkret kritisierte Kleine die allgemeine Haltung des Hildesheimer Seminars gegenüber dem Kriegsbeginn am 28. Juli 1914. Zunächst habe die Angst regiert, dass man einberufen werde, danach hätten der Regens wie auch die meisten seiner Kollegen keine Situation ausgelassen, um gegen die jungen freiwilligen Kriegsteilnehmer zu hetzen. Kleine bewertete diese Haltung als boshaft, feige und realitätsfern. Für ihn handelte es sich bei diesen Personen um „minderwertige Menschen, minderwertige Theologen.“²⁴¹ Die jungen Soldaten stellten dementsprechend deutsche Helden dar.²⁴² Kleine machte vermutlich deshalb Gebrauch von der Kampfsemantik, um sich auch begrifflich vom Regens und den anderen Seminaristen abzugrenzen. Wie Scherzberg zeigt, diente die Verwendung militärischer Begriffe bei nationalsozialistischen Priestern unter anderem dazu, „am Sozialprestige des Frontkämpfers und damit an der hegemonialen Männlichkeit teilzuhaben.“²⁴³ Weil Kleine bereits 1914 die Soldaten als Helden betrachtete und sein Handeln immer wieder auf seine ‚Männlichkeit‘ hin überprüfte, liegt es nahe, die Erkenntnis Scherzbergs auf die Situation Kleines zu Beginn des Ersten Weltkriegs zu übertragen: In Kleines Vokabular ist also auch seine neue Auseinandersetzung innerhalb des Priesterseminars dokumentiert. Diese

²³⁸ Scherzberg: Zwischen Partei und Kirche, S. 241f.

²³⁹ Kleine an Harras, 29. März 1914, in: NL Kleine, JAM; Briefentwurf Kleine an Rademacher, 25. Juni 19, in: ebd.

²⁴⁰ Kleine an Rademacher, 26. November [ohne Jahr], in: NL Kleine, JAM. Wahrscheinlich stammt der Brief aus dem Jahr 1914, weil Kleine Rademacher, mit dem er damals regelmäßig korrespondierte, berichtete, wie sein Umfeld im Priesterseminar auf den Kriegsbeginn reagiert hatte und wie es ihm selbst damit ging.

²⁴¹ Ebd.

²⁴² Ebd.

²⁴³ Scherzberg: Zwischen Partei und Kirche, S. 608.

Auseinandersetzung resultierte aus dem Kontrast zwischen seinem Bild von Männlichkeit sowie seinem Verständnis von gesellschaftlichem Einsatz mit der Haltung seines neuen sozialen Umfelds. Kleine selbst meldete sich für den Dienst als Feldgeistlicher, sein Gesuch wurde aber abgelehnt.²⁴⁴ Allerdings meldete er sich nicht vor seiner Priesterweihe im Oktober 1914 zum Kriegsdienst.

Kleinere Konflikte in Hildesheim wurden relativ rasch durch seine Weihe und der sich anschließenden Aufnahme der Kaplanstätigkeit gelöst. Er empfing am 11. Oktober 1914 in Hildesheim die Priesterweihe und übernahm 1915 in Duderstadt den Posten des Kaplans.²⁴⁵ Der Konfliktlösung diente also hier der Wechsel in einen anderen Kontext.

Kleine fühlte sich in Duderstadt allerdings nicht wohl, die Kleinstadt war ihm zu abgelegen. Zwischen 1916 und 1918 bemühte er sich, eine wissenschaftliche Laufbahn einzuschlagen. Sie versprach einen Ausbruch aus dem provinziellen Umfeld. Allerdings scheiterten sowohl seine Promotion in Philosophie als auch in Theologie. Zwar reichte er seine Dissertation in Philosophie ein (1918), bestand aber das Rigorosum in seinen Nebenfächern Geschichte und Hebräisch nicht.²⁴⁶ Eine Wiederholungsprüfung trat er nicht an. Die geplante Dissertation in Theologie stellte er wahrscheinlich außerdem nie fertig. Kleine bat Rademacher im Februar 1918 um die Betreuung seiner Dissertation. Eine Antwort des Professors auf Kleines Bitte befindet sich nicht im Nachlass Kleine, wohl aber hielten beide danach weiterhin Kontakt zueinander. Daraus lässt sich schließen, dass Rademacher Kleines Anfrage ablehnte oder in Bezug auf seine Betreuungstätigkeit unverbindlich blieb.²⁴⁷

Sein akademisches Scheitern verschwieg der sonst so aufgeschlossene Kleine gegenüber seinen Briefkorrespondenten. Es finden sich keine Briefe, in denen er über seine misslungenen Promotionsversuche sprach. Zum Ende des Ersten Weltkriegs (11. November 1918) bemühte sich Kleine wieder, Duderstadt verlassen zu können. Bereits im Oktober 1918 suchte er bei seinem Mentor Rademacher nach Unterstützung. Er bat ihn inständig, ihm zu einem Posten zu verhelfen, mit dem er mitten im Geschehen der sich abzeichnenden Situation des endenden Kriegs gesellschaftlich wirken könne statt nur von Duderstadt aus passiv zuschauen zu müssen.²⁴⁸

²⁴⁴ Ebd., S. 242.

²⁴⁵ Ebd.

²⁴⁶ Kleine an Machens, 2. Dezember 1918, in: NL Kleine, JAM. Diesen Hinweis hat die Autorin aus dem unveröffentlichten Manuskript von Lucia Scherzberg übernommen; siehe: Scherzberg: [Ende des Weltkriegs und Weimarer Republik], S. 4-6.

²⁴⁷ Kleine an Rademacher, 14. Februar 1918, in: NL Kleine, JAM. Diesen Hinweis hat die Autorin aus dem unveröffentlichten Manuskript von Lucia Scherzberg übernommen; siehe: ebd.

²⁴⁸ Entwurf Kleine an Rademacher, 14. Oktober 1918, in: NL Kleine, ebd. Dass Kleine auf diesen Entwurf hin wirklich einen Brief an Rademacher mit ähnlichem Inhalt losschickte, legt ein Brief an Harras vom 21. November 1918 nah, in dem Kleine Harras berichtete, Rademacher ein Schreiben zugesandt zu haben, in dem er ihn darum bat, ihn in seiner Suche nach Mitgestaltung der Nachkriegsgesellschaft zu unterstützen.

Diese Rückschläge werden für ihn einen harten Dämpfer in der Aussöhnung mit seinem Person-Rollenkonflikt sowie in der Entschärfung der diesen flankierenden spezifisch substantiellen Identitätsbedrohung bedeutet haben. In einer wissenschaftlichen Karriere oder der Beteiligung an einer Neugestaltung Nachkriegsdeutschlands hätte Kleine Kongruenz zwischen seinem Handeln und seinem Selbstbild erfahren können. Stattdessen musste er weiterhin sein Dasein als Priester in der Provinz fristen. Sein Handeln wirkt allerdings inkonsistent. Ende 1918 bemühte er sich um eine spontan frei gewordene Stelle als Religionslehrer am Gymnasium in Duderstadt. Bereits im Januar des darauffolgenden Jahres übernahm er den Posten und holte 1920 die notwendigen Examina nach, sodass er 1921 zum Studienrat ernannt wurde.²⁴⁹ Mit der Laufbahn des Lehrers wählte Kleine somit einen neuen Weg. Statt sich mitten im Nachkriegsgeschehen zu platzieren, verwurzelte er sich noch stärker in Duderstadt. Es zeigt sich also zwischen 1916 und 1921 in Kleines Handeln eine Kluft zwischen seinem ausgeprägten Selbst- und Sendungsbewusstsein, seinen potentiell selbstwertdienlichen Ausbruchsversuchen aus seiner Priestertätigkeit in Duderstadt und seiner Entscheidung, im dortigen Gymnasium tätig zu werden. Kleine selbst wollte in seinem Handeln keinen Bruch erkennen. Er gab seinen Anspruch, die gesellschaftspolitische Entwicklung mitzugestalten, nicht auf. Einerseits, so wird im Folgenden dargelegt, verstand er seinen Lehrberuf als höchst gesellschaftsrelevant, andererseits bediente er sich eines neuen Mediums, um sich in seinem Sinne für Deutschland zu engagieren. Er verfasste nämlich in den frühen Weimarer Jahren seine erste und einzige Monographie, *Erlösung!*.²⁵⁰

1.4) Publikation zur Kirchen- und Gesellschaftsreform

Kleines Monographie, deren Grundtext bereits 1923 fertig gestellt war, wurde 1929 veröffentlicht, ein Jahr zuvor erhielt sie das Imprimatur.²⁵¹ In seinem Erstlingswerk diagnostizierte der Studienrat und Priester Deutschland, zerrissen zu sein, was er auf die Verbreitung einer Vielzahl an Weltanschauungen wie auch auf das reformatorische Schisma zurück führte.²⁵² Im scharfen Kontrast dazu entwarf er die Vision von einem christlichen Deutschland, das seinen gespaltenen Zustand überwunden hat, und formulierte die Bedingungen, die es brauche, um Volk und Land zu einer Einheit zu führen. Die Profession schlechthin, die im Hinblick auf den gesellschaftlichen Erlösungsweg für Kleine im Zentrum des Wirkens stand, war das Priestertum, denn ein einheitliches Deutschland brauche die strikte Ausrichtung auf den Theismus, der im Katholizismus in Reinform verkörpert sei. Der ideale Priester wurde vom Autor als Seelsorger

²⁴⁹ Scherzberg: Zwischen Partei und Kirche, S. 242.

²⁵⁰ Kleine: Erlösung!

²⁵¹ Ebd., S. 9.

²⁵² Ebd., S. 26-42.

gezeichnet, der in und aus der Mitte des deutschen Volks handelt.²⁵³ Außerdem seien die Priester aufgrund der sie begleitenden Berufsgnaden in der Lage, das Ringen mit weltanschaulichen Fragen sowie Glaubenszweifeln erfolgreich zu bewältigen und deshalb Deutschland zu einem alles einigenden katholischen Theismus zu führen. Als besondere priesterliche Obliegenheit hob er den gymnasialen Religionsunterricht hervor. In der Formung der zukünftigen intellektuellen Katholiken würden die wichtigsten Voraussetzungen dafür geschaffen werden, dass Theismus und Katholizismus wieder gesellschaftlich wirksam werden könnten. Auch in diesem Zusammenhang sah er die besondere Befähigung des Priesters für den Lehrberuf in seiner intensiven Auseinandersetzung mit Glaubensfragen.²⁵⁴

In seiner Monographie besprach Kleine auch die Frage des Gehorsams gegenüber der katholischen Autorität, insbesondere im Hinblick auf die Freiheit wissenschaftlichen Arbeitens. Könnten Lehrentscheidungen und auf rationalem Weg gewonnene Erkenntnisse nicht miteinander vereinbart werden, sei der katholische Gehorsam höher zu gewichten. Die Verpflichtung zum Gehorsam zog Kleine aber nur bedingt aus der katholischen Tradition. Die Legitimation zur Unterordnung in die kirchliche Hierarchie entlieh er nämlich vor allem einem bestimmten Konzept des Deutscheins. Aus Perspektive Kleines war es charakteristisch für die Deutschen, sich einer Autorität zu fügen. Die deutschen Katholiken müssten sich demnach vor allem aufgrund des vermeintlich in ihrer deutschen Veranlagung liegenden Gehorsams gegenüber einer Autorität der katholischen Hierarchie unterordnen.²⁵⁵

Kleine integrierte damit die Themen, die über die Jahre in seiner Auseinandersetzung mit seiner Tätigkeit als Priester und -anwärter auftauchten, in dieses Ideal, das er in *Erlösung!* zeichnete. Die Glaubenszweifeln, mit denen er bis zu seiner Weihe gekämpft hatte, bilden in seiner Argumentation die Voraussetzung schlechthin, um als Priester eine zeitgemäße Seelsorge anbieten und zum Theismus führen zu können. Auch die ihn lange beschäftigende Frage nach dem Verhältnis zwischen Vernunftkenntnis und Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität wird in *Erlösung!* mit einem Konzept beantwortet, das sich wahrscheinlich für ihn über die Jahre bewährt hatte, weil die Unterordnung unter den Primas nicht allein mit theologischen, sondern auch mit nationalistischen Argumenten begründet wird. Seine Entscheidung, Priester zu werden, wird im Nachgang außerdem zu einem Entschluss verklärt, die gesellschaftsrelevante Aufgabe überhaupt zu übernehmen und die Verantwortung für Wohl und Wehe der Nation zu

²⁵³ Spicer: *Hitler's Priests*, S. 155f.

²⁵⁴ Kleine, *Erlösung!*, S. 50-66.

²⁵⁵ Ebd., S. 79-85.

tragen. Mit dem Bild des Seelsorgers, der mitten in und aus dem Volk heraus handelt, zeichnete er auch einen Gegenentwurf zur Passivität gegenüber dem Zeitgeschehen und gegenüber dem Schicksal Deutschlands, das er während seiner Zeit im Priesterseminar und dem Beginn seiner Tätigkeit als Kaplan erlebte. Indem er dem Religionslehrer ebenso eine gesellschaftliche Schlüsselrolle zuwies, validierte er im Nachhinein seine Entscheidung, sich noch mehr in Duderstadt zu verwurzeln. Lehrerwerden bedeutete nun nicht mehr, den Plan aufzugeben, die Neuformierung Deutschlands mitzugestalten, sondern die zukünftigen Träger gesellschaftlicher Reform auszubilden. Das, was sich für Kleine mit *Erlösung!* vollzog, war damit ein Role making, mit dem er seinen Person-Rollenkonflikt entschärfen konnte.

Diese kreative Rollengestaltung diente darüber hinaus der Sicherung seines Selbstbilds. Das Erlebnis, dass er, der vermeintlich große Macher der Geschichte, seine Ziele im wissenschaftlichen und gesellschaftspolitischen Feld nicht erreichen konnte, erschien vor dem Hintergrund der so von Kleine stilisierten Schlüsselrolle des Religionslehrers im Nachhinein quasi als eine notwendige Entwicklung. Darüber hinaus gelang es ihm, sein außerordentliches Selbst- und Sendungsbewusstsein, das bislang in Konflikt mit seiner Priesterrolle gestanden hatte, in den von ihm stilisierten Idealtyp einzufügen: Seine unbedingte Verpflichtung gegenüber der Wahrheit und das Verantwortungsbewusstsein, sich zum Wohl der gesamten Welt einzusetzen, übertrug er in *Erlösung!* dem Priester. Im Kontrast zu seinem Selbstverständnis als junger Student setzte er seinen Fokus nicht mehr auf sein Wirken in der gesamten Welt, sondern auf den deutschen Priester, der in seinem eigenen Volk wirkt. Während er sich als Zwanzigjähriger gegenüber Harras als zukünftiger weltanschaulicher Führer beschrieb, übertrug Kleine diese Aufgabe in *Erlösung!* nun dem Priester, der seine Mitmenschen zum Theismus führt. Eine Kontinuität zwischen seinem Selbstkonzept, das er als Zwanzigjähriger hatte und demjenigen in seiner Monographie, findet sich auch in Bezug auf die Frage nach den Bedingungen für Erfolg und Scheitern der Neuordnung der Welt bzw. Deutschlands. Stets wies er die Gnade Gottes als entscheidenden Faktor für das Gelingen seiner Pläne aus. Gottgefällig handeln sei die notwendige Antwort darauf. Während er in seiner Korrespondenz mit Harras von Gottgefälligkeit im Sinne eines standhaften Festhaltens am Glauben und an der Wahrheit sprach, identifizierte er in seiner Monographie Ende der 1920er mit Gottgefälligkeit außerdem, aktiv zu werden und im Sinne der eigenen Überzeugungen zu handeln.²⁵⁶

Mit *Erlösung!* gelang es Kleine also, die Erfahrungen zu integrieren, die über lange Jahre sein Selbstbild infrage stellten. Nicht zuletzt drängt sich der Kontrast zwischen der von ihm als Schande empfundenen nicht-ehelichen Geburt und seiner Stilisierung als Schlüsselfigur für

²⁵⁶ Spicer: Hitler's Priests, S. 156.

Deutschland auf. Die Herkunft der Priester spielte für Kleine in *Erlösung!* nur insofern eine Rolle, als sie in Verbindung mit dem deutschen Volk standen, nicht aber, welchen familiären Verhältnissen sie entstammten.

1.5) Positionierungen zu Katholizismus und Nationalsozialismus

Mit seinem manifestierten Selbstverständnis und dem in *Erlösung!* vorgelegten Programm setzte sich Kleine Anfang der 1930er intensiv mit der katholischen Presse, den katholischen Parteien, den Bischöfen und auch mit dem Nationalsozialismus auseinander.²⁵⁷

Im Anschluss an die Septemberwahlen von 1930, im Zuge derer die NSDAP ihren bislang größten Erfolg verbuchen konnte und damit zur zweitstärksten Fraktion im Reichstag wurde,²⁵⁸ positionierte sich Kleine gegenüber der Bewegung, Ideologie, Partei und ihrem Anführer affirmativ. Am 1. Februar 1931 sandte Kleine seinem Mentor Rademacher ein Manuskript, das so im *Hannoverschen Kurier* erscheinen sollte. Er stellte klar, dass der Nationalsozialismus eine von einem „Ethos“ getragene „geistige [hervorgehoben im Original] Bewegung sei“ und deshalb nicht auf einzelne Agitatoren, „die auch zum N.S. zählen“²⁵⁹, reduziert werden dürfe. Wahrscheinlich bezog er sich damit auf gewalttätiges Auftreten von Parteimitgliedern, die das Bild der Partei in der Öffentlichkeit prägten. Er entschuldigte anstößiges Verhalten der Mitglieder, ohne sich auf konkrete Ereignisse zu beziehen, als „Pubertäterscheinungen“²⁶⁰ der jungen Partei. Kleine betonte: „Von unserer Seite dürfte es nur eine einzige vernünftige Frage geben: ist das tiefere Ethos des N.S. gesund?“²⁶¹ Sollten die Katholiken in Deutschland das bejahen können, müssten sie sich dafür einsetzen, den Kern der nationalsozialistischen Weltanschauung realpolitisch wirksam werden zu lassen, „damit nicht andere Kräfte in ihm und über ihn die Oberhand gewinnen“²⁶². Für Kleine war dieses Handeln nicht nur eine Frage der christlichen Pflicht, sondern des „nackte[n] Selbsterhaltungstrieb[s]“²⁶³. Er nahm augenscheinlich den Ehrgeiz Hitlers wahr und räumte der Partei gute Chancen ein, zukünftig Deutschland zu regieren. Gegenüber Rademacher bekannte sich der Priester dazu, von jenem guten Ethos im Nationalsozialismus überzeugt zu sein.²⁶⁴

Von den katholischen Bischöfen gab es Anfang Februar 1931 noch keine geschlossene Verlautbarung zum Nationalsozialismus. Allerdings wurden vor Kleines Brief an Rademacher zwei

²⁵⁷ Siehe dazu auch: Ebd., S. 156f.

²⁵⁸ Blaschke: Die Kirchen und der Nationalsozialismus, S. 54.

²⁵⁹ Kleine an Rademacher, 1. Februar 1931, in: NL Kleine, JAM.

²⁶⁰ Ebd.

²⁶¹ Ebd.

²⁶² Ebd.

²⁶³ Ebd.

²⁶⁴ Ebd.

bischöfliche Stellungnahmen gegenüber der Bewegung sowie die Reaktion Roms auf eine dieser Positionierungen publik.

Am 30. September nahm Generalvikar Mayer aus dem bischöflichen Ordinariat in Mainz zum Nationalsozialismus Stellung. In Reaktion auf ein Schreiben des Gauleiters von Hessen-Darmstadt an die bischöfliche Behörde in Mainz Ende September 1930, in dem der Parteimann sich erkundigte, inwiefern eine nationalsozialismus-kritische Predigt eines katholischen Priesters der Mainzer Linie entspreche, wies man dort dessen Handeln als rechtmäßig aus.²⁶⁵ Es wurde bestätigt, dass es, wie in der Predigt erklärt worden sei, für Katholik:innen verboten sei, der NSDAP beizutreten. Außerdem sei es korrekt, dass Parteimitglieder nicht an Beerdigungen und kirchlichen Veranstaltungen teilnehmen oder Sakramente empfangen dürften. Das Ordinariat legitimierte seine Entscheidung, indem es auf §24 des Parteiprogramms der NSDAP Bezug nahm. Die Religionsfreiheit, die der Nationalsozialismus unter der Bedingung der Unversehrtheit von Staat und Rasse sowie deren Sittlichkeitsgefühl zu garantieren vorgab, wurde als willkürlich ausdeutbar dargestellt. Die Katholische Kirche werde jetzt schon auf diese Weise wie in Kulturkampfzeiten zum Staatsfeind deklariert. Darüber hinaus benannte das Ordinariat als Kern des christlichen Glaubens die Nächstenliebe. Diese aber erkläre der Nationalsozialismus als unvereinbar mit seiner Lehre, wenn er die deutsche Rasse glorifiziere und in Feindschaft zu allen fremden Ethnien stehe. Das Ordinariat sah in der nationalsozialistischen Religionspolitik den Plan, eine theistische – nicht zwingend christliche – überkonfessionelle Nationalkirche errichten zu wollen, was dem katholischen Universalismus widersprechen würde. Wenngleich Mainz einen scharfen Kurs gegenüber dem Nationalsozialismus fuhr, äußerte man sich dort in keinem Moment kritisch zu den antisemitischen oder antidemokratischen Grundsätzen im Parteiprogramm.²⁶⁶

Die Mainzer Haltung stellte keine offizielle Verlautbarung dar. Dennoch kam sie rasch in Umlauf, und schließlich sah sich Rom dazu genötigt, die Mainzer Positionierung zu kommentieren. Ende Januar ließ der Vatikan im *Osservatore Romano* verlautbaren, dass ein Ausschluss von den Sakramenten und der kirchlichen Gemeinschaft für Parteimitglieder, wie es aus Mainz gemeldet werde, nicht erlaubt sei. Außerdem sei zu beachten, dass die Kritik kein politisches Ziel verfolge, sondern die christliche Lehre zu verteidigen suche. Rom unterstützte einen kritischen Kurs gegen den Nationalsozialismus also nicht. Hier galt vor allem der Bolschewismus als

²⁶⁵ Blaschke: Die Kirchen und der Nationalsozialismus, S. 57.

²⁶⁶ Bischöfliches Ordinariat Mainz an NSDAP, Gauleitung Hessen, 30. September 1930, in: Müller: Katholische Kirche und Nationalsozialismus, S. 41-43.

Gefahr für die christliche Welt, und der Nationalsozialismus wurde als ernstzunehmender Opponent gegen diese Weltanschauung eingeschätzt.²⁶⁷

Am 1. Januar 1931 wurde eine Stellungnahme des Breslauer Bischofs und Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Adolf Johannes Kardinal Bertram, veröffentlicht. In seiner Denkschrift kritisierte Bertram den Nationalsozialismus, insbesondere seine völkische Ideologie. Er prangerte die Glorifizierung der deutschen Rasse sowie ihre Gewichtung über den christlichen Gott an. Außerdem klärte er auf, dass der Katholizismus einen universalen Charakter habe und nicht, wie von den Nationalsozialisten beabsichtigt, in nationale Strukturen transformiert werden könne. Darüber hinaus arbeitete er sich an § 24 des Parteiprogramms der NSDAP ab und der gewährten Religionsfreiheit, die zur Voraussetzung habe, dass sie Staat und Rasse nicht gefährdeten. Diese Formulierung sowie der Begriff des ‚positiven Christentums‘ bezeichnete Bertram als inhaltsleer und frei interpretierbar. Schließlich verurteilte er Agitationen gegen die Kirche, ihre Amtsträger sowie den Papst und beschuldigte den Nationalsozialismus der Demagogie.²⁶⁸ Ungeachtet dieser Kritik findet sich bei Bertram weder ein Verbot der Parteimitgliedschaft für Katholik:innen noch eines für den Sakramentenempfang durch NSDAP-Mitglieder oder ihre Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen.

Auch die Verlautbarungen, die in den folgenden Wochen aus anderen Bistümern kamen, fielen schwächer als die Mainzer Positionierung aus.²⁶⁹ Am 12. Februar 1931 schlossen sich die bayerischen Bischöfe der Kritik Bertrams an. Außerdem unterschieden sie bezüglich des Umgangs mit NSDAP-Mitgliedern: Bei denjenigen, die um Empfang von Sakramenten und Teilnahme in der Gemeinschaft erbitten, gelte es zu prüfen, ob diese sich der Gegensätze der nationalsozialistischen Lehre zum katholischen Glauben vollauf bewusst seien oder ob sie sich aus Sorge angesichts der gesellschaftlichen Notlage und im Unwissen um die Falschlehren der Partei angeschlossen hätten. Ihren Ausführungen schickten die Bischöfe voraus, dass sie sich mit ihrer Stellungnahme keinesfalls in staatspolitische Angelegenheiten einmischen wollten. Sie sähen ihre Positionierung angesichts des Umstands berechtigt, dass sich der Nationalsozialismus zunehmend „kulturpolitisch“²⁷⁰ äußere. In den Stellungnahmen ging es vor allem also darum, die katholische Lehre über Ehe und Familie sowie die Ausübung des katholischen Glaubens und den Bestand von Konfessionsschulen zu sichern.

²⁶⁷ Blaschke: Die Kirchen und der Nationalsozialismus, S. 57-59.

²⁶⁸ Adolf Johannes Kardinal Bertram: Ein offenes Wort in ernster Stunde, in: *Tremonia*, Nr 1, 1. Januar 1931, in: Müller: *Katholische Kirche und Nationalsozialismus*, S. 44-46.

²⁶⁹ siehe auch: Kundgebung der Bischöfe der Paderborner Kirchenprovinz vom 10. März 1931, in: *Termonia*, Nr. 76, 17. März 1931, in: ebd., S. 53-56; Kundgebung der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz vom 19. März 1931, in: *KVZ*, Nr. 143, 23. März 1931, in: ebd., S. 57f.

²⁷⁰ Die Erzbischöfe und Bischöfe von Bayern: Nationalsozialismus und Seelsorge, Pastorale Anweisungen für den Klerus bestimmt, zitiert nach: Nötges: *Katholizismus und Nationalsozialismus*, S. 113.

Anfang März wurde die Stellungnahme der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz veröffentlicht. Diese stellten ihre Haltung zum Nationalsozialismus in Kontinuität zu der Bertrams und der bayerischen Kollegen. Allerdings erließen die Kölner Oberen keine Verbote in Bezug auf die Parteimitgliedschaft von Katholik:innen, die Teilnahme von NSDAP-Mitgliedern an kirchlichen Ereignissen oder den Empfang der Sakramente. Auffallend ist auch, dass in dem Schreiben der Kölner Bischöfe die Würdigung nationaler Einheitsbestrebungen viel Raum einnahm. Die Bischöfe erkannten an, dass „in unserem armen, gedemütigten und geknechteten Vaterlande, in unserem von Gegensätzen aller Art zerrissenen Volke das Zusammengehörigkeitsgefühl deutscher Stammes- und Volksgenossen untereinander allenthalben sich neu belebt“²⁷¹. Diese Verdienste wurden dem Nationalsozialismus zwar nicht explizit zugeschrieben. Da es den Bischöfen um eine Positionierung gegenüber dem Nationalsozialismus ging, ist aber offensichtlich, wessen politisches Agieren hier goutiert wurde.

Kleine als untriebiger Beobachter aktueller gesellschafts- und kirchenpolitischer Ereignisse werden die Stellungnahmen aus Mainz, Rom und Breslau nicht unbekannt geblieben sein. Die Ausführungen in seinem Brief an Rademacher können somit als Positionierung gegenüber den amtskirchlichen Stellungnahmen gelesen werden. Ihm ging es nicht darum, den Nationalsozialismus an seinem Programm, an Äußerungen einzelner Funktionäre oder seinen Agitationen zu messen, sondern anhand seines ideologischen Kerns. Den bewertete er, im Gegensatz zu den Bischöfen, als ehrbar. Ausgehend von dieser Perspektive glaubte er, dass die Katholische Kirche das Handeln der nationalsozialistischen Führung beeinflussen könne. Mit seinem optimistischeren Blick auf den Nationalsozialismus und seiner Überzeugung von einer notwendigen Kooperation mit der Bewegung wich er von der Haltung der Bischöfe, vor allem derjenigen aus Mainz und Breslau, ab. Eine größere Nähe wird er schließlich zu den Stellungnahmen aus Rom, mittelbar auch von Bertram, aber vor allem aus Köln erkannt haben. Ihm wird bewusst gewesen sein, dass die Bischöfe der anderen Bistümer in ihrer Bewertung des Nationalsozialismus nicht wesentlich von der Haltung ihrer Kollegen abweichen würden. Damit wird er auch um den Umstand gewusst haben, dass ihm von seinem Bischof Handlungserwartungen entgegengebracht werden könnten, die seinen Überzeugungen zum Umgang mit dem Nationalsozialismus zuwiderliefen. Kleines Kommentare zum Nationalsozialismus erfolgten außerdem in dem Selbstbewusstsein, als vermeintlich gesellschaftliche Schlüsselfigur politische und kirchenpolitische Entwicklungen kommentieren zu dürfen. Gleichzeitig werden ihn die Abweichungen, die sich zwischen seiner Einschätzung und den Stellungnahmen der deutschen Bischöfe zum

²⁷¹ Kundgebung der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz, in: KVZ, Nr. 116 A, 7. März 1931, in: Müller: Katholische Kirche und Nationalsozialismus, S. 51.

Nationalsozialismus finden, erneut in seiner Rolle und in seinem Selbstbild herausgefordert haben.

Zeitgleich zu seiner Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus wuchs seine Abneigung gegen den politischen Katholizismus und die katholische Presse. Für ihn waren Politik und Kirche in Deutschland nicht ausreichend voneinander unterschieden. Dies mutet zunächst paradox an, weil er in *Erlösung!* doch selbst das Ideal eines Priesters gezeichnet hatte, der maßgeblich die deutsche Gesellschaft mitgestaltet.²⁷² Woran stieß sich Kleine also konkret?

Kleine bewertete die Stellung der Zentrums-Funktionäre als zu dominant, insbesondere in der katholischen Presselandschaft. Ihr Einfluss auf die katholischen Blätter führe dazu, so der Priester, dass die parteipolitischen Kämpfe über die Presse weitergeführt und schließlich innerhalb des Volks ausgetragen würden. Er glaubte zu beobachten, dass sich immer mehr deutsche Katholik:innen deshalb von Kirche und Glauben entfernten.²⁷³

Kleine wurde im Sommer 1932 mit diesen in Presse und Politik ausgetragenen Konflikten konfrontiert, nachdem Reichskanzler Brüning im Juni von seinem Amt zurücktrat und von Papen abgelöst wurde. Papen, der bis dato Zentrumsmitglied gewesen war, trat aus der Partei aus. Dennoch wurde innerparteilich scharf gegen Papen geschossen, auch aus der Zentrumspresse. Emil Ritter, der seit Mai 1932 als Schriftleiter der *Germania*, einer katholischen Tageszeitung, tätig war, geriet durch den Wechsel der Kanzlerschaft in Schwierigkeiten. Weil er durch Kontakte zu Papen zu seinem Posten kam, wurde er zum Papen-Lager, also zu den ‚Verrätern‘ Brünings und des Zentrums gezählt. Ritter konnte so keinen Fuß in der zentrumsloyalen Redaktion der *Germania* fassen und quittierte im Juli 1932 seinen Posten.²⁷⁴ Kleine, der mit Ritter in dieser Zeit korrespondierte, erlebte hautnah, wie die innerkatholischen Streitigkeiten die Karriere seines Gleichgesinnten gefährdeten und ihn ein regelmäßiges Einkommen kosteten.²⁷⁵ Kleine war zwar zuvor von Brüning begeistert gewesen,²⁷⁶ doch betrachtete er den Regierungswechsel nicht aus dieser Perspektive. Vielmehr drohte für ihn die Gegnerschaft von Zentrum, BVP und der katholischen Presse gegen Papen, die endgültige Spaltung des deutschen Katholizismus zu provozieren. Jetzt bekämpften sich Katholik:innen gegenseitig. Für Kleine, der in *Erlösung!* von der gesellschaftlichen Schlüsselrolle der Katholiken sprach, musste ein

²⁷² zur Einschätzung des Nebeneinanders von einem Selbstverständnis gesellschafts- und kirchenpolitischer Führerschaft bei gleichzeitiger Ablehnung des politischen Katholizismus, siehe auch: Lucia Scherzberg: Zwischen Partei und Kirche, S. 601.

²⁷³ Ebd.; siehe auch: Kleine an Rademacher, 10. November 1932, in: NL Kleine, JAM.

²⁷⁴ Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 391-399, siehe auch: Kapitel 2.2) ‚Konstituierende Faktoren für Ritters Laienrolle bis 1933‘.

²⁷⁵ Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 399.

²⁷⁶ Kleine unterstützte Brüning, weil er in dieser autoritären Führung etliche Elemente seiner Vision einer christlichen Schlüsselrolle in Deutschland wiedererkannte. (Scherzberg: Zwischen Partei und Kirche, S. 243.)

eskalierender Konflikt unter ihnen eine drängende Gefahr darstellen. Das, was er also 1932 auch im Zusammenhang mit der katholischen Presse wahrnahm, konfrontierte ihn mit seinen eigenen Visionen und dem Wahrheitsanspruch, den er schon in seinen 20er Jahren für sich proklamierte. Seine Distanz zum politischen Katholizismus äußerte sich im Herbst 1932 in seinem Wahlverhalten: Zum ersten Mal wählte er nicht Zentrum, sondern DNVP.²⁷⁷

Kleine sah allerdings auch die Chance, Profit aus der innerparteilichen Eskalation zu schlagen. Ende Juli 1932 versuchte er Ritter zu motivieren, nun alle Kraft in sein Blatt *Der Deutsche Weg* zu investieren. Ritter gab die katholische Tageszeitung seit 1928 zusammen mit dem Zentrums- politiker und Publizisten Joseph Joos²⁷⁸ heraus.²⁷⁹ Kleine wollte Ritter davon überzeugen, dass die Zeit gekommen sei, wo es einer unabhängigen katholischen Tageszeitung bedürfe. Er erklärte Ritter, dass die Stunde des „Umbruchs“²⁸⁰ für die katholische Presselandschaft geschlagen habe. Dieser Umbruch musste seiner Vision nach von einer Zeitung ausgehen, die bislang nicht zu den führenden katholischen Blättern gehörte. Diese waren nämlich seines Erachtens zu sehr in ihren alten Strukturen verhaftet. Für Kleine ging es dabei nicht nur darum, seinem Freund die Karriere zu retten, sondern auch für das katholische Volk zu sorgen. Er glaubte, zu erkennen, dass die katholischen Laien eine Abneigung gegen die aktuelle katholische Presse entwickelten, weil sie die von ihm so verstandenen tendenziösen, hetzerischen Berichterstat- tungen als unchristlich und unkatholisch bewerteten. Gleichzeitig betrachtete er es als notwen- dig, das katholische Volk nicht mit der vermeintlichen Meinungsmache in der deutschen Pres- selandschaft alleine zu lassen. Dass man sie mit ihrem Projekt in bischöflichen wie auch katho- lisch-intellektuellen Kreisen gewähren ließe, hielt er für wahrscheinlich.²⁸¹ In den

²⁷⁷ Kleine an Rademacher, 15. November 1932, in: NL Kleine, JAM.

²⁷⁸ Joseph Joos wurde am 13. November 1878 in Wintzenheim als Sohn eines Eisengießers geboren. Nach dem Besuch der Volksschule wurde er Modelltischler (1893-1897) und verdiente seinen Unterhalt in einer Fabrik. 1897 trat er dem ‚Jünglingsverein‘ der Mühlhausender katholischen Gemeinde bei und begann ab 1900 sich zuerst innerhalb der SPD, danach auch im Zentrum zu engagieren. Joos übernahm um 1903 einen Posten in der Zentrale des ‚Volksvereins für das katholische Deutschland‘ in Mönchengladbach und verdingte sich dort als Redakteur der *Westdeutschen Arbeitszeitung*, die sich für die deutsche Arbeiter:innenschaft einsetzte. Joos diente nicht im Ersten Weltkrieg, er wurde für seine Arbeit in der *Westdeutschen Arbeitszeitung* vom Militärdienst befreit. Joos setzte sich zum Ende des Kriegs hin innerhalb der Zentrumsparterie für eine pro-demokratische Gestaltung des Nachkriegsdeutschlands ein. 1920 wurde er in den Reichstag gewählt, dem er bis zur Regierungsübernahme des Nationalsozialismus im Jahr 1933 angehörte. Von 1926 bis 1932 war er Mitglied des ‚Reichsbanners Schwarz-Rot-Gold‘. Joos engagierte sich in den 1920er Jahren vor allem in der Arbeiterbewegung und wurde in Folge seines Einsatzes im Jahr 1928 zum Präsidenten der ‚Katholischen Arbeiterinternationale‘ gewählt. Wachtling attestiert Joos einen Rechtsruck (1930), der sich zunächst in der uneingeschränkten Ablehnung der SPD und schließlich in der Befürwortung einer Koalition von Zentrum und NSDAP (1932) äußerte. Die Regierungsübernahme des Nationalsozialismus, so Wachtling, habe Joos aber als verheerend bewertet. Im März 1933 setzte sich Joos gegen eine mögliche Zustimmung des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz ein. 1940 wurde Joos nach Dachau ins Konzentrationslager deportiert. Nach dem Krieg war er bis zu seinem Tod im Jahr 1960 (Schweiz) im ‚Männerwerk‘ in Fulda beratend tätig. (Wachtling: Joseph Joos, S. 236-250.)

²⁷⁹ Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 392.

²⁸⁰ Kleine an Ritter, 27. Juli 1932, in: NL Kleine, JAM.

²⁸¹ Ebd.

Überlegungen, die Kleine im Juli 1932 gegenüber Ritter äußerte, spiegelt sich nicht zuletzt sein Selbstverständnis als weltanschaulich-gesellschaftliche Führungsfigur. Das ideale Medium, mit dem er und sein Gleichgesinnter Ritter die Katholik:innen leiten könnten, stellte für ihn zu diesem Zeitpunkt eine in seinem Sinne konzipierte Tageszeitung dar. *Der Deutsche Weg*, von dem er sich versprach, dieses Ziel umsetzen zu können, sollte auch, so Kleine, für eine Umgestaltung der gesamten deutschen Presse sorgen. Darüber hinaus, so wird im Zusammenhang mit der Entstehung des *Sendschreibens* ausgearbeitet werden, war der Gedanke, als eigentlich entscheidende Figur des gesellschaftlichen Geschehens aus der zweiten Reihe heraus zu handeln, ein weiteres charakteristisches Element in Kleines Selbstverständnis.

Seinem Brief an Ritter, in dem er für das Projekt der vom politischen Katholizismus unabhängigen Presse warb, legte er eine Zusammenstellung amtskirchlicher Schreiben bei und stellte ihm frei, diese nach Gutdünken in *Der Deutsche Weg* zu verwenden. Zuerst zitierte Kleine das bereits erwähnte Hirtenschreiben der Kölner Kirchenprovinz vom 5. März 1931. Die Passagen, in denen die Bischöfe Kritik am Nationalsozialismus übten, ließ er weg. Sein Fokus lag auf den bischöflichen Ausführungen über Deutschland als durch die Nachkriegsforderungen ausgebeutetes Land und die Würdigung nationalsozialistischer Gemeinschafts- und Einheitsbestrebungen. Ferner tippte Kleine Passagen ab, in denen die Bischöfe aggressive Berichterstattungen kritisierten und die christlichen Blätter aufriefen, ihre Texte am Maßstab christlicher Sittlichkeit auszurichten. Aus dem bischöflichen Weihnachtsschreiben aus Köln vom 17. Dezember 1931 zitierte er die Stellen, in denen innenpolitische Konflikte und Spaltungen innerhalb Deutschlands problematisiert wurden und zur Nächstenliebe gegenüber dem politischen Opponenten aufgefordert wurde. Schließlich schrieb er Auszüge aus der Enzyklika *Caritate Christi* (3. Mai 1932) ab, in denen alle Nationen zum Kampf gegen den Bolschewismus und den mit diesem identifizierten Individualismus und Atheismus aufgerufen wurde.²⁸² Kleine selektierte also stark bei der Zusammenstellung der Textstellen. Seine Auswahl dokumentiert den Wunsch, sich einerseits auf einer Linie mit den deutschen Bischöfen zu sehen, wenn es darum ging, den Urheber für den katholischen Anteil an innenpolitischen Konflikten zu identifizieren. Aber auch in Bezug auf die Bewertung des Nationalsozialismus konzentrierte er sich auf die Passagen, die mit seiner Haltung übereinstimmten. Die Tatsache, dass er die Auszüge für Ritters Projekt einer unabhängigen katholischen Presse herausuchte, demonstriert andererseits, dass diese Positionierungen der Oberhirten seines Erachtens in den Berichterstattungen der zeitgenössischen katholischen Presse unterschlagen und damit verfälscht wurden. Die Verantwortung für die so diagnostizierten Zerwürfnisse im deutschen Volk wurden demnach Politik und Presse generell

²⁸² Ebd.; Kleine an Ritter, 18. August 1932, in: ebd.

zugeschrieben, wobei diese katholischen Instanzen für ihn aufgrund ihrer eigentlich moralischen und sittlichen Verpflichtung eine umso größere Schuld traf. Seine Haltung legitimierte er ferner, indem er die katholische Presse als unchristlich und deshalb reformbedürftig beschrieb. Bischöfe und Papst wurden damit von jeglichem Fehlverhalten freigesprochen. Dieses Bild, das er von den bischöflichen Handlungserwartungen zeichnete, konnte er problemlos in sein Priesterideal und damit sein Role making integrieren. Sein Gehorsam stand nämlich aufgrund des von ihm konstruierten Konsenses mit den Bischöfen und dem Papst nicht in Frage, und gleichzeitig würde er mit dem neuen Zeitungsprojekt seinem Selbstbild gemäß als weltanschauliche Führungsfigur agieren können.

Tatsächlich wurde im August in *Der Deutsche Weg* ein Artikel von Richard Kleine veröffentlicht, in dem Auszüge aus dem skizzierten Hirtenbrief der Kölner Kirchenprovinz sowie der angeführten Enzyklika abgedruckt waren.²⁸³ Entgegen seiner Pläne für den *Deutschen Weg* und seinem Selbstverständnis sollte sich bereits drei Monate nach seinem Brief an Ritter, in dem er diese Visionen von sich und ihrem Projekt gezeichnet hatte, herausstellen, dass die Katholik:innen in Deutschland an keiner Tageszeitung in Kleines Sinne interessiert waren. Aufgrund des Skandals um Papen litt Ritters Ruf derart Schaden, dass viele Leser:innen des *Deutschen Wegs* ihr Abonnement kündigten.²⁸⁴ Kleine und Ritter berieten sich in den Folgemonaten immer wieder über das Projekt einer parteifreien katholischen Tageszeitung,²⁸⁵ konkrete Gestalt sollten ihre Pläne allerdings nie annehmen.

Während im August 1932 der skizzierte Artikel Kleines die kirchen- und gesellschaftspolitische Positionierung der deutschen Bischöfe noch verteidigte, äußerte Kleine im November 1932 zum ersten Mal Unverständnis gegenüber der Haltung der Bischöfe. In einem Brief an Rademacher erklärte er, dass er nicht nachvollziehen könne, dass sich die deutschen Bischöfe gegenüber dem politischen Zeitgeschehen wie auch gegenüber der katholischen Presse und dem politischen Katholizismus passiv verhielten.²⁸⁶ Diese Irritation, die er zweieinhalb Monate vor der Regierungsübernahme des Nationalsozialismus äußerte, sollte sich nach dem 30. Januar 1933 zu einer ausgewachsenen Kritik an den katholischen Amtsinhabern in Deutschland steigern.

Auch schon in seinem Brief an Rademacher im November 1932 warf Kleine den Bischöfen vor, mit ihrer Haltung die Spaltung unter den Deutschen zu begünstigen. Schuld daran sei das

²⁸³ Kleine: Denkwürdige Hirtenworte, in: *Der Deutsche Weg*, Nr. 46, 12. August 1932, zitiert nach: Richard Kleine: Zur Vorgeschichte unseres Bundes, in: *Führerbriefe* 1/1933, S. 4-7.

²⁸⁴ Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 396-399.

²⁸⁵ Ritter an Kleine, 6. September, 19. Dezember 1932, in: NL Kleine, JAM; Kleine an Ritter, 18. August 1932, 28. Februar 1933, in: ebd.

²⁸⁶ Kleine an Rademacher, 10. November 1932, in: ebd.

veraltete katholische Geschichtsverständnis, dass mit der Reformation ein Zeitalter des gesellschaftlichen und religiösen Zerfalls eingesetzt habe. Diese Perspektive einer sich zurückentwickelnden Heilsgeschichte beeinflusse den Blick der deutschen Bischöfe auf das zeitgenössische politische Geschehen, forcieren den Drang, die gesellschaftliche Machtposition um jeden Preis zu wahren und damit die ultramontane Ausrichtung auf Rom. Das, was in Deutschland jetzt notwendig sei, sei die kirchliche Achtung vor der Autonomie Deutschlands als Nation. Dass Kleine damit nichts anderes als die Kanzlerschaft Hitlers und die Regierungsübernahme der NSDAP meinte, ist nicht nur aufgrund der Datierung seines Briefs, sondern auch mit Blick auf die skizzierte Positionierung gegenüber dem Nationalsozialismus ab 1931 augenscheinlich. Er kritisierte also die so verstandene Distanz der Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus sowie ihr universalistisches Selbstverständnis, das er auch gegenüber dem Nationalsozialismus zu erkennen glaubte.

Kleine sah die Katholische Kirche aufgrund ihres Geschichtsverständnisses nicht in der Lage, die Unabhängigkeit der Nation anzuerkennen. Kleine, der in Bezug auf sich selbst Zweifel kategorisch ausschloss, als ‚unmännlich‘ verurteilte und Erfahrungen des Scheiterns immer als vermeintlich vorherbestimmten Weg seines Führertums interpretierte, verordnete im Winter 1932/1933 der Katholischen Kirche in Deutschland eine ‚Katharsis‘²⁸⁷. Die Kirche müsse sich einer ehrlichen Selbstreflexion unterziehen. Seine Distanzierung von den deutschen Bischöfen gipfelte einmal im Vorwurf der Irrlehre gegenüber den katholischen Amtsträgern. Das immer noch dominierende katholische Geschichtsverständnis und die daraus wachsende Verhältnisbestimmung der Katholiken gegenüber allen anderen lasse die gesellschaftlichen Ereignisse seit der Reformation als immerwährenden Kampf gegen die Katholische Kirche erscheinen. Für Kleine war dies eine völlige Missinterpretation des göttlichen Heilshandelns und damit nichts anderes als ‚Häresie‘²⁸⁸. Zweitens fand seine Distanzierung Ausdruck in der Relativierung der episkopalen Autorität, indem er darauf pochte, genau zwischen Vorsehung und Papsttum bzw. Bischofsamt zu differenzieren. In diesem Sinne deklarierte er die Verabsolutierung päpstlicher Autorität als gefährliches Missverständnis, das nicht mehr zwischen Hirtenamt und Heilsplan unterscheide. Es ist davon auszugehen, dass sich Kleine angesichts der scharfen Kritik, die er an den deutschen Bischöfen übte, auch von dem Gedanken distanzierte, ihnen in kirchenpolitischer Hinsicht Folge leisten zu müssen (Rollendistanz).²⁸⁹

²⁸⁷ Briefentwurf Kleine an Ritter, 12. Februar 1933, in: ebd.

²⁸⁸ Kleine an Ritter, 13. Februar 1933, in: ebd.

²⁸⁹ Briefentwurf Kleine an Ritter, 12. Februar 1933, in: ebd.

Während Kleine nicht müde wurde, den politischen Katholizismus und die katholische Presse anzuprangern, endete seine Kritik an den deutschen Bischöfen ab Frühjahr 1933 abrupt. Dies zeigt sich in seinen Beiträgen in den sogenannten *Führerbriefen*, den organisationsinternen Mitteilungsblättern des ‚Bundes katholischer Deutscher Kreuz und Adler‘. Kleine war Mitglied in der von Ritter gegründeten und von Papen protegierten Organisation, in deren Rahmen eine verbesserte Kooperation zwischen Nationalsozialismus und Katholischer Kirche realisiert werden sollte.²⁹⁰ In seinem Artikel im ersten Rundschreiben bezog sich Kleine auf den Konflikt zwischen Zentrum und Papen sowie auf die Rückwirkung, den dieser Streit auf die katholische Berichterstattung hatte. Er warf der katholischen Presse vor, die Haltung der Kirchenleitung gegenüber dem Nationalsozialismus vor der Regierungsübernahme der NSDAP deutlich kritischer dargestellt zu haben als sie es tatsächlich gewesen sei. Um seine These zu belegen, führte er das Hirtenschreiben der Kölner Kirchenprovinz vom 5. März 1931 und die Enzyklika *Cari-tate Christi* vom 3. Mai 1932 an. Diese zeigten nämlich, dass die Katholische Kirche die Einheit des deutschen Volks sowie den nationalen Gedanken gewürdigt und die Parteipolitik, die den Glauben überlagere, abgelehnt hätte. Diese Ausführungen erinnern nicht nur an seine Artikel in *Der Deutsche Weg* vom Sommer 1932. Tatsächlich bezog sich Kleine explizit auf diese beiden Texte, indem er sie in seinem *Führerbriefe*-Artikel zitierte.²⁹¹ Ganz im Kontrast zu seinen Briefen an Rademacher bemühte sich Kleine wieder, die Redlichkeit der Bischöfe herauszustellen. Außerdem stilisierte er Ritter und sich selbst als prophetische Vordenker für die nun bestehende kirchenpolitische Situation.

Wie kam es dazu, dass Kleine seine scharfe Kritik an den Bischöfen fallen ließ und sich wieder, wie im Sommer 1932, um eine Entlastung der kirchlichen Hierarchie bemühte?

Kleines Haltung in den frühen 1930ern entsprang einem Rollen- und Selbstkonzept, das aus seinem Ringen mit Normen der katholischen Tradition und Lehre herrührte. Mit dem Priesterbild, das er in *Erlösung!* entwarf, konnte er seine Ansprüche an sich als Mann und Priester mit den Handlungserwartungen seines katholischen Umfeldes vereinbaren. Entsprechend seinem Priesterideal nahm er es als unbedingte Aufgabe wahr, die Einheit des deutschen Volkes herzustellen. Mit der Regierungsübernahme der Nationalsozialisten war aus seiner Perspektive die Chance schlechthin gegeben, die von ihm ersehnte Gemeinschaft auf christlichem Boden zu

²⁹⁰ Breuning: Die Vision des Reiches, S. 230. Weitere Informationen zum ‚Bund katholischer Deutscher Kreuz und Adler‘ und zur ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘, siehe: Kapitel 2.3) ‚Nationalsozialismus als handlungsleitend für Katholik:innen‘.

²⁹¹ Kleine: Zur Vorgeschichte unseres Bundes, in: *Führerbriefe* 1/1933, S. 4-7. Die Artikel, auf die sich Kleine bezieht, sind: *Ja und Nein zum Nationalsozialismus*, in: *Der Deutsche Weg*, Nr. 45, 8. August 1932 und *Katholische Selbstbehauptung und nationale Verantwortung*, in: *Der Deutsche Weg*, Nr. 41, 8. Juli 1932. Zu den Artikeln, siehe auch: Spicer: Hitler's Priests, S. 157. Weitere Informationen zu *Der deutsche Weg*, siehe: Kapitel 2.2) ‚Konstituierende Faktoren für Ritters Laienrolle bis 1933‘.

etablieren. Wenngleich es seiner Ansicht nach nicht mehr die katholischen Priester waren, die die entscheidende Wende im Volk auslösten und alle Deutschen zur christlichen Einheit führten, so hatte er das nationalsozialistische Deutschland als ein breites Wirkungsfeld betrachtet, seine Ansprüche an sich und seinen Priesterberuf verwirklichen zu können.²⁹²

Kleine stand ab Sommer 1931 in Abstand zum politischen Katholizismus und der katholischen Presse. Dies hatte in ihm Konflikte geschürt, die aus dem Widerstreit zwischen diesen dominanten Instanzen des damaligen katholischen Lebens und seinem Rollen- und Selbstbild als Schlüsselfigur gesellschaftlicher Veränderung resultierten. Der Lösung dieses Konfliktes diente eine zweigleisige Taktik: Erstens wandte er viel Mühe auf, um zu beweisen, dass die deutschen Bischöfe, wie er selbst, sämtliche nationalen Einheitsbemühungen in Deutschland würdigten und politische Machtkämpfe, die den christlichen Glauben seines Erachtens verfälschten, verurteilten. Zweitens verlagerte er die Elemente, an denen er sich am deutschen Katholizismus insgesamt stieß, auf die katholischen Parteien und die katholische Presse. Den Umstand, dass seine Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus von Beginn an in zumindest gewisser Distanz zu der Positionierung der deutschen Bischöfe stand, konnte er damit ausklammern. Durch diese Taktik des Aussparens bei gleichzeitiger Schuldverlagerung befreite er sich von der entstandenen Diskrepanz zwischen den Idealen, die er seinem Handeln zugrunde legen wollte und den Erwartungen, die seines Erachtens die dominanten Figuren des deutschen Katholizismus an ihn herantrugen. Dass dieser Versuch aber tatsächlich ins Leere laufen musste, merkte Kleine nach der Regierungsübernahme des Nationalsozialismus: Es irritierte ihn, dass die Bischöfe nicht auf den notwendigen Zug zur Erneuerung Deutschlands aufsprangen. Der mit *Erlösung!* vermeintlich beigelegte Person-Rollenkonflikt und die spezifisch substantielle Identitätsbedrohung brachen also wieder auf. Diesen inneren Dissonanzen begegnete Kleine ab 1932 bereits dadurch, dass er sich explizit von den Bischöfen distanzierte (Rollendistanz), nicht aber von seinem Rollenideal des Priesters. Dass er selbst diesem Rollenideal entsprach, sicherte er dadurch ab, dass er die Bischöfe und den Papst der Häresie beschuldigte; nicht er, der ideale Priester, sondern diese handelten damit ‚unkatholisch‘. Entgegen seinem Selbstverständnis und seiner Überzeugung von einer vermeintlich schädlichen Presse und Politik sowie häretischen Bischöfe wurde er aber nicht aktiv. Es blieb beim Protest in seinen persönlichen Briefen an seinen Vertrauten Emil Ritter.

Kleines Rollen- und Identitätskonflikt wird durch die Annäherung der deutschen Bischöfe an den Nationalsozialismus im Frühjahr 1933 entschärft worden sein. In den Monaten zwischen März bis Juli 1933 änderten diese nämlich ihren Kurs gegenüber dem Nationalsozialismus.

²⁹² Spicer: Hitler's Priests, S. 156f.

Zentrum und BVP stimmten am 24. März dem Ermächtigungsgesetz zu und ebneten damit den Weg zum Einparteienstaat. Vier Tage danach wurden die bis dahin bestehenden Warnungen der Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus zurückgenommen. Am 28. März 1933 erklärte Kardinal Bertram, dass die Kirche in den vergangenen Jahren aus Gründen der Sorge um den Erhalt des katholischen Glaubens vor dem Nationalsozialismus gewarnt habe. In seiner Regierungserklärung (23. März 1933) habe Hitler nun allerdings glaubhaft machen können, dass sowohl die Kirche mitsamt ihren Handlungsfeldern und Rechten wie auch der Glaube an sich unter der neuen Regierung weiterhin bestehen bleiben würden. Deshalb könnten nun die bis dato ausgesprochenen Vorbehalte und Untersagungen aufgehoben werden.²⁹³ Diese Entwicklung fand mit dem Abschluss des Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich am 21. Juli 1933 ihren Höhepunkt.²⁹⁴

Damit rückten im Frühjahr 1933 katholischer Gehorsamsanspruch und Kleines Priester- und Selbstkonzept wieder in größere Nähe zueinander. Darüber hinaus konnte er sich im Rahmen des ‚Bundes katholischer Deutscher Kreuz und Adler‘ nun an der kirchenpolitischen Gestaltung beteiligen. Im Gegensatz zu seinen Vorstößen in *Der Deutsche Weg* und seinen Klagen über die katholische Presse, Politik und die Bischöfe war er nun wirklich tätig. Die skizzierte Klarstellung Kleines zur bischöflichen Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus in seinem *Führerbriefe*-Artikel erklärt sich aus diesem Stimmungswandel. Spätestens im Frühjahr 1935 aber, so wird im Folgenden gezeigt werden, brachen Rollen- und Identitätskonflikt wieder auf.

1.6) Rolle und Selbstbild im Entstehungszeitraum des *Sendschreibens*

Seinen Einsatz für eine katholisch-nationalsozialistische Annäherung führte Kleine in etlichen Engagements weiter. So war er auch in der Nachfolgeorganisation des Bundes, der ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘ (AKD),²⁹⁵ aktiv. Außerdem trat er 1934 der ‚Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt‘ und 1936 dem ‚Nationalsozialistischen Lehrerbund‘ bei.²⁹⁶ In den Jahren 1934 und 1935 stellte er zudem ein Projekt zur Konzipierung eines Religionsbuches auf die Beine. Das Werk sollte die seiner Ansicht nach veralteten Lehrbücher mit ihrem verstaubten katholischen Selbstverständnis ablösen und die jungen Männer zu Trägern des zukünftigen nationalsozialistischen Reiches machen.²⁹⁷ Um für fachliche und didaktische Qualität zu sorgen, kontaktierte er in besagtem Zeitraum etliche Theologen, Priester und Laien, von deren

²⁹³ Blaschke: Die Kirchen und der Nationalsozialismus, S. 91.

²⁹⁴ Ebd., S. 88-91.

²⁹⁵ nähere Informationen zur ‚Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher‘, siehe: Kapitel 2.3) ‚Nationalsozialismus als handlungsleitend für Katholik:innen‘.

²⁹⁶ Scherzberg: Zwischen Partei und Kirche, S. 242f.

²⁹⁷ Spicer: Hitler's priests, S. 163.

katholisch-nationalsozialistischer Einstellung er überzeugt war. Beteiligen sollten sich unter anderem: Kuno Brombacher, Emil Ritter, Joseph Lortz, außerdem: „Dr. theol. Maichle am Gymnasium“ in Baden-Baden, „Msgr. Studienrat Eichen [...], 2. Vorsitzende[r] des Nordwestdeutschen Religionslehrerverbandes“, „DDr. Müller [...], de[r] Herausgeber der ‚Zeitschrift für den RU an höheren Lehranstalten‘“, Theologe und Publizist Robert Grosche, der Sozialethiker Theodor Brauer und der protestantische Marburger Religionswissenschaftler Friedrich Heiler.²⁹⁸ Außerdem stand er bereits in konkreten Verhandlungen mit dem Schöningh-Verlag.²⁹⁹ Das Religionsbuch, das 1937 erscheinen sollte,³⁰⁰ wurde allerdings nie fertig gestellt,³⁰¹ und ab Ende Mai 1935 priorisierte Kleine die Arbeit am *Sendschreiben*.³⁰²

1.6.1) Katholische Revolution?

Der Zusammenschluss der Autoren zur *Sendschreiben*-Gruppe wurde von Kleine initiiert.³⁰³ Als ausschlaggebende Faktoren für den Projektstart können erstens das Ende von Emil Ritters Schriftleitertätigkeit bei der *Germania* im Dezember 1934 identifiziert werden sowie zweitens Ritters Interpretation dieses Ereignisses als Intrige ehemaliger Zentrumsfunktionäre.³⁰⁴ Für Kleine war Ritters Erlebnis zudem symptomatisch für die schädlichen Einflüsse, die sich mit dem politischen Katholizismus eingestellt und die seines Erachtens schon lange sowohl katholische als auch nicht-katholische Deutsche von ihrer Kirche entfremdet hätten. Die „Katastrophe“³⁰⁵, auf die die Kirche in Deutschland hinsteuere, müsse, so der Priester, ab sofort und von ihnen selbst verhindert werden. Kleine hatte ursprünglich die Idee, seinen Freund darin zu unterstützen, ein Memorandum an seinen Bischof zu senden. Brombacher sowie er selbst sollten dazu, so der Gedanke von Kleine, Ideen zur kirchenpolitischen Lage zusammentragen.³⁰⁶ Nachdem sich Kleine und Ritter Anfang Juni getroffen hatten, sollte es nicht mehr um eine Denkschrift Ritters an seinen Bischof gehen, sondern um eine fundamentale Neugestaltung der Katholischen Kirche. Mit dem *Sendschreiben* wollten die drei Gleichgesinnten Kleine, Ritter und Brombacher den Startschuss für die Umgestaltung geben.³⁰⁷ In organisatorischer Hinsicht

²⁹⁸ Kleine an Brauer, 29. April 1935, in: NL Kleine, JAM.

²⁹⁹ Ebd.

³⁰⁰ Ebd.

³⁰¹ Im Nachlass Richard Kleines finden sich bis in die 1970er Jahre Manuskripte für das Religionslehrbuch.

³⁰² Kleine an Lortz, 10. August 1935, in: NL Kleine, JAM.

³⁰³ Kleine an Brombacher, [ohne Datum], in: ebd. Der Brief ist vermutlich auf Ende Mai, Anfang Juni 1935 zu datieren. Kleine nahm hier Bezug auf das baldige Treffen an Pfingsten. Der Pfingstmontag fiel 1935 auf den 9. Juni 1935 (Kalender.eu). Brombacher antwortete Kleine am 5. Juni 1935; siehe: Brombacher an Kleine, 5. Juni 2024, in: NL Kleine, JAM.

³⁰⁴ siehe Kapitel 2.3) ‚Nationalsozialismus als handlungsleitend für Katholik:innen‘.

³⁰⁵ Kleine an Brombacher, [ohne Datum], in: NL: Kleine, JAM.

³⁰⁶ Ebd.

³⁰⁷ Brombacher an Kleine, 30. Oktober 1935, in: ebd.; siehe auch: Ritter an Kleine, 31. Mai 1935, in: ebd.

einigten sich die drei darauf, keinen katholischen Verlag für die Publikation ihres Textes zu verpflichten³⁰⁸ und keine Person aus dem amtskirchlichen Umfeld am Projekt zu beteiligen oder zu informieren.³⁰⁹ Außerdem waren Kleine, Ritter und Brombacher davon überzeugt, die Veränderungen in der Kirche nicht nur zu initiieren, sondern an- und durchzuführen.³¹⁰ In den folgenden Wochen machten sich die drei daran, einen geeigneten Verlag ausfindig zu machen, Gleichgesinnte für ihr Vorhaben zu mobilisieren, weitere Publikationsplattformen zu finden und Texte für die einzelnen Kapitel des *Sendschreibens* zu verfassen.³¹¹

Mit der Gründung ihres Projekts brachten sie ihr Vorhaben zur kirchlichen Neuformierung zudem mit der Idee einer ‚Revolution‘ in Verbindung. In einem Brief im Oktober 1935 nämlich erinnerte Brombacher seinen Adressaten Kleine daran, dass sie sich darauf geeinigt hätten, eine Revolution anzuzetteln: „Seinerzeit im Sommer gab Ritter die Losung aus: Wir müssen katholische Revolution machen. Ich stimmte zu“³¹². Allerdings wirken die skizzierten Vereinbarungen über die Suche nach nicht-katholischen Verlagen und Gleichgesinnten nicht wie die Durchführung eines radikalen Umbruchs.

Wie Kleine ihr Projekt sowie auch die Gruppe für sich einordnete, geht aus Briefen des Studienrats an seinen Freund Ritter im Laufe der Augustwochen hervor. Als sich Anfang jenes Sommermonats abzeichnete, dass die Verlage, die bislang kontaktiert worden waren – es handelte sich um den Badenia- und den Diederichs-Verlag³¹³ – nicht daran interessiert waren, das *Sendschreiben* zu veröffentlichen, diagnostizierte Kleine dem „offiziellen Katholizismus“ in Deutschland, ausgedient zu haben: „Das ‚Zünglein an der Waage‘, als welches sich früher der offizielle Katholizismus fühlen mochte, ist zum alten Eisen gewandert.“³¹⁴ Der Begriff des ‚offiziellen Katholizismus‘ diente Kleine als Sammelbecken für Gruppierungen und Organisationen, aber auch für katholische Amtsträger bzw. Funktionäre, die sich geistig oder personell im Umfeld des ehemaligen politischen Katholizismus bewegten und sich in ihrer Positionierung gegenüber dem Nationalsozialismus an die römischen Vorgaben hielten. Ausgehend von seinem Urteil von einer überalterten Vertretung des Katholizismus in Deutschland zog er den Schluss, dass ab sofort niemand anderem als ihnen, dem „Dreierkreis“³¹⁵, die Leitung des kirchlichen Umbruchs in Deutschland zugefallen sei:

³⁰⁸ Ritter an Kleine, 15. August 1935, in: ebd.

³⁰⁹ Brombacher an Kleine, 30. Oktober 1935, in: ebd.; Ritter an Kleine, 26. Juni 1935, in: ebd.

³¹⁰ Ritter an Kleine, 26. Juni 1935, in: ebd.

³¹¹ siehe z.B.: Ritter an Kleine, 26. Juni, 15., 19., 31. August 1935, in: ebd.

³¹² Brombacher an Kleine, 30. Oktober 1935, in: ebd.

³¹³ Ritter an Kleine, 26. Juni, 2. August 1935, in: ebd.

³¹⁴ Kleine an Ritter, 2. August 1935, in: ebd.

³¹⁵ Ebd.

„Die Führung ist in eindeutigster Ausprägung an unseren Dreierkreis gefallen. Wir tragen allerschwerste Verantwortung vor Volk und Kirche. Niemand kann sie uns abnehmen, nachdem sich die Verhältnisse *so klar* [hervorgehoben im Original] herausgebildet haben.“³¹⁶

Kleines Stellungnahme, die bereits zu Beginn der Arbeit zitiert wurde, zeigt, dass Kleine davon ausging, dass ihnen die Leitung der zukünftigen Kirche in Deutschland übertragen worden sei. Zwar äußerte er in seinen Briefen nicht direkt, welche Instanz er hinter ihrer Sendung vermutete, allerdings kann aus seinen Ausführungen gegenüber Ritter geschlossen werden, dass er sich und seine Freunde als gottgesandt verstand. Dafür spricht einmal, dass er den Umstand, dass sie nun in Diensten jenes wichtigen Auftrags stünden, als unergründbar beschrieb; ausschließlich Gott wisse, wie es dazu gekommen sei. Zweitens empfand er die Pflicht, sich gegenüber Gott für ihr Handeln rechtfertigen zu müssen: „Wir dürfen nicht mehr warten, keinen Tag und keine Stunde mehr. Vielleicht sind wir schon schuldig vor Gott geworden, dass wir gezaudert haben.“³¹⁷

Im August 1935 fühlte sich Kleine offensichtlich durch das *Sendschreiben*-Projekt in seinem ausgeprägten Selbstbewusstsein und der Vorstellung, im Auftrag Gottes zu handeln, ermutigt. Er selbst nahm zu dem Umstand Stellung, dass ihre vermeintliche Führungsposition auf den ersten Blick verwunderlich anmuten oder bei ihnen selbst auf innere Widerstände stoßen könnte. Er erklärte Ritter nämlich, dass falsche Bescheidenheit oder gar Selbstzweifel, „dem Hochmut verfallen zu sein“³¹⁸ unangebracht seien. Seine Selbstsicherheit begründete er mit dem Hinweis auf ihre so gedeutete Hingabe an Volk und Kirche in den vergangenen Jahren. Darüber hinaus verwies er darauf, dass sie alle drei auch deshalb zur Führung befähigt seien, weil sie durch „härteste Schulung hindurchgegangen“³¹⁹ und deshalb in der Lage seien, eine derart große Herausforderung zu meistern. Kleine qualifizierte diese Zeit der Prüfung ferner wie folgt: „Wir haben unsäglich gelitten und nicht anders als *aus dem Glauben* [hervorgehoben im Original].“³²⁰ Konkreter wurde er gegenüber Ritter nicht, allerdings darf davon ausgegangen werden, dass er damit auf ihre rechtskonservative bzw. -katholische und nationalistische Haltung, mit der sie sich abseits vom Mainstream ihres katholischen Umfelds bewegten, anspielte. Darüber hinaus wird er insbesondere Ritters Konflikte mit Figuren aus dem Zentrum und der *Germania* im Sinn gehabt haben. Kleine sprach wahrscheinlich auch deshalb von Leid, weil er sich entgegen seiner eigenen Visionen für ein christliches Reich und den in *Erlösung!*

³¹⁶ Ebd.

³¹⁷ Ebd.

³¹⁸ Ebd.

³¹⁹ Ebd.

³²⁰ Ebd.

gezeichneten idealtypischen Aufgaben eines Seelsorgers in Gehorsam gegenüber der kirchlichen Hierarchie und ihrer Positionierung zum Nationalsozialismus einerseits und ihrer vermeintlich mangelnden Kritik an der katholischen Presse andererseits geübt hatte. Seine Gedanken gegenüber Ritter beendete er nämlich mit der folgenden Stellungnahme: „Und die Selbstverleugnung als christliche Grundhaltung haben wir eher übertrieben als zu wenig in Ansatz gebracht.“³²¹ Nicht zuletzt verklärte Kleine gegenüber Ritter das Erleben und Aushalten von Leid als wirklich ‚christlich‘ und ‚katholisch‘.³²² Diese vermeintlich echt katholische Haltung legte er ihrer Führerschaft nun zugrunde. Seine Erinnerung an ihr ‚unsägliches Leiden‘ beendete er nämlich wie folgt: „Wenn etwas katholisch und christlich ist, dann dieser Werdegang.“³²³

In der Einnahme einer solchen Perspektive legitimierte Kleine damit seine Passivität, die in scharfem Kontrast zu seinem Selbst- und Sendungsbewusstsein stand. Von seinem kurzen Engagement im ‚Bund katholischer Deutscher Kreuz und Adler‘ abgesehen, war er bislang in keiner Weise für eine Gestaltung der deutschen Gesellschaft in seinem Sinne aktiv gewesen. Nun verkaufte er seine bisherige Prokrastination als Warten auf den entscheidenden Moment. Dahinter stand möglicherweise ein selbstwertdienliches Element Kleines, das Lucia Scherzberg herausgearbeitet hat. Kleines Handeln im Rahmen der im Untergrund agierenden Gruppe nationalsozialistischer Priester (1939-1945) war entscheidend dadurch motiviert, dass er sich als Teil einer Avantgarde verstand. Figuren mit einem solchen Selbstverständnis ordnen ihr Handeln in einen sich vollziehenden geschichtlichen Wandlungsprozess ein und betrachten sich Akteure, die so lange im Hintergrund agieren, bis sie einen Auftrag von höchster Stelle bekommen.³²⁴ Schon 1935 finden sich diese Elemente bei Kleine, der das *Sendschreiben*-Projekt in einen von Gott eingeleiteten und begleiteten Wandlungsprozess verortete und sich als bislang verkannte Protagonisten der katholisch-nationalsozialistischen Versöhnung betrachteten. Die Aufforderung zu handeln erwartete er von Gott und sah diese offensichtlich mit dem Beginn ihres Projekts endgültig gekommen.

Aus seinem Selbstverständnis heraus mahnte Kleine in seinem Brief an Ritter immer wieder zur Eile: Sie dürften keine Zeit mehr verstreichen lassen, weil sie es seien, die wirkliche Veränderungen in der Kirche initiieren könnten und weil jetzt noch ein kleines Zeitfenster bestehe, eine Erneuerung voranzutreiben. Schließlich glaubte er, dass sowohl das katholische Volk wie auch der Klerus ungeduldig auf ihren Einsatz warteten:

³²¹ Ebd.

³²² Ebd.

³²³ Ebd.

³²⁴ Scherzberg: Zwischen Partei und Kirche, S. 613-616.

„Wir sind buchstäblich die Einzigsten [sic!], die den vom Teufel in eigener Person geschürzten Knoten durchhauen können. Und auch das steht zweifelsfrei fest, dass unser Wort eine erlösende Wirkung haben würde. Man wartet auf *uns* [hervorgehoben im Original], selbst der Klerus und der Episkopat.“³²⁵

Jetzt, wo Kleine die Chance gekommen sah, endlich die Führerschaft zu übernehmen, die er sich als junger Student schon so lebendig vorgestellt hatte, ließ er offenbar gegenüber Ritter seinen Gedanken freien Lauf. An diesem Punkt ihres Projekts fühlte sich Kleine ‚männlich‘:

„Es ist wahrlich für uns schon schmachvoll genug, dass wir bislang so im Hintergrund stehen und unseren Mund überhaupt nicht mehr aufmachen konnten. [...] Ich könnte mich mein ganzes späteres Leben nicht mehr im Spiegel sehen, ohne mich stets moralisch selbst zu ohrfeigen. Und jedesmal [sic!], wenn ich das Mannhafte und Heldehafte [sic!] in meinen Gymnasiasten aufrufen würde, müsste das fortan so gebrochen herauskommen, dass diese Jugend es mir anmerken würde, dass ich selbst darauf verzichtet hätte.“³²⁶

Auch wenn Kleine gegenüber Ritter seine bisherige Inaktivität in Bezug auf seinen gesellschaftspolitischen Einsatz als ein kalkuliertes und diszipliniertes Warten verkaufte, zeigt die zitierte Stellungnahme, dass ihm die Diskrepanz zwischen seinem Selbstanspruch und seinem tatsächlichen Handeln bewusst war und ihn, wie schon als Priesteramtsanwärter, in seiner Männlichkeit gekränkt hatte.

In einem weiteren Schreiben an Ritter legitimierte Kleine seinen Aufruf zur Eile, indem er die vermeintlich günstigen Voraussetzungen für ihre Führerschaft mit einem sich ereignenden Gottesgericht in Verbindung brachte. In Reaktion auf Ritters Nachricht, dass sich die Befürchtungen über eine Absage der beiden Verlage verstärkt hatten, prophezeite Kleine, dass sich eine Zerstörung des Katholizismus in Deutschland vollziehen werde.³²⁷ Bislang sei er davon ausgegangen, dass dieser einer Reinigung bedürfe, bevor „man wieder positiv anknüpfen könne.“³²⁸ Auch hier bleiben seine Ausführungen abstrakt. Mit dem Wissen um sein Konzept von einem christlich-deutschen Reich und der Schlüsselrolle katholischer Priester sowie seiner Kritik an der derzeitigen Kirchenleitung, ist zu schließen, dass er unter den Begriff der Reinigung kirchliche Reformen fasste. Ausgehend von diesen Reformen hätte der Katholizismus wieder zu einer gesellschaftsrelevanten und -prägenden Größe heranwachsen können. Die Zerstörung, die seines Erachtens aber jetzt unausweichlich sei, dachte sich Kleine als „Zersetzungsprozess“ der sich infolge eines „Gottesgerichts“³²⁹ einstelle. Gott strafe den ‚offiziellen Katholizismus‘, weil die Katholische Kirche seinen Aufforderungen zur Reform nicht nachgekommen sei. Kleine

³²⁵ Ebd.

³²⁶ Ebd.

³²⁷ Kleine an Ritter, 22. August 1935, in: NL Kleine, JAM.

³²⁸ Entwurf Kleine an Ritter, 20. August 1935, in: ebd.

³²⁹ Ebd.

befürchtete, dass sich die ‚Zersetzung‘ so weit vollziehe, dass „das Lebensmark des katholischen und christlichen Glaubens“³³⁰ gefährdet würde. Welchen Verlust Kleine mit diesem biologistischen Vokabular genau zu beschreiben suchte, machte er gegenüber Ritter wieder nicht explizit. Womöglich spekulierte er, dass das deutsche Volk auf einen Zustand hinsteuerte, in dem der Katholizismus in Gesellschaft und Staat irrelevant werde. Trotz des prophezeiten Gottesgerichts über die Kirche in Deutschland identifizierte Kleine aber offenbar noch ein Handlungsfeld für sich und seine Gleichgesinnten.

Die katholische Krise hatte für Kleine, der Deutschland immer auch als genuin katholisch verstand, nicht zuletzt fundamentale Auswirkungen auf den nationalsozialistischen Staat.³³¹ In einem weiteren Brief an Ritter zwei Tage später sprach er wieder die so befürchtete drohende Zerstörung des Katholizismus an und fragte daran anknüpfend: „Ob der NS dieser neuen Lage gegenüber seine gottgewollte Aufgabe meistern kann?“³³² Ausgehend von dieser Besorgnis rief er Ritter wieder dazu auf, schnell zu handeln und sich ihrer Führerschaft zu erinnern. Kleine empfand also nicht nur Verantwortung gegenüber Gott und seinen katholischen Mitmenschen in Deutschland, sondern auch gegenüber dem nationalsozialistischen Staat. Entsprechend dieser gewaltigen Aufgabe, die er sich selbst über die Jahre immer wieder auferlegt hatte und nun erneut abrief, war er emotional überwältigt. Er erklärte Ritter, dass er sich selbst der „ungeheuerere[n] Verantwortung“ täglich bewusst sei und bekräftigte die Bedeutung ihrer Aufgabe mit dem Nachsatz: „Ich wundere mich, dass ich überhaupt noch ruhig schlafen kann.“³³³ All diese Äußerungen machte Kleine vor dem Hintergrund, dass sowohl Ritter, Brombacher als auch er selbst bislang keinen Verlag für das *Sendschreiben*, also den so gedachten entscheidenden Text zur Neugestaltung der Kirche, finden konnten.

Es darf zusammengefasst werden, dass die Gründung einer Gruppe zur Neustrukturierung der Katholischen Kirche in Deutschland unter der Führung von Ritter, Brombacher und Kleine zum Wohle des katholischen Glaubens erstens, des deutschen Volks zweitens und des nationalsozialistischen Staates drittens demonstriert, dass Kleine wieder von dem Plan abgerückt war, eine Annäherung der Katholischen Kirche an den Nationalsozialismus, wie sie ihm im Rahmen des ‚Bunds katholischer Deutscher Kreuz und Adler‘ vorschwebte, voranzutreiben. Im Jahr 1933 ging es ihm nämlich darum, im Dienst der Bischöfe zu handeln. In Kontrast dazu wollte er zwei Jahre später die Kirche unabhängig von den Bischöfen reformieren, diese Umstrukturierung

³³⁰ Ebd.

³³¹ Ebd.

³³² Kleine an Ritter, 22. August 1935, in: NL Kleine, JAM.

³³³ Ebd.

anführen und auf den von ihm prophezeiten richtigen, von Gott angestoßenen Moment warten. Die Vorstellung, nun endlich eine entscheidende Rolle in der deutschen Gesellschaft einnehmen zu können, beflügelte Kleine und bestärkte ihn mehr als zuvor in seinem spezifischen Selbst- und Sendungsbewusstsein. Mit seinen Plänen zur Umgestaltung der Kirche trat er, zumindest konzeptionell, in Abstand zu den Handlungserwartungen der Bischöfe (Rollendistanz). Dieses Handeln gleicht seiner Distanzierung von den Bischöfen, wie er sie im November 1932 vollzog, als er sie gegenüber Rademacher der Häresie beschuldigte. Damals revidierte er seine Entscheidung allerdings urplötzlich, nachdem die katholischen Amtsinhaber im März 1933 ihre Warnungen gegenüber dem Nationalsozialismus zurückgezogen hatten.³³⁴

1.6.2) Dienst an den Bischöfen?

Die Frage nach einem geeigneten Verlag für ihre Denkschrift erhielt im August neuen Auftrieb. Richard Kleine war mit Joseph Lortz auf einer Tagung der Görres-Gesellschaft, die Ende August stattfand, verabredet. Beide standen seit Februar 1935 miteinander in Kontakt, nachdem Kleine den Professor in Reaktion auf dessen Artikel in der *Germania* und der Beilage *Nationalsozialismus und Kirche* angeschrieben hatte. Er glaubte, in ihm einen Gleichgesinnten zu erkennen, denn er sah Parallelen zwischen ihrer Betrachtung der Geschichte, der Bewertung der Reformation und der Deutung des Nationalsozialismus.³³⁵ Kleine war es damals gelungen, Lortz als Autor für ein Kapitel seines Religionslehrbuchs zu verpflichten. Während der Görrestagung stellte Kleine Lortz nun auch das *Sendschreiben*-Projekt vor und stieß bei diesem auf großes Interesse. Der Kirchenhistoriker kooperierte mit dem Aschendorff-Verlag,³³⁶ sodass er kurzerhand mit einem der Hüffer-Brüder, die beide den Verlag leiteten,³³⁷ über den Druck des *Sendschreibens* verhandelte. Hüffer sagte die Veröffentlichung der Denkschrift zu, falls Bischof Galen dem Text seine Zustimmung gebe. Lortz wollte, um Galen gewogen zu stimmen, die Manuskripte lektorieren und sie diesem vorlegen.³³⁸

Diese Vereinbarung mit Lortz und Hüffer traf Kleine, ohne sich zuvor mit Ritter und Brombacher abzusprechen. Beide wurden lediglich im Vorfeld der Tagung ins Bild gesetzt, dass Kleine auf der Tagung beim Aschendorff-Verlag für das *Sendschreiben* werben wollte.³³⁹

³³⁴ siehe: Kapitel 1.5) ‚Positionierungen zu Katholizismus und Nationalsozialismus‘.

³³⁵ Lautenschläger: Joseph Lortz (1887-1975), S. 310.

³³⁶ Kleine an Ritter, Nr. 2, 29. August 1935, in: NL Kleine, JAM.

³³⁷ siehe: Haunfelder: 250 Jahre Druckhaus Aschendorff.

³³⁸ Kleine an Ritter, Nr. 1, 29. August 1935, in: NL Kleine, JAM.

³³⁹ Kleine an Ritter, 22. August 1935, in: ebd.

Wie kam es zu dem Sinneswandel Kleines? Warum stellte die Einbindung eines katholischen Verlags und eines Bischofs nun doch eine Option dar? Und warum unternahm Kleine diesen Alleingang?

Dass er gegen die Abmachung der Gruppe verstieß, keinen kirchlichen Oberhirten und keinen katholischen Verlag in ihr Projekt einzubinden, war sich Kleine durchaus bewusst. Er verfasste am 29. August, nachdem sein Arrangement mit dem Professor und dem katholischen Verlag getroffen worden war, zwei Briefe an seinen Freund Ritter. Im ersten berichtete er ihm von seinem Schritt und kommentierte diesen knapp mit: „Ich bin zwar skeptisch, verfolge den Plan nur auf Betreiben von Lortz.“³⁴⁰ Im zweiten aber legitimierte er seine Entscheidung ausführlich. Er rechtfertigte seinen Entschluss gegenüber Ritter, indem er Lortz als Gleichgesinnten auswies und bekräftigte, dass Galen nach Lortz' Einschätzung das *Sendschreiben* durchaus würdigen könne.³⁴¹ Genau an dieser Beurteilung las Kleine ab, dass die Bischöfe an Erkenntnis über die Konsequenzen ihrer bisherigen Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus gewonnen hätten: „Die Sachlage müsste so gewertet werden nach meiner Sicht, dass einem Teil des Episkopats seine bisherige Stellungnahme als ein Sackgassenlauf allmählich zu Bewusstsein gekommen ist.“³⁴² Für ihn gab diese Vermutung Anlass zur Hoffnung, dass die deutschen Bischöfe ihr Projekt nun als Exit-Option würdigen könnten. Ihnen würde klar werden, dass sie – würden sie das *Sendschreiben* offiziell unterstützen – ihren bisherigen Kurs ändern und auf den Nationalsozialismus zugehen könnten, ohne ihr Gesicht zu verlieren:

„Ihre äussere Stellungnahme zu unserem *Sendschreiben* würde ihnen eine Art Rückzugsgefecht ermöglichen, aus dem sie wenigstens in einem immerhin noch kouleurfähigen Zustand herauskommen könnten“³⁴³.

Der Abstand zu den Bischöfen, den er in seinem Brief an Ritter Anfang August noch explizit betont hatte, hatte nach dem Treffen mit Lortz also kein Gewicht mehr. Das Konzept, im Dienst der Bischöfe tätig zu sein, trat demgegenüber erneut und unvermittelt in den Vordergrund. Kleines Rollendistanz nahm also wieder ab.

Ritter gegenüber erklärte Kleine ferner, dass er mit Lortz und dem Aschendorff-Verlag vor allem auch deshalb übereingekommen sei, weil er sämtliche Optionen durchspielen wollte, bevor sie als Gruppe radikalere Mittel anwendeten:

„Ich bin nur deshalb für den von Lortz vorgeschlagenen Weg, weil alle anderen Wege bislang verbaut waren, und aus dem anderen Grund, weil ich aus meiner *irenischen*

³⁴⁰ Kleine an Ritter, Nr. 1, 29. August 1935, in: ebd.

³⁴¹ Kleine an Ritter, Nr. 2, 29. August 1935, in: ebd.

³⁴² Ebd.

³⁴³ Ebd.

[hervorgehoben im Original] Grundhaltung heraus zunächst alle Möglichkeiten erschöpfen möchte, die *vor* [hervorgehoben im Original] einer Kriegserklärung liegen.“³⁴⁴

Was genau er unter einer ‚Kriegserklärung‘ und ihren Folgen verstand, führte er aber nicht aus. Wie schon in Bezug auf seine Überlegungen zum vermeintlichen Gottesgericht über die deutsche Kirche blieb Kleine vage. Angesichts der Kluft zwischen seinen Visionen und seinem Selbstbild einerseits und seinen wirklichen Handlungen andererseits, handelte es sich bei dieser Stellungnahme sehr wahrscheinlich nur um eine polemische Floskel. Gleichzeitig zeigt der Gebrauch des Begriffs der ‚Kriegserklärung‘ an, dass er sich der Redlichkeit seines Handelns versichern wollte. Aus der Semantik des Militärs stammende Begriffe dienten Kleine schon zu seiner Zeit im Priesterseminar als Manifestierung seines Selbstbilds als Mann. Männlichkeit verknüpfte er wiederum mit dem Moment der Führung.

Emil Ritter nahm den Bruch zur bisherigen Ausrichtung ihres Projekts, den die Kooperation mit Lortz, Galen und dem Aschendorff-Verlag darstellte, auch wahr. Trotz der Legitimierungsversuche seines Freunds wies Ritter Kleine in seinem Antwortschreiben darauf hin, dass sie im Begriff seien, sich in die Abhängigkeit von einem Vertreter der Kirche zu begeben und die Gefahr eingingen, dass ihr Vorhaben gestoppt werden könnte.³⁴⁵ Kleine wiegelte Ritters Bedenken ab, indem er sich, Ritter und Brombacher als redliche Katholiken und Deutsche darstellte, die sich nichts hätten zu Schulden kommen lassen. Letztlich, so erinnerte er seinen Freund, entscheide Gott über das Schicksal der Kirche und darüber, inwiefern ihr Plan gelänge. Es könne durchaus sein, dass die Zeit für ihren Vorstoß noch nicht reif sei:

„Wir haben unseren Anteil in ehrlichstem Verantwortungsbewusstsein beigesteuert. Wen [sic!] Gott uns bestimmt, wird er helfen. Vielleicht ist der Zeitpunkt immer noch nicht gekommen; wir halten uns dennoch bereit.“³⁴⁶

Kleine rückte also nicht nur von seiner Distanzierung von den deutschen Bischöfen ab, sondern relativierte auch die zuvor mit absoluter Bestimmtheit formulierte Überzeugung, dass ihre Führerschaft gottgewollt sei und dass Gott in kürzester Zeit die Voraussetzungen für eine Neuordnung der Kirche schaffen werde.

Welche Motivation dahinter stand, zeigt sich in einem Brief an Lortz, den er zwei Tage vorher verfasste. Mit diesem Brief kam er einerseits Ritters Bitte nach, den Professor noch einmal über ihre Prinzipien zu unterrichten,³⁴⁷ andererseits wird er wahrscheinlich selbst die Notwendigkeit verspürt haben, sich über den rechten Gang ihres Projekts zu vergewissern. Er erklärte Lortz,

³⁴⁴ Ebd.

³⁴⁵ Ritter an Kleine, 31. August 1935, in: ebd.

³⁴⁶ Kleine an Ritter, 2. September 1935, in: ebd.

³⁴⁷ Ritter an Kleine, 31. August 1935, in: ebd.

dass die Zusammenarbeit mit Galen die letzte Chance für die deutschen Bischöfe darstelle, sich an den kirchenpolitischen Geschehnissen zu beteiligen. Der Episkopat befände sich im Grunde in einer Win-Win-Situation: Denn nun würden Männer aktiv werden, die sich ehrlich um Volk und Kirche bemühten, während die deutschen Bischöfe ruhig zusehen könnten. Sollte ihr Vorhaben aber scheitern, könnten die Skeptiker aus den katholischen Reihen dies nutzen, um ihre Abwehr gegenüber dem Nationalsozialismus als rechtmäßig zu belegen:

„Dann dürften die Bischöfe selbst eine Aktion begrüßen, die ohne ihr Zutun sich um den Austrag und zwar von einer ebenso unzweifelhaft katholischen Gläubigkeit wie nationalsozialistischen Ueberzeugungskraft bemüht. Sollten sie selbst von der wirklichen Möglichkeit eines solchen innerlichen Austrages noch nicht überzeugt sein, dann könnte man ihnen sagen, dass ja eben nach ihrem negativen Urteil unser Schritt nur nützen könne, da er ja alle Welt von dieser Unmöglichkeit überzeugen würde. Sie hätten dann sogar den letzten Trumpf in den Händen, dass sogar dieser Versuch, von ehrlichsten deutschen und katholischen Männern unternommen, gescheitert sei, also das augenfällige Exempel dafür darstelle, dass man die Kirche im III. Reich *nicht* [hervorgehoben im Original] wolle.“³⁴⁸

Auch hier zeichnete Kleine das *Sendschreiben*-Projekt als Dienst an den deutschen Bischöfen. Aus seinen Ausführungen geht außerdem hervor, dass er davon überzeugt war, dass dann auch die Bischöfe die vermeintliche Redlichkeit der Autoren in Bezug auf ihr katholisches wie auch nationalsozialistisches Bekenntnis erkennen und anerkennen würden. Bei der Kooperation mit Lortz ging es für Kleine also nur sekundär darum, die Katholische Kirche in Deutschland umzustrukturieren, um sie vor der so gefürchteten Bedeutungslosigkeit zu bewahren. Primär war Kleine von der Hoffnung motiviert, die Konflikte, die sein Handeln als Priester belasteten, zu lösen. Nach wie vor war er nämlich nicht in der Lage, sein Selbstbild und die damit verknüpften Handlungen in die Tat umzusetzen. Bis auf den Aschendorff-Verlag war kein Verlag an ihrem Manuskript interessiert und niemand erkannte in ihnen die angeblichen Führungsfiguren der zukünftigen Kirche in Deutschland. Die Aussöhnung zwischen seinem Selbst- und Rollenbild, die Kleine mit dem Start des *Sendschreibens* antrieb, fand nicht statt. Jetzt aber, nachdem Kleine Lortz traf, stand die Option im Raum, dass sein Wert als Priester und weltanschaulicher Anführer von einem Bischof erkannt und validiert werden könnte. Er hielt sich insbesondere an der Einschätzung von Lortz fest, dass Galen das *Sendschreiben* begrüßen würde und las daraus ab, dass jetzt die Erkenntnis unter den Bischöfen wachse, dass ihre Positionierung gegenüber dem Nationalsozialismus bis dato falsch und schuldhaft gewesen sei. Sie würden gar nicht umhinkommen, ihre Denkschrift wertzuschätzen. Damit eröffnete sich für Kleine die Perspektive, dass die Handlungserwartungen der deutschen Bischöfe an ihren Klerus letztlich deutlich kongruenter zu seinem Konzept vom Priestersein verlaufen würden. Mehr noch: Wenn Galen ihr

³⁴⁸ Kleine an Lortz, 2. September 1935, in: ebd.

Projekt unterstützte, könnte sich Kleine endlich seinem Selbstverständnis gemäß im Auftrag der Kirche für die Gestaltung eines christlich-deutschen Reiches einsetzen; er könnte ohne innere Konflikte völlig konform zu den Handlungserwartungen der katholischen Autorität handeln (potentielles Role taking).

In scharfem Kontrast zur unverkennbaren Tendenz Kleines zurück in Richtung kirchliche Hierarchie strich er in demselben Brief an Lortz sein Bild von sich und seinen Autoren-Kollegen als entscheidende Männer der Stunde heraus. Er behauptete, dass Galen von der Kooperation mit ihnen so sehr profitiere, dass ihm ewiger Ruhm beschieden wäre: „Wenn ein Bischof dazu die Hand bieten würde, so würden ihn die [...] Geschlechter segnen.“³⁴⁹ Allein deshalb sah Kleine den Bischof in der Pflicht, dem Manuskript kategorisch wohlwollend zu begegnen.

1.6.3) Revolution oder Rückhalt bei kirchlichen Würdenträgern?

Kleines Zuversicht, die sich auf die mögliche Zusammenarbeit mit Bischof Galen und dem Aschendorff-Verlag gründete, wurde durch den Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz gedämpft. Mit diesem Schreiben von Anfang September 1935, das einige Tage zuvor an die katholischen Gemeinden ausgegeben worden war, unterzogen die Bischöfe gottgläubige und völkische Kräfte und deren antichristliche und antikatholische Propaganda der Kritik und riefen alle Katholik:innen dazu auf, an ihrem Glauben festzuhalten und ihn im Handeln an der Gesellschaft wirksam werden zu lassen.³⁵⁰

Der Rundbrief sorgte bei Kleine für Unruhe. Gegenüber Ritter drückte er sein Unverständnis darüber aus, dass die Bischöfe Hitler nicht mit einer einzigen Silbe für seinen Einsatz für Nation und Volk gedankt und damit die letzte Gelegenheit zu einer Annäherung zum Nationalsozialismus verpasst hätten. Er hielt es für ausgeschlossen, dass das *Sendschreiben* in dieser spannungsgeladenen Stimmung, die durch den Hirtenbrief angeheizt worden sei, auf Gehör bei ihren Adressaten stoße. Wieder attestierte er den Bischöfen ein mangelndes Verständnis für die zeitgenössischen gesellschaftlichen Entwicklungen. Der Nationalsozialismus könne gar nicht mehr anders, so Kleine, als den Hirtenbrief als „Fehdehandschuh“³⁵¹ zu bewerten. Hitler müsse und werde jetzt darauf reagieren. Als Ergebnis der Auseinandersetzungen sowie Hitlers Eingreifen prophezeite Kleine „eine *Umstellung* [hervorgehoben im Original] der ganzen Führung“³⁵² der Katholischen Kirche in Deutschland „*heraus* [hervorgehoben im Original] aus ihrer bedauernden Unkenntnis und Unzulänglichkeit in dem ganzen Bereich eines tieferen Austrags

³⁴⁹ Ebd.

³⁵⁰ Die Deutschen Bischöfe: Hirtenbrief, S. 1-7.

³⁵¹ Kleine an Ritter, 5. September 1935, in: NL Kleine, JAM.

³⁵² Ebd.

zwischen NS und Christentum.³⁵³ An die Stelle der derzeitigen Amtsträger müssten „jetzt endlich überzeugte nationalsozialistische Katholiken“³⁵⁴ eingesetzt werden.

Innerhalb kürzester Zeit – seine Rechtfertigung gegenüber Ritter, mit Galen kooperieren zu wollen, war gerade einmal sechs Tage alt – entfernte sich Kleine also wieder weg von der Option einer Führerschaft seiner Gruppe im Dienst der Bischöfe. Außerdem sprach er davon, dass Hitler die deutschen Bischöfe absetzen und durch nationalsozialistische Katholiken ersetzen würde. Diesen Eingriff Hitlers hielt er für berechtigt. Dass er sich wie auch seine Mit-Autoren als potentielle neue Bischöfe betrachtete, legt sein Selbstverständnis nahe. Kleines Suche nach Validierung seines Selbst- und Sendungsbewusstseins wie auch die Aussöhnung mit seiner Priesterrolle verlief nun also nicht mehr über die Bischöfe, sondern über den Diktator persönlich. In der Verlagerung seiner Hoffnungen auf eine Transformation des Katholizismus durch Hitler befreite er sich gleichzeitig von dem Gedanken, selbst aktiv werden zu müssen.

Dennoch würde Kleine den Posten als neuer Bischof Deutschlands, wenn es wirklich so gekommen wäre, nicht abgelehnt haben. Dass Hitler seine Ziele auch mit Gewalt durchsetzte, würde er dann in Kauf genommen haben.

Zwei Wochen später machte Kleine erneut eine Kehrtwende. Lortz benachrichtigte ihn, dass er das erste Lektorat des *Sendschreibens* abgeschlossen habe und es in dieser Form weder zur Veröffentlichung noch zur Vorlage bei Galen empfehle. Anliegend schickte er Kleine die kommentierten Manuskripte zurück, mit der Bitte, sie an die Autoren zu verteilen und rasch zu überarbeiten, damit er Galen Anfang Oktober aufsuchen könne.³⁵⁵ In scharfem Kontrast zu seiner Stellungnahme zuvor zeigte Kleine umgehend seine Bereitschaft, die Korrekturen einzuarbeiten und gab Lortz grünes Licht für seinen Plan mit Galen. Darüber hinaus willigte er wieder in Lortz' Plan ein, ohne das Einverständnis seiner Kollegen einzuholen.³⁵⁶

Wieder ließ Kleine auf einen ersten informierenden Brief an Ritter über das Urteil von Lortz³⁵⁷ ein zweites Schreiben folgen, in dem er sich für seine Bereitwilligkeit zur Überarbeitung des Manuskripts wie auch seinen erneuten Alleingang rechtfertigte. Er wies darauf hin, dass sich die gesellschafts- und kirchenpolitische Situation so zugespitzt habe, dass es jetzt auf die rasche Veröffentlichung des *Sendschreibens* ankomme. In gleichem Atemzug betonte er, dass das, was sich mit ihrem Projekt im kirchenpolitischen und gesellschaftlichen Feld vollziehen werde und

³⁵³ Ebd.

³⁵⁴ Ebd.

³⁵⁵ Lortz an Kleine, 15. September 1935, in: ebd.

³⁵⁶ Kleine an Ritter, 18. September 1935, in: ebd.; Ritter wird am gleichen Tag, Brombacher erst am 14. Oktober 1935 informiert, siehe: Kleine an Brombacher, 14. Oktober 1935, in: ebd.

³⁵⁷ Kleine an Ritter, 18. September 1935, in: ebd.

auch müsse, fundamentaler sei als sie es bisher angenommen hätten. Um seine Überzeugung zu betonen, zeichnete er erstens ein Bild von Deutschland, in dem sich eine neue kirchliche Zeitrechnung einstellen werde und beschwor zweitens die drohende Zerstörung des Katholizismus:

„Wir müssen uns klar darüber sein, dass der Werdegang des Notwendigen innerhalb des Katholizismus *nicht* [hervorgehoben im Original] im friedlichen Säuseln der Lüfte sich vollziehen wird. *Ohne* [hervorgehoben im Original] eine *Erschütterung* [hervorgehoben im Original] bis in seine letzten *Tiefen* [hervorgehoben im Original] ist kein neues kirchengeschichtliches Zeitalter zu erhoffen. Noch ist der Ernst der Lage nur ganz Wenigen offenbar, aber er wird sich in aller Kürze in einem unheimlichen Tempo eines Zersetzungsprozesses enthüllen.“³⁵⁸

In dieser zitierten Passage dokumentiert sich erneut Kleines Selbstbild, an vorderster Stelle an diesem Umbruch beteiligt zu sein und als einer von wenigen Eingeweihten über dieses sich im Verborgenen ankündigende Ereignis und seine Auswirkungen Bescheid zu wissen. Mit seinem Brief an Ritter ging es ihm offensichtlich auch darum, seinen Gleichgesinnten auf herausfordernde Zeiten einzustimmen. Er erklärte Ritter außerdem, dass die Um- und Neustrukturierung der Kirche so viel Kraft von ihnen abverlange, dass selbst der Reformator Luther im Vergleich nicht mit ihnen mithalten könne: „Was sich im Laufe der Jahrhunderte angesammelt und versteinert hat, das hinwegzufegen und auffliegen zu lassen, erfordert eine Energie, gegen die selbst Luther, der es zudem noch verkehrt anfang, ein Waisenknabe war.“³⁵⁹ Im Vergleich, den er zur Reformation zog, zeigt sich erneut, wie einschneidend sich Kleine den Umbruch der Kirche dachte. Was genau er als falsch an Luthers Vorgehen bewertete, erklärte er nicht. Allerdings führte er als Ideal ihres Handelns Hitler und die Revolution an, die dieser im deutschen Volk vollzogen habe. Zum ersten Mal sprach Kleine in seinen Briefen von ‚Revolution‘. Erneut blieb er aber unkonkret. Die einzigen Gemeinsamkeiten, die aus seinen Ausführungen gegenüber Ritter zu lesen sind, sind die Eile, in der auch Hitler den Umbruch innerhalb Deutschlands habe initiieren und durchführen müssen sowie der fundamentale Charakter jenes Wandels:

„Es sollte uns angesichts der Schwere dieser Aufgabe geradezu aller Mut entsinken. Nicht das ist das Schlimmste, dass eine solche Aufgabe für viele Generationen überreichlich an Anforderungen ist, sondern dass sie in ähnlicher Dringlichkeit vor uns steht, wie ein anderes schier übermenschliches Werk vor Hitler gestanden hat. Auf längere [hervorgehoben im Original] Sicht sich einzustellen, heisst auch hier schon kapitulieren, da die Lösung kein langsames Wachsen und allmähliches Wandeln mehr sein kann, sondern [...] ein elementarer, revolutionärer Aufbruch aus der Tiefe, gesetzt von Männern nach dem Format unseres Führers.“³⁶⁰

³⁵⁸ Kleine an Ritter, 19. September 1935, in: ebd.

³⁵⁹ Ebd.

³⁶⁰ Ebd.

Der Umstand, dass die Chance etwas näher rückte, ihr *Sendschreiben* in Kooperation mit Galen im Aschendorff-Verlag zu veröffentlichen, löste in Kleine offensichtlich Euphorie und Taten-drang aus. Wie schon als Student sah er sich nun in einer Linie mit bedeutenden Männern, konkret mit Luther, den er zu übertreffen glaubte, und mit seinem Vorbild Hitler. Sein bis ins Absurde gesteigerte Selbstbild stand allerdings wieder in Diskrepanz zu dem, was sich tatsächlich ereignete: Lortz hatte das Manuskript lektoriert, aber noch immer war nicht klar, ob Galen sein Plazet geben würde. Darüber hinaus erscheinen Kleines Visionen von einem neuen ‚kirchengeschichtlichen Zeitalter‘ und der Rolle als katholische Anführer einer ‚Revolution‘, die diese Ära einleiten sollte, vor dem Hintergrund der recht nüchternen Nachricht von Lortz, über-trieben. Aus Kleines Ausführungen, die ja in Reaktion auf Lortz‘ Nachricht über das Lektorat erfolgten, geht darüber hinaus hervor, dass er nach wie vor eine fundamentale Umwälzung der Kirche unter dem Protektorat Galens für durchführbar hielt. Unter dem Begriff der ‚Revolution‘ kleidete er also lediglich seine Vorstellung von sich und seinen Autoren-Kollegen als Anführer der kirchlichen Um- und Neugestaltung im Rahmen bischöflicher Akzeptanz begrifflich neu ein.

Im Vergleich zu seiner Reaktion auf den Hirtenbrief orientierte sich Kleine also wieder mehr an der Kirchenleitung und damit seiner Rolle als Priester. Gleichzeitig blieb sein außerorden-tliches Selbst- und Sendungsbewusstsein ungebrochen. Kleines Tendenz kirchlichen Rollener-wartungen zu entsprechen, zeigt sich noch deutlicher in einem Brief an Ritter sowie einem Me-morandum an seinen Bischof Anfang Oktober 1935. Im zuerst genannten Schreiben an Ritter zitierte Kleine Auszüge aus einem Vorwort, das Bischof Galen dem Hirtenbrief vorausschickte:

„Die deutschen Bischöfe [...] haben [sie] einmütig beschlossen, dem Führer und Reichs-kanzler in einer ausführlichen Denkschrift die Erfahrungen, Beobachtungen und Ereig-nisse offen darzulegen, in denen wir eine Beeinträchtigung der Rechte Gottes und der Kirche, eine Bedrohung des ererbten christlichen Glaubens in unserem Vaterlande, die schwerste Gefährdung des Wiederaufstieges des deutschen Volkes sehen.“³⁶¹

Aus diesem Auszug lässt sich ohne Weiteres eine Kritik Galens an der nationalsozialistischen Regierung herauslesen, Kleine aber deutete den Text als ein Einlenken der Bischöfe gegenüber der nationalsozialistischen Führung und als Versuch, wieder zu einem solchen Miteinander zu finden, wie es zum Zeitpunkt des Konkordatsabschlusses bestanden habe. Wahrscheinlich kon-zentrierte er sich auf Galens Äußerungen zum christlichen Erbe Deutschlands und dem Wohl-ergehen des deutschen Volks.

Gestützt wurde seine Vermutung vom Besuch des Hildesheimer Bischofs Ende September in Duderstadt anlässlich der Firmungen in der Diözese. Kleine berichtete seinem Freund noch in

³⁶¹ zitiert nach: Kleine an Ritter, 2. Oktober 1935, in: ebd.

demselben Brief, dass Bischof Machens bei einem Gottesdienst des Duderstädter Gymnasiums gepredigt habe. Die dortigen Schüler hätten während der Messe ihre politische Gesinnung offen zur Schau gestellt: „Es traf sich, dass die Schüler der Klasse UII-UI in Hitleruniform erschienen [...] Von den beiden Oberprimanern, die seiner hl. Messe am Altare dienten [...], trug einer das Parteiabzeichen. Der Orgelspieler saß in voller HJ-Ausrüstung an der Orgel.“³⁶² Kleine habe daraufhin um eine Audienz beim Bischof gebeten, um sich für dessen Besuch zu bedanken. Er sei auch kurz darauf eingeladen worden, allerdings habe der Bischof ihn dann versetzt. Kleine führte den Ausfall des Treffens auf Machens' vollen Terminkalender zurück. Das, was für ihn zählte, war eine kurze Notiz des Bischofs an ihn, dass dieser den Gottesdienst sehr genossen habe. Kleine erklärte Ritter, dass dies ein Zeichen sei, dass sich Machens gegenüber seinen gesellschaftspolitischen Ansichten öffne. Er habe dem Bischof prompt geantwortet und um ein weiteres Treffen gebeten, in dem er ihm seine Visionen unterbreiten wollte. Er erklärte Ritter:

„Ich bin *sehr* [hervorgehoben im Original] gut als vorbehaltloser Nationalsozialist bekannt. Ich gehe als solcher nach Hildesheim und werde deutsch reden. Klug und umsichtig werde ich herauszufinden suchen, ob auch für unser besonderes Anliegen etwas zu erreichen ist.“³⁶³

Ein Treffen zwischen Kleine und seinem Bischof in den folgenden Wochen und Monaten fand sehr wahrscheinlich nicht statt. Die vorliegende Briefkorrespondenz zwischen ihm und seinen Gleichgesinnten im Herbst und Winter 1935 dokumentiert keinen weiteren persönlichen Kontakt zu Machens.

Kleine entwarf aber in den ersten Oktobertagen ein Memorandum, das er am 6. Oktober 1935 an Bischof Machens verschickte. Der Text liegt nicht im Original vor, allerdings zitierte Kleine in einem Brief an Brombacher³⁶⁴ größere Auszüge aus seiner Denkschrift an den Bischof. Im Memorandum blickte Kleine auf das Verhalten der Katholischen Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus seit 1933 zurück. Er prangerte vor allem die katholische Presse, aber auch die Bischöfe an, sich gegenüber dem Nationalsozialismus von Beginn an abwertend und abwehrend verhalten und das Konkordat nicht als Chance zur Kooperation, sondern als Schutz vor dem Nationalsozialismus genutzt zu haben. Von diesen Akteuren grenzte er diejenigen ab, die vollkommen als Deutsche und als Katholiken handelten, den christlichen Glauben also wirklich verkörperten und als einzige „Kirche und Vaterland“ vor „schwerste[m] Unheil“³⁶⁵ bewahren könnten. Kleine betonte in seinem Memorandum schließlich, dass er und seine Gleichgesinnten sich nicht mehr für ihr katholisches und nationalsozialistisches Bekenntnis verspotten

³⁶² Ebd.

³⁶³ Ebd.

³⁶⁴ Kleine an Brombacher, 1. November 1935, in: ebd.

³⁶⁵ Memorandum Kleine an Machens, in: Kleine an Brombacher, 1. November 1935, in: ebd.

ließen. Seine Ausführungen erinnern stark an seine Selbststilisierung und die seiner Autorenkollegen in Reaktion auf den Hirtenbrief im September 1935.

In seinem Memorandum bekannte sich Kleine dezidiert zum Nationalsozialismus und zeichnete Hitler als Messias: „Und doch ist Hitler die Rettung und grosse [sic.] Zukunft unseres Volkes. Er ist ein Gnadengeschenk des Himmels, der Vorsehung“³⁶⁶. Zum Schluss seines Schreibens forderte er die Katholische Kirche zu einem deutlichen Bekenntnis zum oder aber gegen den Nationalsozialismus auf. Um die Bedeutung einer klaren und gleichzeitig affirmativen Stellungnahme gegenüber dem Nationalsozialismus zu betonen, griff er zu seinem Argument der drohenden ‚Zersetzung‘ des Katholizismus in Deutschland. Bei einem ‚Nein‘, so erklärte Kleine seinem Bischof, würde die Kirche im zukünftigen Deutschland eine Randerscheinung sein.³⁶⁷

Richard Kleine näherte sich in den ersten Oktobertagen des Jahres 1935 wieder den deutschen Bischöfen an. Er forcierte den Kontakt sowohl zu Galen, indem er erstens das vorantrieb, was Lortz als richtige und wichtige Schritte erachtete und indem er zweitens eine Möglichkeit zur Aussprache mit seinem Ortsbischof auszumachen suchte. Alle Vorstöße gründeten auf Kleines Hoffnung, dass sich beide Bischöfe vom aktuellen Kurs der Kirche distanzieren und sich dem Nationalsozialismus gegenüber öffnen würden. Bemerkenswerterweise kritisierte Kleine in seinem Memorandum die kirchliche Leitung in Deutschland recht offen. Dies könnte sich einmal dadurch erklären, dass er zu diesem Zeitpunkt den Nationalsozialismus und nicht die deutsche Kirche als entscheidende Instanz für die Zukunft der Katholischen Kirche und damit auch der seinen identifizierte. Kleine schrieb zweitens nichts, was er nicht schon in etlichen Zeitungsartikeln vor und zu Beginn des Jahres 1933 geschrieben hatte. Einzig der Umstand, dass das Schreiben an Machens persönlich adressiert war, stellt ein Novum dar. Drittens verhielt sich Kleine entsprechend seinem Rollenideal, das er in Reaktion auf den Hirtenbrief umso stärker betonte. Er trat gegenüber seinem Bischof als Initiator und Anführer innerkirchlicher Veränderungen auf. Wieder suchte er also nach Rückversicherung bei einem Bischof für sein präsentiertes Selbstverständnis. Im Unterschied zu einer nur erhofften Validierung seines Selbstbilds durch Galen (zum Start der Kooperation mit Lortz) bzw. durch Hitler (im Rahmen des Hirtenbriefs), wurde Kleine zum ersten Mal in Bezug auf die Verwirklichung seines Rollenideals tätig. Darüber hinaus ging es ihm nun nicht mehr primär darum, von Hitler Anerkennung zu erfahren, sondern von seinem Bischof.

³⁶⁶ Ebd.; siehe auch: Spicer: Hitler's priests, S. 162.

³⁶⁷ Memorandum Kleine an Machens, in: Kleine an Brombacher, 1. November 1935, in: ebd.

Der Hildesheimer Bischof stand dem Nationalsozialismus reserviert gegenüber. In seiner Antwort an Kleine unterließ er es jedoch, diesen wegen seiner Klage über den Katholizismus zu kritisieren, sondern versprach ihm eine weitere Unterredung. Ein Treffen sollte allerdings nie stattfinden. Spicer vermutet, dass sich Machens deshalb zurückhielt, weil er entweder keine Konflikte in der Diözese provozieren wollte oder weil es ihm die Sache einfach nicht wert war, mit dem weitgehend unbekanntem Kleine über dessen Ansichten zu diskutieren.³⁶⁸

1.6.4) Krise innerhalb der Autorengruppe

Kleines Bereitschaft, auf die beiden Bischöfe zuzugehen bzw. mit ihnen in einen Austausch zu treten, endete allerdings bald. Ausgelöst durch Ereignisse im September und Oktober, die die Fertigstellung des Manuskripts verlangsamten, sollte Kleine wieder einen deutlich schärferen Kurs einschlagen.

Mitte September benachrichtigte Kuno Brombacher Emil Ritter, dass er aus der *Sendschreiben*-Gruppe austreten werde. Dieses Schreiben, das sich im Nachlass Kleine befindet, wurde Kleine vermutlich von Ritter zugestellt. Brombacher begründete seinen Ausstieg damit, das Vorhaben nicht mehr als das seinige zu betrachten und sich nun endlich der Literatur widmen zu wollen. Gleichzeitig betonte er, dass er nichtsdestoweniger an das *Sendschreiben* und seine Bedeutung glaube und sich die Autoren seiner Unterstützung generell sicher sein könnten.³⁶⁹ Kleine reagierte erst einen Monat später. In seinem Brief an Brombacher berichtete er diesem, dass sie nun Joseph Lortz für ihr Projekt hatten gewinnen können, außerdem von Galens möglichem Plazet, der Aussicht auf Veröffentlichung beim Aschendorff-Verlag und dem Einstieg Nattermanns. Um jeden Widerspruch zu vermeiden, schickte er ihm das mittlerweile von Lortz lektorierte Manuskript zur Überarbeitung mit.³⁷⁰ Offensichtlich – so zeigt die Endfassung des *Sendschreibens* – ließ sich Brombacher überreden; welches Argument ihn überzeugte, kann nicht aus der Briefkorrespondenz geschlossen werden.

Auch die Zusammenarbeit mit Ritter geriet in den Oktobertagen 1935 ins Stocken. Kleine erhielt zwischen dem 7. und 30. Oktober keine Briefe von seinem Freund. Sein Schweigen erklärte Ritter Ende Oktober schließlich damit, in eine Depression gefallen zu sein. Auch Ritter wurde im November wieder für das Projekt tätig.³⁷¹

³⁶⁸ Spicer: Hitler's priests, S. 161f.

³⁶⁹ Brombacher an Ritter, 14. September 1935, in: NL Kleine, JAM.; siehe auch: Kapitel 3.6.2) ‚Ablehnungserfahrungen und Rollendistanz‘.

³⁷⁰ Kleine an Brombacher, 14. Oktober 1935, in: ebd.

³⁷¹ Ritter an Kleine, 30., 7. Dezember 1935, in: ebd.

Im Unterschied zu seinen Kollegen konzentrierte sich Kleine in dieser Zeit auf die Veröffentlichung des *Sendschreibens*, sodass sich eine intensivere Korrespondenz zwischen ihm und Lortz entspann. Hier verarbeitete er die Erfahrung, dass ihr Projekt kriselte und sie nicht so entschieden vorpreschen konnten, wie er sich dies im September ausgemalt hatte.

So positionierte er sich in drei Briefen an Lortz gegenüber Galen und der Kirchenleitung generell. Galen müsse, so Kleine, das *Sendschreiben* großzügig begutachten. Dies verlange allein schon die aktuelle kirchenpolitische die Situation, die die deutsche Kirche selbst verschuldet habe.³⁷² Zwei Tage danach informierte Kleine Lortz, dass Brombacher sich zur Überarbeitung seines Textes aufgegriffen habe. Brombacher hätte ihm berichtet, so Kleine gegenüber Lortz, dass er krank gewesen sei und dass er seine Erkrankung auf die Enttäuschung über den Katholizismus zurückführe. In Anbetracht des fragilen Zustands von Brombacher müsse das nächste Lektorat umso wohlwollender ausfallen. Wieder kam Kleine auf die kirchliche Handhabe der Veröffentlichung von Texten zu sprechen. Es könne nicht sein, dass sie, die schon so viel in dieses Projekt investiert hätten, an einer übergenauen Lektüre Galens, die Kleine als ‚typisch katholisch‘ verstand, scheiterten. In Konsequenz dieser Überzeugung forderte er Lortz auf, Galen zu drohen und erklärte selbst seinen Willen, den Bischof anzuschwärzen:

„Sage dem Bischof ruhig, falls er dieses Rippenstoßes bedarf, dass ich mich im Falle eines Misserfolges auch bei ihm kurzerhand nach Berlin begeben würde, um wenigstens die massgeblichen Stellen der staatlichen Führung auf unser Wollen ins Bild zu setzen und zwar an Hand unserer Manuskripte. Ich würde dann den gordischen Knoten einfach durchhauen und sagen, dass katholische Verlage für ein solches Ringen nicht in Frage gekommen wären, weil sie nicht wagten, ohne Imprimatur oder wenigstens stillschweigenden bischöflichen Segen ein ernstestes deutsches und katholisches Wort zu drucken. Die Folgen müssten dann die Beteiligten tragen; ich darf mit vollstem Recht meine Hände in Unschuld waschen.“³⁷³

Dass Kleine wirklich einen Bischof denunziert hätte, ist angesichts der Diskrepanzen, die sich immer wieder zwischen seinen wortgewaltigen Thesen und seinem tatsächlichen Handeln zeigten, unwahrscheinlich. Darüber hinaus hatte er keine bedeutenden Kontakte zu Parteifunktionären in Berlin. Er, ein Priester aus der Provinz, hätte gegen den Münsteraner Bischof Galen höchst wahrscheinlich ohnehin nichts erreichen können.

Vielmehr wird Kleine das drohende Scheitern, mit dem er durch Ritters und Brombachers zeitweisen Ausfall konfrontiert worden war, auf diese Weise verarbeitet haben. Diese Verarbeitung vollzog sich einerseits, indem er seine vermeintliche Handlungsmacht gegenüber dem Bischof betonte und damit eine gewisse Rollendistanz einnahm, und andererseits, indem er wieder den Nationalsozialismus als unterstützende Instanz benannte. Außerdem ging es ihm darum,

³⁷² Kleine an Lortz, 22. Oktober 1935, in: ebd.

³⁷³ Kleine an Lortz, 24. Oktober 1935, in: ebd.

gegenüber dem Nationalsozialismus als redlicher deutscher Katholik auftreten zu können, als jemand, der sich immer für eine Annäherung von Kirche und Staat eingesetzt habe. Wieder also suchte Kleine in dem Moment, in dem eine Ablehnung seiner Visionen wie auch seines Rollen- und Selbstbilds drohte, nach deren Validierung mithilfe nationalsozialistischer Stellen.

Dass Kleine den Nationalsozialismus wieder als bedeutenden Faktor für die Umsetzung ihrer Visionen betrachtete, zeigt sich auch in dem letzten der drei Briefe an Lortz. In Reaktion auf ein Schreiben des Professors, in dem sich dieser über kirchenfeindliche Agitationen von Seiten des Nationalsozialismus beklagte, ließ sich Kleine über die Schuld des ‚offiziellen Katholizismus‘ aus. Die Kirche habe letztlich aufgrund ihrer Ignoranz gegenüber dem, was sich gesellschaftlich ereigne, jenen kirchenfeindlichen Hass selbst verschuldet. Weil es ihr bislang nicht gelungen sei, sich aus eigener Erkenntnis heraus zu reformieren, konfrontiere nun der Nationalsozialismus die Kirche mit dieser Notwendigkeit. Diese Konfrontation qualifizierte Kleine als allerletzte Möglichkeit, sich zu erneuern, bevor Gott die Kirche spalte:

„Aber das weiss ich mit unumstösslicher Gewissheit: wenn es dem NS nicht gelingt, von aussen her diesen Panzer zu zerschlagen, *dann* [hervorgehoben im Original] bleibt auch selbst der Vorsehung nichts mehr übrig, als von innen her ihn auseinander zu sprengen. Es dürfte sich dann eine neue Spaltung vollziehen, die die Geltung der katholischen Kirche auf ein Mindestmass herabdrücken müsste.“³⁷⁴

Wieder blieb Kleine vage, was er unter einer ‚Spaltung‘ verstand. Aus seiner Stellungnahme gegenüber Lortz wird allerdings deutlich, dass er sie sich als eine von Gott vollzogene Trennung der ‚Gerechten‘ von den ‚Ungerechten‘ dachte. Beachtenswert ist, dass Kleine wieder in Reaktion auf eine vergleichsweise kleinere dreiwöchige Krise innerhalb ihres Projekts ein Gottesgericht über die Katholische Kirche in Deutschland heraufbeschwor.

1.6.5) Abgrenzung von der kirchlichen Hierarchie zugunsten des Selbstbildes

Wenngleich Kleine nichts unternahm, so stimmte er Lortz und sich auf Auseinandersetzungen mit Bischof Galen wie auch innerhalb der Katholischen Kirche in Deutschland ein. Brombacher allerdings teilte Kleines Sicht auf ihr Projekt nicht und konfrontierte ihn damit, dass das, was er, Ritter und Lortz mit dem *Sendschreiben* vorhätten, alles andere als die Revolution sei, die sie zu Beginn ihres Projekts im Sinn gehabt hätten. Wie kam es zu Brombachers Vorwurf?

Zusammen mit dem Brief, den Kleine am 14. Oktober an Brombacher sandte, um ihn davon zu überzeugen, ihre Gruppe nicht zu verlassen, schickte er diesem sein von Lortz korrigiertes Manuskript zur Überarbeitung mit.³⁷⁵ Brombacher verfasste jedoch einen vollständig neuen Text,

³⁷⁴ Kleine an Lortz, 26. Oktober 1935, in: ebd.

³⁷⁵ Kleine an Brombacher, 14. Oktober 1935, in: ebd.

den er Lortz und Kleine zudem erst sechs Wochen später – er war erkrankt – zukommen ließ.³⁷⁶ Beide Priester kamen überein, dass die Neufassung gegenüber der ersten noch unbrauchbarer sei, und Lortz schlug vor, beide Manuskripte ineinander zu arbeiten.³⁷⁷ Brombacher, aufgefordert, seinen ersten Text an Lortz zu schicken, holte in einem Brief an Kleine zu einem Rundumschlag gegen die Gruppe und das Projekt, wie es sich nun gestaltete, aus. Die Zusammenarbeit mit Lortz, Galen und dem Aschendorff-Verlag bedeutete für Brombacher, dass ihr ursprünglich revolutionäres Projekt nun für die Bischöfe zurechtgebogen werde. Mit seinen Korrekturen mache Lortz es denen recht, die sie mit dem *Sendschreiben* anzugreifen beabsichtigten – für Brombacher ein absurdes Unterfangen: „Wie mache ich also Revolution für das katholische Volk ohne bei denen anzuecken gegen die die Revolution gerichtet ist.“³⁷⁸ Auch die Tatsache, dass Nattermann als weiterer Autor verpflichtet worden war, war für Brombacher ein Unding. Er beschuldigte diesen, in der Weimarer Zeit Demokrat gewesen zu sein und sogar mit dem Marxismus geliebäugelt zu haben. Zum zweiten Mal verkündete Brombacher seinen Austritt aus der Gruppe.³⁷⁹

Kleine, der selbst ihr Projekt als ‚Revolution‘ verstanden wissen wollte und seit Mitte September von dem Begriff Gebrauch machte, um ihr Handeln zu beschreiben, wiegelte in seiner Antwort an Brombacher ab. Das *Sendschreiben* müsse als „*Voraussetzung* [hervorgehoben im Original] zu dieser katholischen Revolution“³⁸⁰ verstanden werden. Der Inhalt der Denkschrift sei derart bahnbrechend, dass er auch dann für fundamentale Umwälzungen Sorge, wenn das *Sendschreiben* bei einem katholischen Verlag und mit bischöflichem Einverständnis erscheine. Zwar bestätigte Kleine mit seiner Reaktion auf Brombachers Vorwurf, die von ihnen thematisierte Notwendigkeit, die amtskirchliche Führung auszutauschen, verlagerte den entsprechenden Akt allerdings wieder ins Unbestimmte. Er versuchte Brombacher weis zu machen, dass sich die Revolution schon einstelle, wenn ihr Text nur veröffentlicht worden sei. Offensichtlich wollte Kleine Brombacher bei der Stange halten. Vor allem sollte das *Sendschreiben* schleunigst veröffentlicht werden. Mit der Unterstützung Ritters gelang ihm schließlich erneut, Brombacher zurück in ihre Gemeinschaft zu holen.³⁸¹

Wenngleich sich Kleine gegenüber Brombacher von dessen Kritik unbeeindruckt gab, sollte ihn dessen Urteil in den kommenden Wochen beschäftigen. Seine inneren

³⁷⁶ Brombacher an Kleine, 25. Oktober 1935, in: ebd.

³⁷⁷ Lortz an Kleine, 28. Oktober 1935, in: ebd.

³⁷⁸ Brombacher an Kleine, 30. Oktober 1935, in: ebd.

³⁷⁹ Ebd.

³⁸⁰ Ebd.

³⁸¹ Kleine an Brombacher, 1. November 1935, in: ebd; Ritter an Kleine, 3. November 1935, in: ebd.

Auseinandersetzungen äußerten sich erstens in seinen Bemühungen, Ritter davon zu überzeugen, dass alle Beteiligten als Herausgeber des *Sendschreibens* genannt werden, und zweitens in seinen Überlegungen, inwiefern ein mögliches Vorwort Galens taktisch klug sein könnte. Angestoßen wurde sein Ringen von Lortz, der ihm Mitte November von seinem gerade absolvierten Vorsprechen bei Galen berichtete. Der Bischof sei ihm aufgeschlossen begegnet, halte die Forderung der Autoren nach Gewissensforschung des Katholizismus für berechtigt und habe alles befürwortet, das helfe, die Konflikte zwischen Kirche und Staat beizulegen. Die Einwände, die er angebracht habe, habe Lortz ihm ausgeredet. Ein Plazet hätte der Bischof aber nicht geben können, weil er das Manuskript noch nicht gelesen habe; aber er hätte zugesichert, den Text wohlwollend zu lesen. Lortz zeigte sich gegenüber Kleine zuversichtlich, dass er Galen zusätzlich zu einem Vorwort bewegen könne und kündigte an, sofort nach dem sich nun abzeichnenden Einverständnis des Bischofs den Vertrag mit dem Aschendorff-Verlag abzuschließen. Darüber hinaus schlug er vor, alle Autoren auf dem Titelblatt zu nennen und bat Kleine, das Einverständnis aller Beteiligten für seinen Vorschlag zur Herausgeberschaft einzuholen.³⁸²

Trotz Lortz' ausdrücklicher Aufforderung gab Kleine dem Professor, erneut ohne sich bei Ritter und Brombacher rückzuversichern, freie Hand für die Verhandlungen mit dem Aschendorff-Verlag. Er fühlte sich von Lortz' Vorschlag bestärkt.³⁸³ Kleine unterließ es wahrscheinlich auch deshalb, das Einverständnis der anderen einzuholen, weil er in jedem Falle verhindern wollte, dass ihre Denkschrift anonym erschien. Er befürchtete nämlich, im Nachgang der Publikation der Kategorie „Dunkelmänner“³⁸⁴ zugeordnet zu werden. Mit dem Begriff ‚Dunkelmann‘ spielte er auf Rosenbergs Büchlein *An die Dunkelmänner unserer Zeit* (1935) an, in dem der Chefideologe Hitlers auf die theologische Kritik an seinem *Mythus des 20. Jahrhunderts* geantwortet hatte. Rosenbergs Angriff galt vor allem den anonym erschienenen *Studien zum Mythus des XX. Jahrhunderts*, die Kaplan Josef Teusch zusammen mit Bonner Theologen 1934 gearbeitet hatte und die die Unwissenschaftlichkeit von Rosenbergs Schrift und seiner Arbeitsweise aufzeigen sollten. Bischof von Galen hatte maßgeblich zur Verbreitung der Studie beigetragen.³⁸⁵ In seinem Gegenschlag behauptete Rosenberg, dass alle Autoren in enger Verbindung zur ehemaligen Zentrumspartei stünden. Außerdem bezeichnete er die beteiligten

³⁸² Ebd.

³⁸³ Kleine an Lortz, Nr. 1, 17. November 1935, in: ebd.

³⁸⁴ Ebd.

³⁸⁵ Blaschke: Die Kirchen und der Nationalsozialismus, S. 132-135; siehe auch: Wistrich: Wer war wer im Dritten Reich, S. 82f.

Theologen als Feiglinge; sie würden aus Angst vor den Folgen ihrer Äußerungen ihre Namen nicht nennen wollen.³⁸⁶

Kleine, für den die Anerkennung seiner Person als katholischer Nationalsozialist wie auch die potentielle Unterstützung ihres Projekts durch den Nationalsozialismus von zentraler Bedeutung war, befürchtete also, auf Parteiseite als feige betrachtet und mit dem ehemaligen Zentrum oder dem politischen Katholizismus generell in Verbindung gebracht zu werden.

Nicht nur in der Frage der Herausgeberschaft wollte Kleine ihren Ruf abgesichert wissen. Auch bei der Frage nach einem Vorwort des Münsteraner Bischofs pochte Kleine immer wieder auf die Notwendigkeit, die wahren Urheber des *Sendschreibens* unmissverständlich zu benennen. Es ging ihm dabei weniger darum, für ihr Werk einzustehen, sondern vielmehr, sich gegenüber dem ‚offiziellen Katholizismus‘ abzugrenzen. Noch am selben Tag, an dem er Lortz sein Einverständnis zum Abschluss der Publikation gegeben hatte, entwarf Kleine einen weiteren Brief. In diesem nicht abgeschickten Schreiben ruderte er zurück: Lortz solle auf keinen Fall auf weitere Änderungswünsche des Bischofs eingehen, und ein Vorwort Galens komme unter keinen Umständen in Frage. Dann nämlich würde das *Sendschreiben* den Eindruck vermitteln, als sei es von den deutschen Bischöfen in Auftrag gegeben worden. Um Missverständnisse im Keim zu ersticken, müsste die Entstehung ihrer Denkschrift minutiös dokumentiert werden. Für Kleine war die Positionierung ihrer Gruppe gegenüber den Bischöfen entscheidend. Nicht sie seien auf bischöfliche Unterstützung angewiesen, sondern die Oberhirten seien es, die ihrer Hilfe bedürften: „Es ist nicht so, dass wir einen Bischof *vor unseren Wagen spannen wollten* [hervorgehoben im Original], sondern so, dass wir ihm eine Chance geben, *seinen Wagen von uns aus dem Graben heraus ziehen zulassen* [sic!] [hervorgehoben im Original]“.³⁸⁷ Der Dienst, zu dem Galen aus Sicht Kleines verpflichtet war, lag darin, dafür Sorge zu tragen, dass die Verfasser nach der Veröffentlichung des *Sendschreibens* nicht aus den Reihen des ‚offiziellen Katholizismus‘ angegriffen würden. Kleine schloss mit der Erinnerung daran ab, dass sie mit dem *Sendschreiben* eine Revolution in Gang setzen würden. Galen müsse klar sein, dass er mit seinem Plazet und einem Vorwort Teil dieser Revolution sein werde. Dann aber winke ihm ewiger Ruhm:

„Das Sendschreiben will *Wendepunkt* [hervorgehoben im Original] bedeuten; wer das Vorwort dazu schreibt, muss sich dazu bekennen. Wenn dieser *Anfang* [hervorgehoben im Original] der ‚katholischer Revolution‘ den Segen eines Bischofs an der Spitze trägt, dann werden ihre Gefahren gebannt sein. Diesen Bischof wird die Kirche niemals vergessen.“³⁸⁸

³⁸⁶ Rosenberg: An die Dunkelmänner unserer Zeit, S. 3-7.

³⁸⁷ Kleine an Lortz, 17. November 1935, in: NL Kleine, JAM.

³⁸⁸ Ebd.

Auch an dieser zitierten Passage zeigt sich, dass Kleine die Kooperation mit Galen und dem Aschendorff-Verlag in sein Verständnis von Revolution integrierte. Er dachte sich die sich aus der Veröffentlichung des *Sendschreibens* ergebenden innerkirchlichen Umwälzungen, die das Absetzen der damaligen bischöflichen Amtsträger nicht ausschloss, immer noch mit ihrem Vorgehen kompatibel. Das bedeutet, dass seine Aussagen in Reaktion auf Brombachers Konfrontation nicht nur der Beruhigung Brombachers dienten, sondern dass er wirklich daran glaubte, dass die Veröffentlichung eines Textes, der für die Zustimmung eines Bischofs überarbeitet worden ist, als ‚Revolution‘ verstanden werden könne. Außerdem war Kleine davon überzeugt, dass alle, die in ihr Projekt involviert waren, auch Bischof Galen, sich unvergesslich machen würden. Offensichtlich trieb Lortz‘ Nachricht über das Treffen mit Galen und dessen Zusage einer wohlwollenden Lektüre Kleine zu gedanklichen Höhenflügen. Obwohl der Bischof das *Sendschreiben* noch gar nicht gelesen hatte, fühlte sich Kleine durch die neueste Information in seiner Sicht von sich und seinen Kollegen als Schlüsselfiguren für eine Annäherung zwischen Katholischer Kirche und Nationalsozialismus sowie einer Umgestaltung der Kirche in Deutschland bestätigt.

Sein Eindruck, dass Galen gegenüber ihrem Vorhaben aufgeschlossen war, sollte Kleine allerdings gleichzeitig belasten. Aus seinem Entwurf an Lortz geht nämlich auch hervor, dass er unbedingt den Eindruck verhindern wollte, dass sie mit dem *Sendschreiben* eine Auftragsarbeit für die Bischöfe anfertigten. Zwei Tage später sandte er ein Schreiben an seinen Freund Ritter, in dem er die gleichen Gedanken zum Ausdruck brachte. Auch Ritter gegenüber drängte Kleine auf größtmögliche Transparenz, um unmissverständlich deutlich zu machen, dass nicht sie in Abhängigkeit von den Bischöfen stünden, sondern die Bischöfe auf ihre Hilfe angewiesen seien. Außerdem erklärte er wieder, dass es unumgänglich sei, dass alle Beteiligten als Herausgeber des *Sendschreibens* aufträten. Wieder betonte er die vermeintlich exzeptionelle Bedeutung ihrer Denkschrift. Weitere zwei Tage danach fand Kleine auch einen Weg, Lortz seine Haltung zu erklären. In Bezug auf seinen emotionalen Ausdruck fiel der Brief deutlich gedämpfter aus, der Inhalt blieb allerdings derselbe.³⁸⁹

Die Aussicht, dass das *Sendschreiben* nun wirklich durch die Zusammenarbeit mit dem Münsteraner Bischof veröffentlicht werden könnte, bestätigte Kleine nicht nur in seinem Selbstbild, sondern verunsicherte ihn gleichzeitig. Seine Briefe an Ritter und Lortz zeigen, dass in ihm der Impuls ausgelöst wurde, sich von der kirchlichen Hierarchie abzugrenzen und die Eigenständigkeit der Gruppe sowie ihres Projekts herausstellen zu müssen. Eine detaillierte

³⁸⁹ Kleine an Lortz, 21. November 1935, in: ebd.

Dokumentation der Entstehung des *Sendschreibens* sollte diesem Zweck dienen. Kleines Drängen lag ein Schreckensszenario zugrunde, in dem sich die Bischöfe als Urheber des *Sendschreibens* ausweisen und aufgrund dessen in den Prozess der Annäherung zwischen Kirche und Staat einsteigen könnten. Kleine und seine Gleichgesinnten als führende Köpfe eines Einigungswegs und schließlich der Realisierung eines christlich-deutschen Reichs würden in dieser Konstellation nicht mehr gebraucht werden. Die Gefahr lag für Kleine darin, dass ihre vermeintlich außerordentliche Rolle innerhalb des Katholizismus aufgrund des zu großen Konsenses mit den deutschen Bischöfen nicht mehr erkennbar sein könnte. Das, was sich also in Kleines Schreckensszenario widerspiegelte, entsprach einer Identitätsbedrohung durch Entindividualisierung.

Befeuert wurde dieser innere Streit von zwei Seiten: Zum einen steuerte Lortz in Richtung Vorwort des Bischofs. Für Kleine lag darin die Gefahr, dass ihre vermeintlich außerordentliche Position innerhalb des Katholizismus durch bischöfliche Dominanz untergraben werden würde. Zweitens konfrontierte Brombacher ihn mit der Diskrepanz zwischen seinem Ideal einer Revolution, ihrem ursprünglich revolutionären Plan und der Umsetzung ihres Projekts. Damit stellte auch er Kleines Selbstverständnis einer exzeptionellen Stellung infrage. Kleine suchte diesen Konflikt aufzulösen, indem er das *Sendschreiben* als derart bahnbrechend auswies, dass die Umstände seiner Publikation von sekundärem Interesse seien.

1.6.6) Radikalisierung und Integration Galens in die Umsturzpläne

Das Warten auf Galens Urteil fiel Kleine schwer. Eine Woche nach dem Treffen zwischen Lortz und dem Bischof wandte sich Kleine ungeduldig an Ritter und erklärte, dass eine Absage Galens deutlich mache, dass die Bischöfe ihre Position gegenüber dem Nationalsozialismus niemals ändern würden. Es würde sich auch herausstellen, dass ihr so verstandenes großzügiges Entgegenkommen gegenüber den Bischöfen ins Nichts laufe. Das einzig wirksame Vorgehen laute dann ‚Kampf‘³⁹⁰:

„Doch, lieber Herr Ritter, nicht um Jeremiaden anzustimmen, schrieb ich wieder, sondern um uns gegenseitig in unserem eisernen Wollen zu bestärken. Die Zeiten, in denen ich mir manchmal sagte, vielleicht bist Du auf dem Holzwege und die 99% der anderen auf dem rechten Wege, sind glücklich überstanden. Es verblieb nur eine unendliche Traurigkeit, dass es nicht so wirklich ist, dass nur ein par [sic!] sich irren. Ich wäre wirklich überglücklich gewesen, wenn ich den Irrtum *meinerseits* [hervorgehoben im Original] hätte einsehen können. Wir ziehen jetzt aus diesem Erlebnis die Folgerungen. Mag Lortz [sic!] gewaltiger Versuch gelingen; dann ist die erste Bresche geschlagen. Gelingt er nicht, so ist uns die Pflicht, Bresche zu schlagen, erst recht nicht abgenommen; [...] Dann

³⁹⁰ Kleine an Ritter, 24. November 1935, in: ebd.

müssen eben Rücksichten, die wir immer noch nahmen, *fallen* [hervorgehoben im Original]. Dann erst eigentlich beginnt der *Kampf* [hervorgehoben im Original].³⁹¹

Wieder führte Kleine nicht aus, was er unter einem Kampf verstand. Dass er in diesem Brief allerdings wirklich an die Anwendung von Gewalt gedacht haben könnte, wird im Folgenden zu zeigen sein.

Erneut stimmte Kleine seinen Freund Ritter auf eine konfrontative Auseinandersetzung ein. Als Gegner betrachtete er die kirchlichen Akteure, die ihrer kleinen Gemeinschaft entgegenstanden. Aus seinen Ausführungen lässt sich ablesen, dass Kleine zu gewissen Zeiten in Bezug auf seine kirchen- und gesellschaftspolitischen Visionen verunsichert war, weil er Ablehnung erlebt hatte. Ende November 1935 ließ er diese Selbstzweifel nicht mehr zu. Die konfrontativen Signale aus seinem katholischen Umfeld, die offensichtlich nicht unbemerkt an ihm vorbeigezogen waren, wurden nun von Kleine als irrelevant für sein zukünftiges Handeln bewertet. Diese Art, mit der Verunsicherung umzugehen, die sein soziales Umfeld in Reaktion auf seine Überzeugungen in ihm auslöste, erinnert an Kleines Entschluss, Priester zu werden. Als junger Student lähmte ihn die wahrgenommene Diskrepanz zwischen seinem Selbstbild als weltanschaulicher Führer und den Gehorsamserwartungen von der Katholischen Kirche. Die Selbstzweifel, die auf seiner zeitweise bestehenden Unfähigkeit beruhten, sich zwischen seiner vermeintlichen Sendung für die Welt und der Priesterrolle zu entscheiden, quälten ihn und führten dazu, dass er sich ‚unmännlich‘ fühlte. Sein Rollen- und Identitätskonflikt wurde durch die Entscheidung beendet, Priester zu werden und die Zweifel entschieden hinter sich zu lassen. Genauso entschlossen begegnete er nun den Selbstzweifeln, die aus der Diskrepanz seiner Haltung zum Nationalsozialismus und der der meisten anderen Katholik:innen resultierten. Bei seinem Aufruf zum ‚Kampf‘ ging es Kleine also nicht nur darum, die Visionen der Gruppe zur Umgestaltung der Katholischen Kirche durchzusetzen, sondern auch sich in seinem Selbstbild zu bestärken und sich ‚männlich‘ zu fühlen.

Eine Woche darauf – Lortz konnte immer noch nichts von Galen berichten – eröffnete er auch Lortz seine Gedanken und Gefühle. Er erklärte ihm, dass ihm täglich, ja stündlich das Bewusstsein für die ungeheure Verantwortung für den Katholizismus in Deutschland im Nacken sitze. Auch in diesem Brief kündigte er an, im äußersten Falle kämpfen zu müssen. Gleichzeitig gestand er seinem Gleichgesinnten, dass ihm der Schritt hin zu einer eskalierenden Auseinandersetzung schwerfalle, seine vermeintlich beispiellose Verpflichtung ihm aber keine Wahl lasse:

„Sollte dein tapferer Einsatz umsonst bleiben, dann wird wohl nichts anderes übrig bleiben, als rücksichtslos zu *kämpfen!* [hervorgehoben im Original] Ich habe immer noch gehofft, dass mir *dieses* [hervorgehoben im Original] schwerste Kreuz erspart bliebe; aber

³⁹¹ Ebd.

kneifen [hervorgehoben im Original] werde ich auch dieses Mal nicht. Ich könnte nicht ruhig sterben, wenn ich mich vor dieser Verantwortung drücken würde.“³⁹²

Den erneut geäußerten Eindruck von der Unausweichlichkeit eines Kampfes sollte Kleine ein drittes Mal wiederholen. Einen Tag nach diesem Brief nämlich erreichte ihn die Nachricht von Lortz über ein Telefonat mit dem Münsteraner Bischof. Galen habe sich für den Aufschub seines Urteils entschuldigt, er hätte aufgrund anderer Verpflichtungen den Text nur einmal durchlesen können. In den kommenden Tagen wolle er ihn noch einmal durcharbeiten. „Sein vorläufiger Eindruck“, so schließt Lortz seine Information, „scheine aber eine Veröffentlichung heute nicht zu empfehlen.“³⁹³

Für Kleine war klar, dass jetzt das eintreten müsse, was er in seinen Briefen an Ritter und Lortz bereits angekündigt hatte. Sie hätten trotz besseren Wissens der Hierarchie den besten Weg zur Reform geebnet. Er sei blauäugig und „inkonsequent“³⁹⁴ gewesen, zu glauben, dass ihre Vorarbeit von den Bischöfen angenommen werden würde. Wieder kündigte er an, kämpfen zu wollen und wieder diene Hitler mit seiner Bewegung als Ideal dieses Kampfes:

„Es verbleibt mir jetzt nur noch der rücksichtsloseste Kampf in Analogie zum Kampfe unseres Führers im Bereiche unseres Volkes. Eine ähnliche Kampfbewegung muss jetzt im deutschen Katholizismus herausgeführt werden. Auch hier gilt jetzt nur mehr das einzige Ziel, das ‚System‘ über den Haufen zu werfen.“³⁹⁵

Wie schon in seinem Brief an Ritter ist in den beiden Nachrichten an Lortz dokumentiert, wie eng Kleines Bereitschaft, für seine Überzeugung einzutreten, mit seinem spezifischen Selbstbild verknüpft war. Die ausbleibende Reaktion Galens bzw. sein Abstandnehmen vom *Sendschreiben* bedrohte Kleine offensichtlich in seiner Identität (spezifisch substantielle Identitätsbedrohung). Der angekündigte Kampf galt also auch der Behauptung der Identität und seines Rollenideals. Flankiert wurden seine Äußerungen vermehrt von emotionalen Ausbrüchen, die aus der Enttäuschung darüber resultierten, dass ihre Pläne zur kirchenpolitischen Umwälzung auf große Widerstände stießen. Seine Vorstöße zur Wahrung seines Selbstbilds waren mit wachsender Intensität auch affektiv motiviert (Emotional man).

Was aber verstand Kleine im November unter ‚Kampf‘? Wahrscheinlich hatte er bei seinen Briefen den Kontakt mit dem ehemaligen Wehrmachtssoldaten, Katholiken und NSDAP-Mitglied, Alfred Hanten,³⁹⁶ im Sinn. Ritter lernte Hanten 1935 über den Benediktinerabt Michael

³⁹² Kleine an Lortz, 1. Dezember 1935, in: ebd.

³⁹³ Lortz an Kleine, 2. Dezember 1935, in: ebd.

³⁹⁴ Entwurf Kleine an Lortz, 3. Dezember 1935, in: ebd.

³⁹⁵ Ebd.

³⁹⁶ Alfred Hanten wurde am 10. September 1905 in Düsseldorf als Sohn eines Fabrikanten geboren. Nachdem er 1924 das Abitur absolvierte, studierte er Theologie, später auch Psychologie, Philosophie und Pädagogik in Bonn und Freiburg und promovierte 1933 in Experimentalpsychologie. 1936 meldete er sich freiwillig zum Dienst in

von Witowski³⁹⁷ kennen.³⁹⁸ Ab Anfang November standen auch Kleine und der Abt miteinander in Kontakt.³⁹⁹ Ob Ritter die Verbindung zu Hanten herstellte, oder ob dies Witowski übernahm, ist aus den Quellen nicht zu erschließen.

Ritter, Kleine und Witowski planten ein Treffen von gleichgesinnten Theologen und Laien zum Zusammenschluss in einer Bewegung. Am 27. und 28. Dezember wollte man in Köln zusammenkommen und die Gruppierung gründen.⁴⁰⁰ Hanten sollte eine entscheidende Rolle für die neue Bewegung spielen. Er verfolgte den Plan, eine paramilitärische Einheit aus jungen Katholiken zusammenzustellen.⁴⁰¹ Aus einem Bericht von Kleine an Lortz geht hervor, dass jener sich nach dem Besuch von Hanten und Witowski Mitte Dezember in Duderstadt aus dem Kontakt mit Hanten versprach, in der Realisierung ihres Projekts zur Neuformierung der Kirche entschieden voranzukommen, endlich in seiner Jahrzehnte lang proklamierten Führungsposition anerkannt zu werden und gleichzeitig am Puls der Zeit zu sein:

„In den letzten 3 Tagen hatte ich mit Abt Michael von Witowski und Dr. Hanten hier bei mir eine sehr wertvolle, wichtige Konferenz. [...] Herr Dr. Hanten, der Hauptvertreter einer jungen Kampfgruppe, kam direkt mit dem Auto von Berlin. Sowohl dort wie auch an verschiedenen anderen Stätten des Reiches entstehen bereits solche Gruppen; [...] Erreicht aber habe ich, dass sie unseren Kreis in einer innerlichen *Führung anerkennen!* [hervorgehoben im Original] Sie sind fest entschlossen, kämpferisch vorzugehen. [...] Mit massgeblichen Stellen in Berlin besteht bestes Einverständnis und zwar in einem

der Wehrmacht, trat im Mai 1937 der NSDAP bei und diente als Heerespsychologe. Ab 1939 wurde er zum Regierungsrat ernannt und war als Experte für ‚Menschenkunde und -führung‘ tätig. 1942 wurde er im Rasse- und Siedlungshauptamt der SS angestellt bis er zwei Jahre später von seiner Tätigkeit als Fachführer seines Amtes enthoben wurde. (Harten: Weltanschauliche Schulung.)

³⁹⁷ von Witowski, Karl Otto (Abt Michael) wurde am 17. September 1885 in Berlin geboren, am 1. Februar 1945 starb er in Paradies. 1920 trat er in die Benediktinerabtei in Münster ein. Sein Gesuch, in die Beuroner Benediktinerabtei aufgenommen zu werden scheiterte, weil er zu diesem Zeitpunkt kein Abitur hatte. Nach seiner Profess (15. März 1921) studierte er Theologie an der Ordenshochschule in Beuron, ab 1924 in Sant’ Anselmo in Rom. Am 15. August 1925, mit fast 40 Jahren, wurde er in Berlin-Lichtenfelde zum Priester geweiht, anschließend (19. September 1929) wurde er zum Abtkoadjutor des Benediktinerkonvents in Weingarten mit dem Recht der Abtsnachfolge, ernannt. Einen Monat später (20. Oktober 1929) fand seine Abtsweihe statt. In dieser Zeit wurde von dem Beuroner Erzabt die Idee der Gründung eines Benediktinerklosters in Berlin an ihn herangetragen. Den Gedanken, einen eigenen benediktinischen Konvent im Diasporagebiet zu gründen, verfolgte er von da an Zeit seines Lebens. Seine zahlreichen Pläne für dieses Projekt scheiterten jedoch immer wieder, da seine progressiven Ziele, wie bspw. die Einbeziehung der Laien in die Liturgie, von den meisten seiner Ordensbrüder abgelehnt wurden. Vier Jahre darauf ließ sich Abt Michael nach Auseinandersetzungen um seine Pläne einer Klostergründung vom Weingartener Konvent beurlauben; am 21. September 1933 stimmte Rom seiner Resignation zu. Nach Aufenthalten in Konventen in Neuburg und Hanau startete er den Versuch, ein eigenes, privates Kloster in Berlin zu gründen. Womöglich stand er für diesen Plan mit Emil Ritter in Kontakt; die beiden planten, wie im Folgenden zu zeigen ist, einen Orden zu gründen. 1938 wurde er in das Bistum Berlin inkardiniert und arbeitete dort als Hausgeistlicher im Immaculatahaus in Strausberg. Drei Jahre später (1941) siedelte Witowski mit seiner in der Mitte der 1930er Jahre gegründete Laienschwesternschaft in ein säkularisiertes Zisterzienserkloster um, seine Gemeinde erhielt keine kirchliche Anerkennung. Dort wurde er fünf Jahre später von Soldaten der Roten Armee erschlagen, als er – so wird überliefert – Frauen seiner Gemeinschaft vor der Vergewaltigung durch die Soldaten zu schützen suchte; siehe: Hirschfeld: Abt Michael (Karl Otto) von Witowski, S. 1502-1505; Hirschfeld, Witowski, Michael (Karl Otto), in: BBKL.

³⁹⁸ Ritter an Kleine, 23. Dezember 1935, in: NL Kleine, JAM.

³⁹⁹ Witowski an Kleine, 6. November 1935, in: ebd.

⁴⁰⁰ Ebd.

⁴⁰¹ Kleine an Ritter, 22., 24. Dezember 1935, in: NL Kleine, JAM.

Sinne, der uns nur erfreuen kann: es müsse dieses Neue ganz aus dem Katholizismus selbst kommen und engsten Anschluss an tüchtige Theologen haben; sonst sei nichts zu machen.“⁴⁰²

Im November 1935 wurde Kleine also wirklich in kirchenpolitischer Hinsicht aktiv. Nun plante er, in Kontrast zu all den unterlassenen Umsetzungen seiner wortgewaltigen Ankündigungen gegenüber Ritter, Lortz und Brombacher, tatsächlich einen kirchlichen Umsturz. Für diesen Umsturz nahm er offensichtlich auch die Anwendung physischer Gewalt in Kauf. Es darf also gefolgert werden, dass sich Kleine im Spätherbst 1935 radikalisierte. Darüber hinaus dokumentiert der zitierte Ausschnitt aus seinem Brief an Lortz, dass seine Radikalisierung fundamental mit seinem Selbstbild als Führungspersönlichkeit einerseits und mit der ausbleibenden Bestätigung durch Galen andererseits zusammenhing.

Die Abhängigkeit seiner Stimmung von den jeweiligen Reaktionen kirchlicher Würdenträger wie auch der Radikalität bzw. Konformität gegenüber der Katholischen Kirche zeigt sich nicht zuletzt an Kleines Reaktion auf den Brief, den Lortz Mitte Dezember geschrieben hatte: In Kleines Vorbereitungen für das Treffen in Köln platzte die Kunde von Lortz, dass Bischof Galen eine Entscheidung getroffen habe. Lortz erklärte, dass Galen einige Ausführungen als überspitzt bewerte, dass diese allerdings nicht so schwer ins Gewicht fielen, dass der Text nicht veröffentlicht werden könne. Er sei bereit, ihrer Schrift sein Placet zu geben, falls einige Erweiterungen im Vorwort eingefügt würden und kein Kleriker als Herausgeber auftrete. Ein selbst verfasstes Vorwort kam für den Bischof nicht in Frage.⁴⁰³

Kleine gab Lortz ohne einen Hauch von Widerstand sein Einverständnis, Galens Bedingungen zu erfüllen und die Veröffentlichung abzuschließen.⁴⁰⁴ Damit ließ er, obwohl er seine Inkonsistenz zwei Wochen zuvor noch bitter bereut hatte, seine Haltung zur Herausgeberschaft wie auch zu möglichen Überarbeitungswünschen Galens fallen.⁴⁰⁵ Außerdem interessierten ihn ihr Vorhaben im Zusammenhang mit dem paramilitärischen Korps offensichtlich auch nicht mehr. Wie erklärt sich dieser plötzliche Stimmungswechsel?

Durch die Zusage von Galen sah sich Kleine in seinem Selbst- und Rollenkonzept endlich bestätigt:

„*Männer* [hervorgehoben im Original] machen die Geschichte, vor allem dann, wenn mehrere auf Gedeih und Verderb zusammenstehen. Man liest in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts von ‚Kreisen‘, die massgeblich geworden seien. Lieber Professor, es hilft nichts, auch wenn es unserer angeborenen, allzu grossen Bescheidenheit [...] widerspricht, *wir* [hervorgehoben im Original] stellen für das 20. Jahrhundert einen Kreis dar, dem eine besondere, ganz schwerwiegende Aufgabe zugewiesen ist. [...] Wir *haben*

⁴⁰² Kleine an Lortz, 21. Dezember 1935, in: ebd.

⁴⁰³ Lortz an Kleine, 14. Dezember 1935, in: ebd.

⁴⁰⁴ Kleine an Lortz, 16. Dezember 1935, in: ebd.

⁴⁰⁵ Ebd.

[hervorgehoben im Original] diese merkwürdige, absonderliche Aufgabe, und *wir* [hervorgehoben im Original] können anscheinend unser Seelenheil nicht wirken, ohne ihr nachzukommen.“⁴⁰⁶

In dieser euphorischen Stellungnahme gegenüber Lortz finden sich alle Faktoren, die Kleines Selbstbild seit seiner Zeit als Student beeinflussten. Er sah nun die Zeit gekommen, in der er sich in eine Reihe mit den wichtigsten Persönlichkeiten der Kirchengeschichte stellen könne. Darüber hinaus liegt in der Passiv-Formulierung „zugewiesen ist“ Kleines Überzeugung, dass er von Gott beauftragt worden sei. Schließlich konnte er sich nun, da er die Kirche vermeintlich prominent umgestalten würde, als ‚männlich‘ verstehen. Sein überzogenes Selbstbild erreichte im Dezember darüber hinaus beinahe groteske Ausmaße. So war er der festen Überzeugung, dass selbst Hitler sehlichst auf das Entgegenkommen der Katholischen Kirche warte. Lortz gegenüber schlug er vor, dass sie dem Reichskanzler das *Sendschreiben* doch als Weihnachtsgeschenk übergeben könnten.⁴⁰⁷

Wieder also folgte auf eine Nachricht von Lortz über die potentielle Veröffentlichung des *Sendschreibens* ein überbordender Ausbruch an Freude und Hoffnung. Kleine störte sich nicht daran, dass Galen mit den Bedingungen, die er bezüglich seines Plazets und der Publikation stellte, die Autoren dazu nötigte, sich der bischöflichen Gehorsamserwartung zu beugen und eben nicht als exzeptionelle Führer zu handeln. Er interpretierte Galens Reaktion als Beweis für dessen Erkenntnis der kirchenpolitischen Lage und daher als Übereinstimmung mit ihrer gesellschafts- und kirchenpolitischen Diagnose. Galens Zustimmung zur Veröffentlichung des *Sendschreibens* bewertete er ferner als verantwortungsbewusste Ausführung seines Bischofamttes. Auch das so interpretierte Handeln des Bischofs qualifizierte er als ‚männlich‘, brachte das Konzept von Männlichkeit also wie schon als Student in Verbindung mit dem konsequenten Einstehen für das vermeintlich Notwendige. Vor dem Hintergrund dieser spekulativen Deutungen über Galens Motivation, sein Einverständnis zu geben, war Kleine bereit, sich den Forderungen des Bischofs zu beugen. Seine Euphorie fand schließlich Ausdruck in ‚Liebesschwüren‘ gegenüber Galen, den er einen Monat zuvor noch gewaltsam zu stürzen plante:

„Ich habe von diesem heutigen Erlebnis ab eine aufrichtige Ehrfurcht und eine innige Liebe zu diesem Bischof, der nun *seinerseits* [hervorgehoben im Original] ob der besonderen Verantwortung seines Amtes die Konsequenzen zog und unser Ringen segnete. Ich weiss seine Gradheit und Mannesmut, seine tiefinnerliche Liebe zu Kirche und Vaterland hoch zu verehren und bin übergücklich, dass mit ihm die düstere Diagnose meines letzten Briefes an Dich verlassen werden kann. Selbstverständlich erfülle ich gern, was im Wunsche dieses Mannes liegt.“⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ Ebd.

⁴⁰⁷ Ebd.

⁴⁰⁸ Ebd.

Trotz des Umstands, dass sich seine Visionen nun zu erfüllen schienen und er sich in seinem Selbst- und Priesterbild anerkannt fühlte, rückte Kleine nicht mehr von seinen radikalen Plänen ab. Im Zuge seiner Vorbereitungen für das Treffen Ende des Jahres in Köln besprach Kleine nämlich in einem Brief an Lortz unter anderem, wann Galen von ihrem umstürzlerischen Vorhaben unterrichtet werden solle. Wie selbstverständlich setzte er das Interesse des Bischofs voraus:

„Ihm [Galen, A.N.] selbst würdest Du vielleicht vorher nichts sagen; oder wenn Du doch ihn orientieren möchtest, [...] so könntest Du vielleicht sagen: sein Mitgehen in unserem Kreis erweise sich gerade in diesem Augenblick schon als grosser Segen, da wir jetzt die schon einsetzende stürmische Entwicklung umso eher in der Hand behalten können.“⁴⁰⁹

Galen war für ihn also, wenn auch ein bedeutender, so allerdings nur noch ein Komplize in ihrem Vorhaben. Das Role making, das Kleine Ende des Jahres 1935 vollzog, validierte nach wie vor sein Selbst- und Sendungsbewusstsein, wie er es schon in den 1910ern formulierte. Anders als in *Erlösung!* aber betrachtete er sein Handeln nicht mehr als Dienst für die deutschen Bischöfe, sondern als Zusammenarbeit mit einem oder möglicherweise mehreren Bischöfen, die ihre Sicht auf die Kirchenpolitik in Deutschland teilten und ihn und seine Gleichgesinnten ihn ihrer angeblichen Führerschaft anerkannten.

Entsprach dieser Entwurf aber noch einem Role making? Dagegen spricht, dass sich der Priester mit seiner neuen Positionierung von den Handlungserwartungen der katholischen Autorität verabschiedete, im Grunde also aus seiner Rolle als katholischer Priester ausstieg. Er selbst allerdings wird diese Entwicklung anders bewertet haben, denn sein Bild von sich als führende Kompetenz für den deutschen Katholizismus war fundamental mit seinem katholischen Priestersein verknüpft. Seinem Verständnis nach handelte er redlicher und ‚katholischer‘ als all diejenigen Kleriker, die der kirchlichen Führung treu ergeben waren. ‚Katholisch sein‘ und ‚katholisch handeln‘ bedeutete für ihn zuvorderst, aus dem Glauben heraus im eigenen Volk zu wirken und den gesellschaftlichen Auftrag zur Schaffung eines christlichen Reiches zu erfüllen. Der Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität hatte keine Priorität. Diese Gewichtung wurde nicht zuletzt durch seine Diagnose von einer maroden, machthungrigen Kirche legitimiert, die die Aufforderung Gottes zur Reform und Annäherung an den Nationalsozialismus nicht erkannt habe. Sich selbst hingegen sah er von Gott dazu beauftragt, für eine zukunftsfähige Katholische Kirche im nationalsozialistischen Deutschland zu kämpfen. Seine Verweigerung gegenüber den Handlungserwartungen der katholischen Autorität wurde durch die Infragestellung ihrer Legitimität in eine Rollendistanz überführt. Der Rollenaustritt war damit theoretisch abgedeckt.

⁴⁰⁹ Kleine an Lortz, 21. Dezember 1935, in: ebd.

Allerdings ließ Kleine seinen Ideen ab November auch Taten folgen. Der Plan zur Gründung einer Gruppe radikaler Gleichgesinnter in Köln und die Angliederung einer paramilitärischen Einheit sollte den innerkatholischen Umsturz vorantreiben. Hätte er diesen Plan umsetzen können, hätten sich spätestens hier seine Differenzierungen als Spitzfindigkeiten ohne realpolitische Grundlage oder Rückbindung an das Selbstverständnis der Institution Kirche herausgestellt. Kleine wäre dann de facto kein Mitglied der Katholischen Kirche mehr gewesen, sondern Teil einer schismatischen Nationalkirche.

So lässt sich resümieren, dass Kleine im Laufe des Jahres 1935 seine Rolle als Priester neu ausgestaltete. Allerdings stand dieses Role making und die Prämissen, auf denen es aufgebaut wurde, auf noch dünnerem Fundament als zuvor: Eine erneut formulierte Handlungserwartung eines Kirchenoberen hätte in ihm einen weiteren Rollen- und Identitätskonflikt geschürt – und dies alleine dadurch, dass dieser aufgrund seiner tatsächlichen Autorität dem Priester die Hin-fälligkeit seines Konstrukts vor Augen geführt hätte.

Aus dieser Perspektive erscheint Kleines Radikalisierung beinahe alternativlos. Die Fusion einer sozialen Rolle mit der eigenen Identität birgt in sich bereits hohes Konfliktpotential, weil ein fundamental am Sozialen ausgerichteter Faktor auf eine höchst individuelle und damit zumindest teilweise anti-soziale Größe stößt. Kleines Selbstkonzept der Führerschaft und des Auserwähltseins konnte nicht antisozialer sein, während die Rolle als Priester von ihren Trägern abverlangte, sich in die breite Masse der katholischen Amtsträger einzuordnen und ihrer universellen Führung zu gehorchen. Das eigene Selbstbild zu überdenken, verwarf Richard Kleine schnell, er verurteilte sich für seine Unentschlossenheit, fühlte sich ‚weiblich‘. Mit seiner Priesterweihe sollten und mussten seine Selbstzweifel beendet sein. Das, was ihm zur Lösung seines Rollen-Konfliktes blieb, war die Ausgestaltung seiner Rolle. Immer wieder stieß er allerdings auf den Gehorsamsanspruch der Kirche, der seinem Selbstbild zuwiderlief. Rollendistanz und schließlich -ausstieg waren die einzigen Antworten. Fraglich ist, ob Kleine – hätte seine Aufmerksamkeit nicht derart auf der Katholischen Kirche gelegen – als nationalsozialistischer Funktionsträger nicht irgendwann auch einen Rollenkonflikt erlebt hätte. Denn auch hier wäre sein Selbst- und Sendungsbewusstsein auf eine Institution gestoßen, die streng hierarchisch organisiert war, universellen Geltungsanspruch besaß und den Großteil der Deutschen als Befehlsempfänger:innen verstand.

1.7) Das *Sendschreiben* als Spiegel der Rollenkonflikte

1.7.1) Vorwort: Das Einzig, worauf es ankommt

Wie bereits gezeigt wurde, war Kleines Handeln im Frühjahr 1935 maßgeblich durch identitätsbehauptende Motive angetrieben, die nicht nur Ausdruck in der Gründung der *Sendschreiben*-Gruppe fanden, sondern auch in der Selbststilisierung als gottgewählter Anführer der geplanten Neuordnung. Dass diese Handlungsentscheidung den Rollen- und Identitätskonflikt nicht beendete, zeigt sein innerer Kampf, der durch die Option zur Zusammenarbeit mit Bischof Galen und dem Aschendorff-Verlag ausgelöst wurde. Kleine handelte in dieser Zeit permanent mit sich aus, inwiefern das *Sendschreiben*-Projekt an Galen orientiert sein und sich im Dienst der Bischöfe vollziehen oder aber sich dem rücksichtslosen Kampf für ihre Visionen verschreiben solle. Im Vorwort des *Sendschreibens* findet sich dieser innere Kampf nicht in der skizzierten Schärfe wieder – geht es doch primär darum, den Inhalt des Sammelwerks vorzustellen –, wohl aber dokumentieren drei Passagen selbstwertdienliche Motive. Kleines Suche nach einem Weg zwischen Rollenkonformität und Selbstbild ist bereits zu Beginn des Vorworts zu erkennen. Hier nahm er Bezug zu der Beobachtung, dass zahlreiche Katholiken unschlüssig und orientierungslos seien. Zur Begründung seiner Behauptung bediente er sich der ihm geläufigen Technik, der Diffamierung der Kirchenleitung und ihrer Verhaftung in überholten Strukturen. Er erklärte, dass sie immer noch keine klare Stellung zugunsten der nationalsozialistischen Regierung einnehme, sodass die Katholiken, die aus ihrer Überzeugung heraus dem Nationalsozialismus dienstbar sein wollten und diejenigen, die ihm aus beruflichen Gründen dienstbar sein müssten, permanent mit sich widersprechenden Handlungsanweisungen umzugehen hätten. Nicht nur dieser Umstand verursache großes Leid, sondern schüre auch Angst davor, dass die Katholische Kirche aufgrund ihrer Abwehrhaltung mehr und mehr an Bedeutung für die Deutschen verliere.⁴¹⁰ Eine reservierte bis ablehnende Haltung der Katholischen Kirche gegenüber dem Staat sei ihr, so der Autor, bereits seit der Reformation eigen und habe sich im 19. Jahrhundert zunehmend weiterentwickelt. Diese sei für sie mittlerweile so natürlich, dass sie nicht mehr in der Lage sei, Selbstreflexion zu betreiben und ihr Handeln auf ihren Bezug zur Wahrheit hin zu überprüfen.⁴¹¹ Handeln im Dienst der Wahrheit setzte der Autor mit der Erfüllung des Auftrags Christi gleich. Zu dieser Erfüllung gehörten nach Kleine drei vermeintlich schicksalsbedingende Handlungsschritte: erstens die Entscheidung der Kirche gegen ihre bisherige Kampf- und Abwehrhaltung, zweitens die Bereitschaft, den sich seit der Regierungsübernahme der Nationalsozialisten ereignenden Umbruch wirklich durchdringen zu wollen und drittens

⁴¹⁰ *Sendschreiben*, S. 10.

⁴¹¹ Ebd., S. 10f.

sich für Volk und Nation ohne Kompromisse zu engagieren.⁴¹² Er betonte, dass gerade dieser Einsatz über die Zukunft der Kirche im nationalsozialistischen Staat entscheide. Dies führte er einmal im Hinblick auf die machtpolitische Stellung der Kirche aus, indem er die Mitarbeit an der Konsolidierung des Staats als notwendig auswies, sich gegen die nichtchristliche religiöse Konkurrenz durchzusetzen: Man beweise so, dass Katholiken genauso ‚vollwertige Volksmitglieder‘ sein könnten. Zweitens deutete er den Dienst am NS-Staat theologisch als Akt, in dem Zeugnis für den christlichen Glauben abgelegt werde.

Als Ziel kirchlichen Handelns bestimmte er die Formierung von zu gleichen Teilen katholischen wie deutschen Menschen, was nur dann erreicht werden könne, wenn die deutschen Katholiken mit ihrem Volk zusammenwüchsen und wenn die Kirche nicht mehr als Festung gegen den Staat, sondern als Gemeinschaft verstanden werde:

„[A]ller Mißgunst überlegen ist jedoch die Verwirklichung des ‚katholischen Deutschen‘. Eine Aufgabe, die wir um so eher bewältigen können, je inniger wir in die Bluts- und Schicksalsgemeinschaft unseres Volkes hineinwachsen und je höher wir über das corpus catholicorum, die politisch gesicherte Konfession, die Heilskraft des corpus Christi mysticum stellen.“⁴¹³

Kleine präsentierte hier ein Konzept ‚katholischen‘ Handelns und Selbstverständnisses, das seines Erachtens für das deutsche Volk der Zukunft notwendig war. Dies dokumentiert auf der ersten Ebene eine Fusionsleistung des Autors, durch die zwei für ihn zentrale Weltanschauungen miteinander verbunden wurden. Auf der zweiten Ebene präsentierte er sich seiner Leser:innenschaft als weltanschaulich-gesellschaftliche Orientierungsfigur.

Die Suche nach Verifikation seines Rollen- und Selbstbilds als Führungsfigur für die deutschen Katholik:innen findet sich nicht nur in dieser, sondern auch in der darauf folgenden Passage. Kleine grenzte den in diesem Text gewählten Zugang zur Kirche nämlich von einem konsensorientierten ab. Ihre Denkschrift wolle vielmehr die Katholiken in Deutschland und die Kirchenoberen aufwecken und zum Bekenntnis zum NS-Staat auffordern.⁴¹⁴

Der Autor stellte abschließend in Aussicht, dass das Christentum durchaus wieder eine Blütezeit erleben könne. Ob sich ein solcher Zustand einstelle, sei abhängig davon, inwieweit die göttliche Gnade im Christentum wirken könne. Als Voraussetzung dafür benannte er zwei Faktoren: Das Etablieren der alten christlichen Tradition der Selbstreflexion und das Abwenden vom oberflächlichen, rein zweckorientierten Handeln zugunsten einer Neuausrichtung an

⁴¹² Ebd., S. 11.

⁴¹³ Ebd., S. 12.

⁴¹⁴ Ebd., S. 13.

‚organisch-völkischen‘ Werten. Das Christentum verfüge so wieder über eine wirkliche Substanz, in der die Gnade wirken könne.⁴¹⁵

1.7.2) Kapitel 1: Deutsche Zeitenwende

In diesem Kapitel spiegelt sich Kleines Auseinandersetzung mit den Handlungsanforderungen, die er an sich selbst stellte und denjenigen, die er an sich als Priester gerichtet wahrnahm, in drei Aspekten wider: Erstens in der Abgrenzung vom ‚offiziellen Katholizismus‘, zweitens in der Legitimierung der nationalsozialistischen Regierung und drittens in der Selbststilisierung als Leitfigur ‚katholisch‘-nationalsozialistischen Handelns. In seiner Argumentation sprang er immer wieder von einem zum anderen Themenfeld, warf also eher Schlaglichter auf die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche als einen durchstrukturierten Themenkomplex zu entfalten. Die hier zu unternehmende Vorstellung und Analyse seiner Gedanken folgt dennoch der Textchronologie, weshalb zunächst größere Textpassagen wiedergegeben und erst danach gedeutet werden.

Kleine eröffnete sein Kapitel, indem er seiner Leser:innenschaft die vermeintlich korrekte Perspektive auf die nationalsozialistische Regierungsübernahme wie auch die daran anschließenden politischen und gesellschaftlichen Veränderungen präsentierte. Er erklärte, dass sich mit der Herrschaft des Nationalsozialismus in Deutschland eine ‚Zeitenwende‘ vollzogen habe, die in ein ‚neues Zeitalter‘⁴¹⁶ münde. Dieser Umschwung bedeute eine Wesensänderung, die sich aus der Anlage oder der Beschaffenheit des deutschen Volks heraus quasi-organisch vollzieht. Als entscheidenden Impulsgeber für diese Veränderungen identifizierte er Hitler.⁴¹⁷ Diesem Bild über die nationalsozialistische Regierung stellte er die Haltung der deutschen Bischöfe gegenüber, die das nationalsozialistische Regime in seiner Bedeutung für Deutschland nicht würdigen könnten. Zahlreiche Christen in Deutschland seien deshalb in Not; sie befänden sich in einem Zwiespalt zwischen den Direktiven von Kirche einerseits und denen des Staats andererseits.

Kleine warnte vor der Gefahr, dass sich der deutsche Staat in Reaktion auf die passive Haltung der Kirchen ohne den Katholizismus neu ordne und dass das im Parteiprogramm niedergeschriebene Bekenntnis zum Christentum schließlich zu einem inhaltsleeren Paragraphen verkümmere. Dieses Schauerszenario kontrastierte er mit seiner Vision von Kirche und

⁴¹⁵ Ebd., S. 14.

⁴¹⁶ Ebd., S. 15.

⁴¹⁷ Ebd.

Christentum im NS-Staat: Im neuen Deutschland liege das Potential, dass sich die Katholische Kirche reformiere und so neu an gesellschaftlicher Relevanz gewinnen werde:

„Wir sind der Ansicht, daß der deutsche Aufbruch einen Anruf auch an Christentum und Kirche bedeutet und nach der positiven Seite einen Wandel christlicher und kirchlicher Geschichte heraufzuführen vermag, der nicht weniger segensvoll wäre, als es diese Zeitenwende für Volk und Reich sein will.“⁴¹⁸

Dass er mit seiner Überzeugung in einer Linie mit der römischen Kirchenleitung stehe, suchte Kleine zu belegen, indem er die Verurteilung des Bolschewismus durch Pius‘ XI. in der Enzyklika *Caritate Christi compulsi* zum Herz-Jesu-Fest vom 3. Mai 1932 anführte und Hitler als denjenigen auswies, der es als Einziger geschafft habe, die bolschewistischen Kräfte aus Deutschland herauszudrängen.⁴¹⁹ Als vergleichbar effektiv betrachtete Kleine das Vorgehen gegen die vermeintlich spalterischen Weltanschauungen des „Materialismus, Liberalismus, Determinismus und Individualismus“⁴²⁰. Darüber hinaus wies er den Nationalsozialismus als eine Bewegung aus, die ihre gesamte Tätigkeit auf die Zukunft des deutschen Volks ausrichte und in dieser Haltung konsequent und ohne Zögern tätig werde. Hitler habe die Arbeitslosigkeit abgeschafft und damit Armut und Elend reduziert und die Wirtschaft zugunsten eines dem Volke dienenden Wirtschaftssystems reorganisiert. Während also schädliche Faktoren unwirksam gemacht worden seien, habe der Nationalsozialismus gleichzeitig fruchtbringende Maßnahmen etabliert, wie die Wertschätzung des Arbeiterstandes als ebenbürtiger Teil des deutschen Volkes oder die Schaffung von Möglichkeiten der kulturellen Teilhabe für alle Volksmitglieder. Insbesondere würdigte Kleine die Ausrichtung von Erziehung und Bildung an der so von ihm beschriebenen ‚organischen Logik‘ des deutschen Volkes wie auch das ausgeübte Amt des Staates, deutschen Jugendlichen die Volksgemeinschaft als zentralen Faktor ihrer Handlungsorientierung beizubringen und ihnen damit eine Zukunftsperspektive aufzuzeigen.⁴²¹

Vor dem Hintergrund seines Ringens mit seiner Priesterrolle lassen sich seine Abhandlungen über die Legitimität der nationalsozialistischen Herrschaft, über das Wohl, das sie den Deutschen bringe und über die so dargestellte fehlgeleitete Haltung der katholischen Führung als ein ihm geläufiges Instrument zum Umgang mit seinem Person-Rollenkonflikt sowie dem spezifisch substantiellen Identitätskonflikt identifizieren: Mit der Delegitimierung der katholischen Autorität grenzte Kleine sich von ihren Handlungsanforderungen ab, während er gleichzeitig seine Orientierung am Nationalsozialismus als rechtmäßigen Teil seines ‚katholischen‘

⁴¹⁸ Ebd., S. 16.

⁴¹⁹ Ebd.

⁴²⁰ Ebd.

⁴²¹ Ebd., S. 16-19.

Handelns qualifizierte. Das von ihm angesprochene Leid unter den deutschen Katholik:innen, die sich in den nationalsozialistischen Staat integrieren wollten, aber aufgrund ihres Bekenntnisses nicht dürften, spiegelt offensichtlich die von ihm selbst empfundenen Konflikte wider. Aus der Entstehungsgeschichte des *Sendschreibens* und der vorgenommenen rollen- und akteurtheoretischen Analyse Richard Kleines ist deutlich geworden, dass das *Sendschreiben* darüber hinaus aus identitätsbehauptenden Motiven hervorging. Ein solches selbstwertbewahrendes Handlungsmotiv findet sich auf den folgenden Seiten seines Kapitels auch in der Zeichnung seiner selbst als Orientierungsfigur katholischen Handelns. Dabei nahm er Bezug auf die Angst seiner katholischen Zeitgenoss:innen vor antichristlichen Kräften innerhalb des Nationalsozialismus. Er erklärte, diese Sorge ernstzunehmen, sie aber in ein neues Licht rücken zu müssen und verwies dafür auf das christliche Moment des Vertrauens, auf Gemeinsamkeiten zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus, auf die Chancen für das Christentum, die sich aus der Herrschaft der Nationalsozialisten ergäben und schließlich auf den Schöpfungs- und Heilsplan Gottes, der im politischen und gesellschaftlichen Wandel seit 1933 herauszulesen sei. Zunächst forderte er dazu auf, darauf zu vertrauen, dass Gott diese Zeit in die richtigen Bahnen lenke. Eine Vertrauenshaltung einzunehmen, stelle für ihn selbst kaum ein Problem dar, weil der Anbruch der neuen Zeit doch beweise, dass Gott im deutschen Volk wirke. Das, was den christlichen und katholischen Glauben letztlich vor feindlichen Bewegungen schütze, sei nicht Abwehr gegenüber dem neuen Staat, sondern vielmehr Engagement für diesen.⁴²² Um von Gemeinsamkeiten zwischen Katholizismus und Christentum zu überzeugen, stellte er Liebe als Leitbild der christlichen und insbesondere katholischen Lehre heraus und qualifizierte diese als universal: Als Christ und Katholik sei man aus dem Glauben heraus mehr als nur mit seinen ‚Glaubensbrüdern und -schwestern‘ verbunden, sondern mit allen, die zum gleichen Volk gehören. Daraus zog er die Schlussfolgerung, dass die Orientierung an Gemeinschaft sowohl dem Christentum wie auch dem Nationalsozialismus innewohne und dass das Christentum zentral daran beteiligt sein könne, die Einheit des deutschen Volkes zu festigen. Reziprok verursache Zank zwischen Mitgliedern des deutschen Volkes Spaltungen im christlichen Glauben.⁴²³ Darüber hinaus teilten Katholizismus und Nationalsozialismus dieselbe Ausrichtung auf Hierarchie und Autorität wie auch dieselbe „theistische, gottes- und vorsehungsgläubige“⁴²⁴ Weltanschauung. Kleine behauptete, dass politische und gesellschaftliche Entscheidungen seit der

⁴²² Ebd., S. 19-21.

⁴²³ Ebd.

⁴²⁴ Ebd., S. 22.

Regierungsübernahme der Nationalsozialisten deshalb auf der Basis von Volksgemeinschaft und Christentum erfolgten.⁴²⁵

Der Autor stellte seiner Leser:innenschaft schließlich das Volksgemeinschaftsprojekt als eines der besten Voraussetzungen zur Lösung der ökumenischen Frage vor. Er bewertete die bislang unternommenen Versuche – hier bezeichnete er die Treffen der internationalen ökumenischen Bewegung in Stockholm und Lausanne in den Jahren 1925 und 1927 – als vielversprechend, aber letztlich kaum erfolgreich. Andere Zugänge zur Frage nach der Einheit der Konfessionen wie das Gebet, die Hoffnung darauf, dass Gott eine ökumenische Einheit herbeiführe oder dass andere Konfessionen an Mitgliedern verlören, wiegelte der Autor als naiv ab. Diesen stellte er die für ihn einzig denkbare Möglichkeit einer konfessionellen Einigung gegenüber: Gott schaffe durch die nationalsozialistische Herrschaft die konkret bestehende Chance, dass sich Christen zu einer neuen Einheit zusammenfinden. Die passive Haltung der Kirchenleitung zu dieser vermeintlich besonderen Möglichkeit oder sogar Warnungen vor einer konfessionellen Vermischung verfehlten das in der ‚Zeitenwende‘ liegende Potential und sorgten für eine Entfremdung der Deutschen von der Katholischen Kirche.⁴²⁶

Um den NS-Staat wie auch die Ausrichtung auf die deutsche Volksgemeinschaft als Teil des göttlichen Heilsplans auszuweisen, setzte Kleine diese in den Kontext von Kriegsniederlage, Reparationsforderungen, Inflation, fragiler Demokratie und der vermeintlich drohenden Gefahr des Bolschewismus. Der von ihm interpretierte Umstand, dass Deutschland nun umso stärker aus dieser Krisenzeit hervorgegangen sei und dass die meisten Deutschen trotz dieser widrigen Umstände ihren Glauben an Gott nicht verloren hätten, ist für den Autor einerseits Beweis für das Heilshandeln Gottes in Deutschland und andererseits Beleg dafür, dass der christliche Glaube als genuines Element zum deutschen Volk gehöre.⁴²⁷ Daran anknüpfend prangerte er die Haltung der deutschen katholischen Theologie als defizitär, starr und rückwärtsgewandt an. Sie übe sich in neuscholastischer Fleißarbeit statt aktuelle gesellschaftliche Fragen zu bearbeiten. Die Fixierung auf die Scholastik wie auch das ihr geschuldete Verständnis der Jahrhunderte nach der Reformation als Zeit des Niedergangs des katholischen Glaubens führe zur Unfähigkeit, gesellschaftliche Sachverhalte fundiert zu deuten und vor allem den sich vollziehenden gesellschaftlichen Wandel zu verstehen.⁴²⁸ Als ähnliche Missinterpretation benannte er die kirchliche Positionierung gegenüber der nationalsozialistischen Rassenlehre. Dass Menschen in Rassen gruppiert und als Mitglieder eines Volkes gegenüber anderen abgegrenzt würden,

⁴²⁵ Ebd., S. 23f.

⁴²⁶ Ebd., S. 24-26.

⁴²⁷ Ebd., S. 26.

⁴²⁸ Ebd., S. 26-29.

war für den Autor eine zwingende und logische Folge der in den Völkern angelegten Entwicklung und müsse als Schöpfungsplan Gottes verstanden werden.⁴²⁹

Davon ausgehend argumentierte Kleine, dass Nationalstaaten den besten Kontext und das beste Klima für kirchliches Handeln böten. In der Entwicklung europäischer Staaten sah er nämlich eine Verfestigung von je volksspezifischen Strukturen einerseits und der schöpfungsgemäßen Veranlagung eines Volkes andererseits. Der Priester folgerte, dass deshalb das Engagement für das eigene Volk gleichzeitig Handeln im Dienste Gottes sei: „Seinem Volk dienen ist [...] buchstäblich Gottesdienst“⁴³⁰. Wenn sich kirchliches wie staatliches Handeln im Handeln für die Gemeinschaft eines Volkes erschöpfe, so Kleine, müssten beide Organisationen mehr als nur auf juristischer Basis miteinander interagieren. Sie müssten sich vielmehr als Instanzen von Gemeinschaft, als „Leib Christi“ und als „Verkörperung der völkischen Idee“⁴³¹ gegenüberreten.

Der Autor beendete sein Kapitel, indem er seine Perspektive auf Nationalsozialismus und Kirche zusammenfasste und zuspitzte: Inwieweit die Kirchen oder aber antichristliche Strömungen im zukünftigen Deutschland gesellschaftlichen Einfluss ausüben könnten, hänge davon ab, wie stark sich die Kirchenleitung jetzt für Volk und Nation einsetzen. ‚Positives Christentum‘ bedeute, dass sich die Kirchen und ihre Mitglieder in positiver Haltung der neuen Regierung zuwenden. Hitler habe sein Bekenntnis zum Christentum schließlich schon lange ausgesprochen.⁴³²

Diese Argumentationsfiguren zeigen, dass Kleine einige Mühe auf sich nahm, die nationalsozialistische Herrschaft theologisch zu legitimieren. Dennoch ist festzustellen, dass sich Kleines Ringen mit dem erlebten Rollen- und Identitätskonflikt während der Entstehung des *Send-schreibens* nur bedingt in diesem Kapitel widerspiegelt. Weder finden sich Gedanken zur Umstrukturierung der Katholischen Kirche geschweige denn ihrer Revolutionierung, zur Anwendung von Gewalt noch die Stilisierung seiner Gruppe als Anführer des Umsturzes. Seine Kritik am zeitgenössischen Katholizismus fiel zwar scharf aus – er identifizierte die katholische Amtsführung und eine zeitgenössisch ultramontane Theologie als die Faktoren, die die Integration der deutschen Katholik:innen in den nationalsozialistischen Staat verhinderten, ja die Zukunft eines christlich-deutschen Reiches gefährdeten – und seine Ausführungen über den

⁴²⁹ Ebd., S. 29.

⁴³⁰ Ebd., S. 30.

⁴³¹ Ebd., S. 32.

⁴³² Ebd., S. 31f.

Nationalsozialismus gipfelten in einem quasi-religiösen Bekenntnis. Allerdings forderte er anders als in seinen Briefkorrespondenzen mit seinen Gleichgesinnten, keine radikalen Konsequenzen.

Sein moderater Auftritt im *Sendschreiben*-Kapitel war sicherlich dem Umstand geschuldet, dass Galen sein Einverständnis zum Druck der Denkschrift geben musste. Gleichzeitig aber dokumentiert diese Zurückhaltung seine wiederkehrende Suche nach Annäherung an die Bischöfe Galen und Machens in den Sommer- und Herbstmonaten 1935 und damit seinen Versuch, seine Priesterrolle zu gestalten. Anders als in *Erlösung!* deklarierte er sein Handeln aber nicht als Dienst an den deutschen Bischöfen. Vielmehr stellte er sich und seine Mit-Autoren als orientierende Figuren katholischen Handelns im nationalsozialistischen Staat dar. Dies wiederum gleicht seinem Zugang zur Mitarbeit Galens beim Abschluss des *Sendschreibens*, als er den Bischof gegenüber Lortz als Komplizen seiner Gruppe zu deklarieren suchte, um sich ihres bleibenden Führerstatus bewusst zu werden. Schließlich erinnert die Diskrepanz zwischen dem, was er wirklich empfand und plante und seinen Ausführungen im *Sendschreiben* an die Widersprüchlichkeit, die sich seit seinen ersten kirchen- und gesellschaftspolitischen Äußerungen wiederholte. Bis auf wenige Ausnahmen blieb Kleine immer passiv.

1.8) Weitere Entwicklung nach dem *Sendschreiben*

Während des Entstehungsprozesses des *Sendschreibens* wurde Kleines Handeln einerseits maßgeblich von der Suche nach der Kooperation mit und Anerkennung durch einen Bischof motiviert. Andererseits wurde dieses Rollenhandeln häufig von Impulsen der Abgrenzung gegenüber der kirchlichen Hierarchie unterbrochen. Diese äußerten sich bei Kleine vor allem in protestierenden Tiraden und wortgewaltig ausgemalten Ideen zur Absetzung der Bischöfe, die bis auf eine Ausnahme aber nie weiter verfolgt wurden. Inhaltlich arbeitete sich Kleine stets an Plänen für eine neue Form der Kirche ab und war bereit, seine freie Zeit vollständig in entsprechende Projekte und den Aufbau von Netzwerken zu investieren. Diese Verhaltensmuster, die sich bis 1936 in Kleines Handeln niederschlugen, blieben auch nach der Veröffentlichung des *Sendschreibens* stabil. Sie treten erneut auf in der ambivalenten Haltung zu den österreichischen Bischöfen im Zuge und nach dem ‚Anschluss‘ Österreichs an das Deutsche Reich sowie in seinen Bemühungen um kirchliche Einflussnahme über den Paderborner Erzbischof Lorenz Jaeger.

Ab 1938 konzentrierte sich Richard Kleine auf die nach dem Einmarsch der deutschen Truppen in Österreich (11. März 1938) unternommenen Bemühungen um eine kirchlich-staatliche Zusammenarbeit. Er schloss sich der ‚Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden‘ an, einer

Gruppierung, die die damaligen Annäherungen der österreichischen Bischöfe an die Nationalsozialisten zu unterstützen und intensivieren suchten. Mit dem Wiener Priester Johann Pircher⁴³³, dem Sekretär und Kopf der Organisation, stand Kleine in intensivem Briefkontakt. Wenngleich die österreichische Bischofskonferenz schon im September 1938 Priestern die Mitgliedschaft in der Arbeitsgemeinschaft verbot, beschlossen einige Mitglieder dieser Gruppe im Verborgenen weiter zu arbeiten. Kleine war einer der Protagonisten in dieser konspirativen Vereinigung, die sich erst mit dem Kriegsende auflöste. Ganz in seinem Sinne setzte sie sich für die Umgestaltung der Kirche mit der Unterstützung des Nationalsozialismus ein.⁴³⁴

Zeitgleich zu seinen Bemühungen um Mitgestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat in Österreich stand Kleine auch mit dem Tübinger Dogmatikprofessor, Karl Adam, in Kontakt. Ihm gegenüber äußerte er seine Schwierigkeiten mit der absoluten Autorität des Papstes und der Bischöfe und tauschte sich mit ihm über andere Modelle kirchlicher Leitung aus. Kleine wollte Adam außerdem zum Beitritt in ihrer geheimen Organisation nationalsozialistischer Priester bewegen. Adam, der Kleines Konzepten durchaus gewogen war, lehnte die Einladung allerdings zunächst ab. Er befürchtete, dass seine Mitgliedschaft als Beteiligung in einer politischen Organisation missverstanden werden und seinen innerkirchlichen Einfluss verringern könnte.⁴³⁵

Sowohl sein Ungehorsam gegenüber dem Diktum der österreichischen Bischöfe als auch der Austausch mit Adam über die katholische Hierarchie zeigt, dass Kleine der Kontrast zwischen der Autorität der Amtsträger und seinen kirchen- und gesellschaftspolitischen Visionen immer noch beschäftigte. Die Frage nach der Legitimität der bischöflichen Handlungserwartungen an ihn als Priester war offensichtlich immer noch virulent.

Ab 1941 kooperierten Kleine und Pircher mit der völkisch-religiösen Gruppe unter der Leitung von Ernst Graf zu Reventlow⁴³⁶ sowie Vertretern der ‚Deutschen Christen‘, wie etwa dem

⁴³³ Johann Pircher lebte von 1886 (Andrian, Südtirol) bis 1953 (Bischofshofen). 1906 trat er in den Deutschherrenorden in Lana ein und studierte anschließend von 1909 bis 1912 am Priesterseminar in Brixen Theologie. 1911 wurde er zum Priester geweiht. Ab 1914 wirkte er als Seelsorger, zuerst in Schlesien, ab 1921 in Wien. Dort arbeitete er außerdem ab 1923 als Religionslehrer. 1926 bis 1928 betätigte er sich zusätzlich in der Krankenhausseelsorge. Er wurde zum 24. April 1933 Mitglied der NSDAP. Priesteramt und Bekenntnis zum Nationalsozialismus ließen sich aus seiner Perspektive problemlos miteinander vereinbaren. Pircher verlor nach dem Krieg seinen Posten als Lehrer und war sodann ohne Einkommen. Einer Verhaftung konnte er nur durch seine Flucht in die amerikanische Zone entgehen. Finanziell wurde er in dieser Zeit von Freunden und Bekannten unterstützt. Ab 1951 fand Pircher zurück in die Tätigkeit als Priester, in Bischofshofen war er als dritter Hilfspriester tätig. Seine Versuche, nach Wien zurückzukehren, scheiterten an der Haltung des Wiener Diözesans Theodor Kardinal Innitzer. (Scherzberg: Zwischen Partei und Kirche, S. 110-117.)

⁴³⁴ Ebd., S. 66-78, S. 134-205, S. 227-238, S. 558-560.

⁴³⁵ Scherzberg: Kirchenreform mithilfe des Nationalsozialismus, S. 240-255, S. 277-283.

⁴³⁶ Ernst Graf zu Reventlow (1869-1943) war Schriftsteller, Publizist und Politiker. Er war ab 1927 Abgeordneter des Reichstags für die NSDAP, betätigte sich als Herausgeber der Zeitschrift *Reichswart* und engagierte sich in der religiös-völkischen ‚Deutschen Glaubensbewegung‘. Außerdem vertrat er antisemitisches Gedankengut; war bspw. vor dem Ersten Weltkrieg politischer Vertreter der Hauptleitung des ‚Alldeutschen Verbandes‘, einer

mecklenburgischen Landesbischof, Walter Schultz. Es ging um Fragen und Möglichkeiten der ökumenischen Zusammenarbeit. Auch in diesem Kontext suchte Kleine wieder Anbindung zu einem katholischen Bischof. So bemühte er sich um den Kontakt zum neuen Erzbischof von Paderborn, Lorenz Jaeger, der ihm und seinen Konzepten aufgeschlossen begegnete. Kleine gelang es, Jaeger für seine Überzeugungen für eine verstärkte Annäherung zwischen Kirche und Staat zugunsten der Gemeinschaftsbildung unter den Deutschen zu erwärmen. Bei einem Treffen von Kleine und Jaeger 13. Oktober 1942 eröffnete der Priester seinem Bischof die Idee, einen „katholisch-evangelischen Hirtenbrief“⁴³⁷ zu veröffentlichen und überreichte ihm einen entsprechenden Entwurf aus seiner Feder. Kleine plante, dass Jaeger auf katholischer Seite für diesen Hirtenbrief Pate stehen und Schultz die Repräsentation der protestantischen Fraktion übernehmen würde. Während Schultz von Kleines Plänen angetan war und ihn ermutigte, reagierte Jaeger allerdings zurückhaltend. Einerseits war ihm Schultz suspekt und andererseits bezweifelte er, dass ein ökumenischer Hirtenbrief von den Katholik:innen positiv aufgenommen werden würde. Von Kleine auf die vermeintliche Dringlichkeit des kirchlichen Zuges auf den Nationalsozialismus hingewiesen, entgegnete Jaeger ferner, dass sich die Kirche bereits ausreichend der Regierung geöffnet habe und nun der Nationalsozialismus an der Reihe sei, den im Konkordat festgelegten Vereinbarungen nachzukommen. Wie bereits im Zuge des *Sendschreibens* ging es Kleine darum, sein Vorhaben zur kirchlichen Umgestaltung an einen Bischof zu koppeln und sich, seine Pläne und sein Handeln dadurch als amtlich autorisiert zu betrachten. Charakteristisch reagierte Kleine auch auf Jaegers Zurückhaltung und das sich abzeichnende Scheitern seines Projekts. Tief enttäuscht äußerte Kleine Pircher gegenüber „Rachephantasien“⁴³⁸. Sie beruhten auf seiner immer noch aktuellen Überzeugung, dass er und seine Gleichgesinnten – nun waren es die Männer der konspirativen Priestergruppe – zur rechten Zeit von Gott in ihre vermeintlich rechtmäßige Funktion zur Neugestaltung der Kirche eingesetzt werden würden. Wenn sich diese Einsetzung ereigne, würden diejenigen, die die Kooperation verweigerten, schmerzlich erkennen, welche Chance sie vertan hätten. Wie auch im Rahmen des *Sendschreiben*-Projekts sollte sich nie ein solcher Racheakt vollziehen. Obgleich Kleine frustriert war, fand am 25. März 1943 ein Treffen zwischen Jaeger, Schultz und Kleine in Paderborn statt. Kleines letzte Hoffnungen bewahrheiteten sich auch hier nicht, die beiden Bischöfe tauschten sich lediglich unverbindlich untereinander aus.⁴³⁹

nationalistisch, militaristisch und völkisch ausgerichteten Organisation, die sich im antisemitischen Spektrum bewegte. (Peters: ‚Reventlow, Ernst Graf von‘.)

⁴³⁷ Scherzberg: Zwischen Partei und Kirche, S. 501.

⁴³⁸ Ebd. S. 505.

⁴³⁹ Ebd., S. 505-514; Scherzberg: Das kirchenreformerische Programm, S. 66-69.

Seine Orientierung an amtskirchlichen Figuren wiederholte sich auch während der Vorbereitungen für das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Entsprechend seinem Selbstbild fühlte sich Kleine berufen, diese Phase des kirchlichen Umbruchs prominent mitzugestalten. Er verstand das Konzil als eine fundamentale Wende, wie er sie bereits im Beginn des Ersten Weltkriegs, in der Neuordnung des Nachkriegsdeutschlands nach 1918 und im Beginn der NS-Herrschaft zu erkennen geglaubt hatte. Rasch nach dem Appell von Johannes XXIII. an „die Bischöfe, die theologischen Fakultäten und die Kurie, Vorschläge für das Konzil einzureichen“⁴⁴⁰, entschloss sich auch Kleine, seine ekklesiologischen Konzepte und Ideen in einem Memorandum festzuhalten. Dieses sandte er am 11. November 1959 an Erzbischof Jaeger. Auch wenn Jaeger Kleine zuvor angeboten hatte, seinen Text an die entsprechenden Stellen im Vatikan weiterzuleiten, hielt er nun das Memorandum für untauglich. Der Erzbischof erklärte Kleine, dass er zu sehr die deutschen Angelegenheiten im Blick habe, versicherte ihm allerdings, dass er Kleines Gedanken in seine eigenen Ausarbeitungen für das Konzil einfließen lasse.⁴⁴¹

Kleine lernte offensichtlich nicht aus den Erfahrungen, die er während der Entstehung des *Sendschreibens* gemacht hatte. Wieder scheiterten seine Vorstöße zur kirchlichen Neuordnung in Kooperation mit einem Bischof, wieder war er frustriert und schmiedete Rachepläne und wieder vergaß er seinen Ärger und seine Erfahrungen, wenn sich eine neue Option eröffnete, einen Bischof in seine Vorhaben einzubinden.

Sein Optieren für den Nationalsozialismus, der mit seinem kirchlichen Engagement eng verwoben war, hatte nach Kriegsende Folgen für Kleine. Am 15. April 1945 suspendierte die britische Militärregierung Kleine von seinem Amt als Religionslehrer. Nachdem er Widerspruch eingelegt hatte, konnte er ab Mai 1946 wieder als Lehrer arbeiten. Kurz darauf verweigerte allerdings der Hildesheimer Bischof Kleine die kirchliche Unterrichtserlaubnis. Nachdem Machens Kleine gegenüber seine Entscheidung im März 1947 bekräftigte und mit Kleines nationalsozialistischem Engagement begründete, wandte dieser sich an Jaeger. Jaeger leitete in die Wege, dass Kleine in der Paderborner Diözese unterrichten könne, falls ihn eine Schule verpflichte. Eine Verwirklichung dieses Vorschlags verhinderte allerdings das Regierungspräsidium in Münster. Kleine wurde mitgeteilt, dass man belastete Lehrkräfte nicht in Diensten sehen wolle, und Kleines Akte war zu dieser Zeit noch nicht vom Entnazifizierungsausschuss bearbeitet worden. Die Frage, inwiefern Kleine zur Lehrtätigkeit zugelassen werden könne, konnte damit nicht geklärt werden. Erst am 28. August 1948 wurde er schließlich als entlastet

⁴⁴⁰ Scherzberg: Exkludierende Gemeinschaften.

⁴⁴¹ Ebd.

(Kategorie V) eingestuft. Begründet wurde diese Entscheidung unter anderem damit, dass Kleine nie NSDAP-Mitglied gewesen ist und in den anderen NS-Organisationen keine Ämter betreut habe. Sein Patriotismus und seine Hingabe zur Kirche wurden als grundsätzlich achtbare Haltungen gewürdigt und als die entscheidenden Faktoren gewertet, dass er mit dem Nationalsozialismus sympathisierte. Im Hinblick auf die kirchliche Lehrerlaubnis versuchte daraufhin Propst Franz Ernst von der Propstei-Pfarrei in Duderstadt im April 1948 zu vermitteln. Er sandte Bischof Machens einen Brief, in dem er verdeutlichte, dass das seit drei Jahren währende Lehrverbot sowie die Diskussionen um seine *Missio Canonica* Kleine bis ans Ende seiner Kräfte gebracht hätten. Das Warten und Verhandeln seien Leid und Strafe genug für Kleine gewesen. Flankiert wurde das Schreiben von einem reumütigen Brief von Kleine an seinen Bischof. Im Juni 1948 lenkte dieser schließlich ein und erteilte Kleine die Lehrerlaubnis, stellte allerdings die Bedingung, dass Kleine Duderstadt verlasse. Zunächst wurde er mehrere Male für ein halbes Jahr befristet angestellt, am 8. Juli 1952 wurde ihm dann aber die Verbeamtung auf Lebenszeit überreicht. Aus Duderstadt ging Kleine allerdings nie fort. Weshalb Machens nicht auf die Einhaltung seiner Bedingung bestand, ist nicht klar. Am 31. März 1957 ging Kleine in Pension, lehrte jedoch bis 1964 halbtags weiter.⁴⁴² Am 1. April 1974 starb er in Duderstadt.⁴⁴³

⁴⁴² Scherzberg: Zwischen Partei und Kirche, S. 246-250.

⁴⁴³ Einwohnermeldekartei Richard Kleine, in: Stadtarchiv Duderstadt.

2) Emil Ritter

2.1) Quellen

Die Autorin stützt sich bei der Analyse des Handelns Ritters bis 1935 auf die Monographie von Martin Dust,⁴⁴⁴ in der der Nachlass Emil Ritters gründlich ausgewertet worden ist. Seine Erkenntnisse werden dann durch Primärtexte von Ritter ergänzt, wenn sie für das Rollenhandeln Ritters wesentlich sind. Zu nennen wären hier: Ritters Broschüre *Unsere nächsten Aufgaben*⁴⁴⁵ von 1907, der programmatische Artikel in der Tageszeitung *Germania*, *Unser Ja zum neuen Deutschland*, aus dem Jahr 1933⁴⁴⁶ und seine im Frühjahr 1934 veröffentlichte Monographie *Der Weg des politischen Katholizismus in Deutschland*.⁴⁴⁷ Ritters Verbindungen mit Franz von Papen werden darüber hinaus mithilfe der Monographie Christoph Hübners⁴⁴⁸ zum Rechtskatholizismus bis 1933 erhellt, sein Engagement im ‚Bund katholischer Deutscher Kreuz und Adler‘ wiederum mithilfe des Standardwerks von Klaus Breuning.⁴⁴⁹ Ritters Handeln während des Entstehungsprozesses des *Sendschreibens* wird schließlich mithilfe der Briefkorrespondenz zu Richard Kleine und Kuno Brombacher aus dem Nachlass Richard Kleine⁴⁵⁰ sowie einem Brief Ritters an August Pieper aus dem Nachlass Emil Ritter⁴⁵¹ untersucht.

2.2) Konstituierende Faktoren für Ritters Laienrolle bis 1933

Emil Ritter wurde am 7. Dezember 1881 in Frankfurt am Main geboren. Dust erklärt, dass Informationen über Ritters Kindheit spärlich sind. Er entnimmt daher Angaben zu Ritters Kinder- und Jugendjahren einem Egodokument, in dem Ritter als Erwachsener auf seine Jugendzeit zurückblickte. Ritter wuchs nach eigenen Angaben bei seiner Großmutter in Fulda unter ärmlichen Bedingungen auf. 1888, Ritter war sieben Jahre alt, wanderte sein Vater nach Brasilien aus; Kontakt hielten sie übers Briefeschreiben. Weshalb Ritter ohne seine Mutter aufwuchs, ist laut Dust nicht dokumentiert. Seine Erziehung und Sozialisation verortete Ritter im Rückblick im katholischen Milieu. So hätte bei ihnen zuhause kein Kaiserbild gehangen, sondern eines von Pius IX., und die Volksschule, die er besuchte, habe unter kirchlicher Aufsicht gestanden. Ähnlich prägend wie sein katholisches Umfeld war die Briefkorrespondenz mit seinem Vater, durch die er mit dem Konzept der Nation vertraut wurde und die ihm die vermeintliche

⁴⁴⁴ Dust: Katholische Erwachsenenbildung.

⁴⁴⁵ Ritter: *Unsere nächsten Aufgaben*.

⁴⁴⁶ Ritter: *Unser Ja zum neuen Deutschland*.

⁴⁴⁷ Ritter: *Der Weg des politischen Katholizismus*.

⁴⁴⁸ Hübner: *Die Rechtskatholiken*.

⁴⁴⁹ Breuning: *Die Vision des Reiches*.

⁴⁵⁰ in: Johann Adam Möhler Institut, Paderborn.

⁴⁵¹ in: Archiv der Kommission für Zeitgeschichte, Bonn.

Bedeutung eines starken, deutschen Nationalstaats nahebrachte. Bereits als Teenager beschäftigte er sich in ersten literarischen Entwürfen mit der Frage nach der Bedeutung und der Aufgabe der Katholischen Kirche in Deutschland. Ausgangspunkt war die sogenannte Inferiorität des deutschen Katholizismus und die sich daraus ergebende Position für deutsche Katholik:innen als gesellschaftliche Randgruppe.⁴⁵²

Im Alter von 24 Jahren fand er, nach Abschluss einer kaufmännischen Ausbildung (1905), Anstellung bei der katholischen Zeitung *Wuppertaler Volksblatt*. Das Journal war in der Kulturkampfzeit gegründet worden. Aus Ritters Perspektive war die Haltung und das Denken seiner Kollegen noch von dieser Zeit geprägt und er erlebte sein Arbeitsumfeld größtenteils als fremd und veraltet. In Kontrast dazu orientierte er sich zunehmend an der christlich-sozialen Bewegung um Carl Sonnenschein,⁴⁵³ die er etwa zeitgleich mit seiner Anstellung beim *Wuppertaler Volksblatt* kennenlernte.⁴⁵⁴ Durch Sonnenschein kam er in Kontakt mit drängenden gesellschaftlichen Themen, vor allem der sozialen Frage. Fasziniert von einem aus dem christlichen Glauben abgeleiteten Einsatz für sozial Benachteiligte engagierte er sich ehrenamtlich in der katholischen Jugendorganisation des Zentrums, im Windthorstbund in Elberfeld, der zu dieser Zeit von Sonnenschein geleitet wurde, wie auch in etlichen der Bewegung assoziierten Projekten. So gründete er auf Sonnenscheins Anregung die Zeitschrift *Jugendland*, eine Bildungszeitschrift für Jugendliche, die in kaufmännischen oder gewerblichen Ausbildungsverhältnissen tätig waren. Die halbjährlich erscheinende Zeitschrift wurde allerdings bereits nach einem Jahrgang eingestellt.⁴⁵⁵ Im Kontext der christlich-sozialen Bewegung entwickelte er die Überzeugung, dass die katholische Jugend im Hinblick auf ihre Verantwortung für das Wohl ihrer Nation erzogen werden müsste. Außerdem sah er die katholische Presse in der Pflicht, den christlichen Anteil der deutschen Kultur zu pflegen. Diese Ansichten veröffentlichte der Sechszwanzigjährige 1907 in seiner Broschüre *Unsere nächsten Aufgaben*.⁴⁵⁶ Der Aufhänger für seine Schrift waren zwei Artikel aus dem liberalen Lager, die die katholische Presse einer

⁴⁵² Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 377.

⁴⁵³ Carl Sonnenschein wurde am 15. Juli 1876 in Düsseldorf geboren. Nach dem Abitur im Jahr 1894 studierte er Theologie in Bonn und Rom. Ohne eine wissenschaftliche Arbeit zu verfassen, wurde er in Philosophie (1897) und Theologie (1900) promoviert und in demselben Jahr in Rom zum Priester geweiht. Nach Tätigkeiten als Kaplan in Aachen (1902) und Vikar in Elberfeld (1903) wurde er als Referent in der Zentrale des ‚Volksvereins für das katholische Deutschland‘ in Mönchengladbach eingestellt. In diesem Rahmen rief Sonnenschein 1908 eine Vereinigung ins Leben, die Studierende zum sozialen Engagement aufforderte, um so eine Brücke zwischen Bürgertum und Arbeiter:innenschaft zu schlagen. Im Rahmen des Gewerkschaftsstreits (1900 bis 1914) stand Sonnenschein auf der Seite der Interkonfessionellen. Den Ersten Weltkrieg begrüßte er euphorisch. Im November 1918 zog er nach Berlin. Dort war er neben seinen seelsorgerischen und sozialen Tätigkeiten auch politisch (Zentrums) aktiv. Carl Sonnenschein starb am 2. Februar 1929 in Berlin. (Grothmann, Detlef: Sonnenschein, Carl.)

⁴⁵⁴ Ebd., S. 378.

⁴⁵⁵ Ebd., S. 378-381.

⁴⁵⁶ Ritter: Unsere nächsten Aufgaben.

scharfen Kritik unterzogen hatten.⁴⁵⁷ Ritter nahm Bezug auf die Angriffe, indem er einerseits das entkräftete, was seines Erachtens haltlos war, und andererseits die kritischen Anfragen würdigte, die er für berechtigt hielt. In einem Kapitel erläuterte der Autor das Verhältnis der katholischen Presse zur Zentrumspartei. Während gemeinhin angenommen werde, dass die katholische Presse die konfessionalistische Politik von Zentrum und BVP propagiere, machten die Partei als auch die ihr assoziierten publizistischen Organe primär christliche und erst danach katholische Politik.⁴⁵⁸ Von daher sei es auch Aufgabe der katholischen Presse, die Zentrumspartei zu kritisieren, wenn ihre Politik nicht auf ‚katholische‘ Werte und Ziele ausgerichtet sei. Wenngleich er immer wieder Verbesserungspotential in Parteien und Presse identifizierte, demonstrierte Ritter, der bis 1932 Mitglied der Zentrumspartei gewesen ist,⁴⁵⁹ in der gesamten Broschüre eine eiserne Loyalität gegenüber den katholischen Parteien. Sein hoher Anspruch an die katholische Presselandschaft ergab sich aus der Diagnose, dass sich die zeitgenössische Leserschaft katholischer Blätter für belanglose Neuigkeiten und Klatsch interessierte und der Großteil an Katholik:innen vor allem zweitklassige Romane und Theaterstücke konsumierte. Das Bildungsniveau deutscher Katholiken und Katholikinnen sei stark eingebrochen. Dem entgegenzuwirken war für Ritter die Aufgabe der katholischen Vereins- und Presselandschaft. Die katholischen Organisationen müssten sich von ihrer einstigen Aufgabe lösen, die ihr in Kulturkampfzeiten zugekommen sei. Nicht mehr die politische Verteidigung und unbedingte Koalition mit dem Zentrum stünden auf dem ersten Posten der Agenda, sondern „[e]ine große, umfassende Volksbildungsbewegung deutscher Katholiken. [hervorgehoben im Original]“⁴⁶⁰ Das geeignetste Mittel mit der größten Reichweite, um die Deutschen wieder einer kulturell-intellektuellen Bildung zuzuführen, sah Ritter in journalistischen Texten.⁴⁶¹

Die Bedeutung, die Ritter Journalisten zuschrieb, zeigt sich darin, dass er sie mit der Aufgabe apostolischer Verkündigung in Verbindung brachte. So erklärte er:

„Mit dem Feuer eines Paulus verdient die katholische Volksbildung gepredigt zu werden. Paulus aber [...] wäre heute unzweifelhaft Journalist geworden, um die Welt zu bekehren. Die katholische Presse ist nicht nur politisch, sie ist auch religiös.“⁴⁶²

Ritter bediente sich dieses Vergleichs nicht nur, um die von ihm als zentral gewertete Aufgabe der katholischen Journalisten herauszustreichen. Es liegt nahe, dass er sich auch deshalb dieses Bildes bediente, um sein Handeln und das seiner Kollegen in den Horizont von Wahrheit und

⁴⁵⁷ Ebd., S. 3-6.

⁴⁵⁸ Ebd., S. 13-20.

⁴⁵⁹ Nach Christoph Hübner war Emil Ritter Mitglied der Zentrumspartei. Wann er eintrat, ist nicht bekannt, sein Austritt erfolgte im September 1932. (Hübner: Die Rechtskatholiken, S. 696.)

⁴⁶⁰ Ritter: Unsere nächsten Aufgaben, S. 31.

⁴⁶¹ Ebd., S. 21-28.

⁴⁶² Ebd., S. 33.

von Gott zu stellen. Paulus, so glauben die Christen, stellte sein Leben nach dem Damaskuserlebnis in den Dienst der Wahrheit, die für ihn in der Gottesherrschaft lag. Davon ausgehend kann geschlussfolgert werden, dass Ritter mit seiner Analogie zu Paulus katholische Journalisten zumindest in der Lage sah, die Wahrheit zu erkennen und sie dazu verpflichtete, in Reaktion auf ihre Erkenntnis konsequent und ungeachtet ihrer sozialen wie institutionellen Verpflichtungen zu handeln.

In Ritters Auseinandersetzung mit der Frage nach einer zeitgenössischen gesellschaftsrelevanten Presse spiegelte sich also ein Selbstbild, das zentral von der Überzeugung getragen war, für eine positive Entwicklung des katholischen Bevölkerungsteils in Deutschland verantwortlich zu sein. Dieser Anspruch kann als Element seines normativen Selbstbilds identifiziert werden. Sein Handeln führte er auf seine Erwartung an sich als Journalist zurück und gleichzeitig qualifizierte er es mit seiner Bezugnahme auf Paulus als wirklich und echt ‚katholisch‘. Darüber hinaus hielt er sich für fähig, die Wahrheit zu erkennen, ihr verpflichtet zu sein und darüber hinaus seine Journalisten-Kollegen diesbezüglich zu unterrichten. Die Handlungsanforderungen, die Ritter an sich als katholischer Laie und katholischer Publizist stellte, waren miteinander verschmolzen und konzentrierten sich auf Deutschland als affektive Bezugsgröße. Das bedeutet, dass aus dieser Sicht das Handeln als katholischer Laie im deutschen Volk wirksam werden musste und das Handeln des katholischen Journalisten zuvorderst dem Wohl der katholischen Glaubensschwestern und -brüder in Deutschland gelten sollte. Mit 26 Jahren betrachtete sich Ritter bereits als Schlüsselfigur innerhalb des katholischen Sozialmilieus. Dieses Selbstbild steht in scharfem Kontrast zu seiner Anstellung als Journalist des *Wuppertaler Volksblatts*, zur bodenständigen, sich aber nicht von dem Durchschnitt abhebenden Ausbildung als Kaufmann sowie zum Aufwachsen ohne Mutter und Vater in bescheidenen Verhältnissen. Es liegt nahe, dass er wie sein späterer Gleichgesinnter Kleine mit seinem überzeichneten Selbstbild kompensatorisch auf die Bedingungen, unter denen er aufwuchs und das damit verbundene Gefühl der Inferiorität reagierte. Ab 1909 betätigte er sich als Schriftleiter der wöchentlich erscheinenden Zeitschrift *Das Zentrum*, die auch von den ‚Windthorstbünden‘ herausgegeben wurde. Es gelang ihm, „namhafte Vertreter des politischen Katholizismus [...] für eine Mitarbeit in der Zeitschrift“ zu mobilisieren, die „sich inhaltlich schnell einer ‚reichsfreudigen Politik‘ verschrieb.“⁴⁶³ Trotz dieses Erfolgs stieg Ritter ein Jahr darauf aus dem Arbeitsverhältnis aus. Er hatte den Eindruck, für seine christlich-soziale Ausrichtung im Kollegium zu wenig Unterstützung zu erfahren. 1911 begann Ritter in Mönchengladbach als Referent für Volksbildungsfragen an der Verbandszentrale der ‚Katholischen Arbeiter- und Knappenvereine

⁴⁶³ Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 380.

Westdeutschlands'. Ein Jahr darauf übernahm er seine 16 Jahre währende Schriftleitung (1912-1928) der Zeitschrift *Volkskunst*, die er zu einer Fachzeitschrift für Bildungsthemen ausbaute.⁴⁶⁴ Ritter identifizierte sich, so lässt sich resümieren, bereits früh mit kirchen- und nationalpolitischen Fragen. In seinen Zwanzigern wurde er maßgeblich vom Umfeld der christlich-sozialen Bewegung geprägt; hier entwickelte er seine Vorstellung von Bildung, Erziehung und der Aufgabe der Publizistik. Insbesondere in Kooperation mit Sonnenschein erlebte er, dass eine Fusion von katholischem Bekenntnis und Einsatz für den Staat nicht nur theoretisch denkbar war, sondern auch praktisch umgesetzt werden und gesellschaftlichen Einfluss nehmen konnte. So setzten er und Sonnenschein sich im Jahr 1906 gegen den Willen „bürgerliche[r] Zentrums-kreise“⁴⁶⁵ durch und erkämpften einen Posten im Stadtrat für einen Arbeiter. Gleichzeitig erfuhr Ritter, dass seine Überzeugungen und Projekte nicht den Rückhalt fanden, den er erwartete und brauchte. Es zeichnete sich früh ab, dass seine christlich-nationalen Konzepte, sein soziales Engagement und damit sein Selbstbild innerhalb seines katholischen Umfelds auch auf Ablehnung stießen.⁴⁶⁶ Ritters Rollenhandeln als katholischer Laie kann in einem ersten Schritt charakterisiert werden als eines, das sich grundsätzlich am katholischen Milieu orientierte, sich gleichzeitig von traditionelleren und aus der Kulturkampfzeit stammenden Stimmen abgrenzte und sich Projekten des christlichen Sozialengagements bzw. der Bildung seiner katholischen Glaubensgenoss:innen zuwandte. Diese Ausgestaltung seiner Rolle entsprach darüber hinaus seiner Sozialisation im katholischen Milieu einerseits und seiner nationalpolitischen Erziehung andererseits. Sein berufliches Schaffen war fundamental mit dieser Laienrolle verwoben (Role making).

Ein Jahr nach Beginn des Ersten Weltkriegs wurde Ritter ins deutsche Heer eingezogen, er diente von 1915 bis 1917 als Unteroffizier an der Westfront. Den Krieg glorifizierte der 34-Jährige von Beginn an als Erlebnis von Einheit und Gemeinschaft der deutschen Bevölkerung und war bis zum Ende hin davon überzeugt, dass der Kampf, den Deutschland führte, sinnvoll und gerechtfertigt sei.⁴⁶⁷ Nach Ende des Kriegs sah sich Ritter in der Verantwortung, erstens die katholischen Parteien in der neuen Staatsform zu unterstützen. So engagierte er sich im Wahlkampf für das Zentrum und unterstützte die Vorbereitungen für eine deutsche Propaganda in den französisch besetzten Gebieten des Rheinlandes.⁴⁶⁸ Zweitens trieb er seine Vision der

⁴⁶⁴ Ebd., S. 379-381.

⁴⁶⁵ Ebd. S. 378

⁴⁶⁶ Ebd., S. 379.

⁴⁶⁷ Ebd., S. 381.

⁴⁶⁸ Ebd., S. 382.

nationalpolitischen Bildung der Deutschen, insbesondere der Katholik:innen voran. In seinem Bildungskonzept setzte er allerdings einen neuen Schwerpunkt: Während er zuvor eine spezifische Erziehung für die Mitglieder verschiedener (z.B. sozialistischer, protestantischer, katholischer) Milieus favorisiert hatte, proklamierte er jetzt eine einheitliche Bildung für alle Deutschen. Sein Erziehungskonzept fußte von nun an auf dem Volksgedanken. Die (vermeintlichen) Charakteristika eines Volkes bildeten für Ritter den Ausgangspunkt allen erzieherischen Handelns. Das, was im Volk seit Jahrhunderten angelegt sei, galt es seiner Ansicht nach, wieder neu auszubilden. Ritter betrachtete den christlichen Glauben als einen solchen genuinen Teil des deutschen Volkes. Daraus leitete er ab, dass eine katholische Bildung von deutschen Jugendlichen und Erwachsenen unumgänglich sei⁴⁶⁹ und verknüpfte mit diesem Ideal von Bildungsarbeit ein antisemitisches Ziel: Die Aufklärung aller Mitglieder des deutschen Volkes durch eine ‚katholische‘ Erziehung und Bildung zielte darauf, alles Nicht-Christliche, das heißt auch alles Jüdische, als quasi natürlichen Reflex abzulehnen und auszusondern. Ab 1930 übernahm Ritter auch antisemitische Stereotype und propagierte die Theorie über einen vermeintlichen jüdischen Kampf gegen das deutsche Volk und gegen dessen christlichen Glauben.⁴⁷⁰

Die am Volk ausgerichtete Erziehungsarbeit formulierte er im Jahr 1920 als seine Lebensaufgabe:

„Mein Lebensberuf ist, an der Belebung und Entwicklung des deutschen Volkstums, des christlichen Volksgestes zu arbeiten, aus religiös-ethischen Beweggründen heraus, im Geiste, unter dem Schutz des Apostels der Deutschen. Alle mir gestellten Einzelaufgaben will ich auf das eine Ziel ausrichten.“⁴⁷¹

Sein Selbstbild, das sich in seiner Monographie bereits 1907 abzeichnete, zeigt sich also auch nach dem Ersten Weltkrieg prinzipiell unverändert, wobei er seine selbstgesetzte Aufgabe für die deutschen Katholik:innen auf das gesamte deutsche Volk ausweitete: Er wollte erstens Teil eines christlich-deutschen Volkes sein und zweitens aktiv dazu beigetragen haben. Sein normatives Selbstbild war auf das Ziel ausgerichtet, die Deutschen darin zu unterstützen, sich auf ihr christliches Erbe zurückzubedenken. Diese Rückbesinnung korrespondierte auch mit Ritters Erwartungshaltung, die er an sich selbst als katholischer Laie stellte bzw. als Handlungserwartung an ihn als Katholiken ableitete.

⁴⁶⁹ Ebd., S. 378.

⁴⁷⁰ Ebd., S. 452-454.

⁴⁷¹ Ritter: Mein Ziel und meine Wege, in: C1/011, in: NL Ritter, AKZG, zitiert nach Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 383, Anm. 3.

In kognitiver Hinsicht bezog er das Gelingen seines Vorhabens auf den „Apostel[s] der Deutschen“⁴⁷², also den Heiligen Bonifatius. Einerseits verpflichtete er sein Handeln also dem Apostel und glaubte sich andererseits in Konsequenz seiner Orientierung an Bonifatius in seinem Vorhaben von diesem begleitet.

In der Weimarer Zeit suchte Ritter im Rahmen seiner beruflichen und ehrenamtlichen Tätigkeiten, sein Erziehungs- und Bildungskonzept voranzutreiben und gesellschaftlich zu etablieren. Dabei bewegte er sich im unmittelbaren Umfeld der Zentrumspartei und ihrer Funktionäre.

Wie schon zuvor erlebte Ritter wiederholt Abgrenzungen von seiner kirchen- und nationalpolitischen Agenda, auf die er häufig mit dem Austritt aus den entsprechenden beruflichen Posten oder Projekten reagierte: 1919 trat er eine Schriftleiter- und Dezernentenanstellung beim ‚Volksverein für das Katholische Deutschland‘ in der Zentralstelle an. In dieser mit dem Zentrum verzahnten Organisation hatte Ritter nach drei Jahren den Eindruck, für seine Vorhaben nicht genügend Unterstützung zu erfahren. Er verließ jedoch nicht die Organisation, sondern ließ sich nach Frankfurt am Main versetzen, wo er ab 1922 als Leiter des Landessekretariats des dortigen Volksvereins tätig war. Insbesondere vom Zentrumsmann August Pieper,⁴⁷³ dem Verbandsvorsitzenden des Volksvereins, war Ritter enttäuscht. Während Piepers Engagement Ritters Ansicht nach vor allem zweckrational motiviert gewesen sei, sah er seine eigene Arbeit deutlich stärker von seiner Hingabe an Nation und Volk getragen.⁴⁷⁴ Von 1920 bis 1922 war Ritter außerdem Mitglied der Kommission für das neue Parteiprogramm des Zentrums und im Rahmen dieser Verpflichtung für die Bereiche Bildung und Erziehung verantwortlich. Wenngleich er einige Aspekte seiner Programmatik im Parteiprogramm unterbringen konnte, hatte er den Eindruck, mit dieser Arbeit nichts erreicht zu haben.⁴⁷⁵ Ritter war darüber hinaus im Jahr 1919 aktiv an der Gründung des ‚Zentralen Bildungsausschusses der katholischen Verbände Deutschlands‘ (ZBA) beteiligt. Zusammen mit Bernhard Marschall⁴⁷⁶ leitete er den Ausschuss

⁴⁷² Ebd.

⁴⁷³ August Pieper (14. März 1866 bis 25. September 1942) war promovierter Theologe und Philosoph. 1899 wurde er zum Priester geweiht. Er war unter anderem Generalsekretär (1892-1902), Generaldirektor (1903-1919) und im Anschluss daran Vorstandsmitglied des Volksvereins für das katholische Deutschland sowie Präses der Katholischen Knappen- und Arbeitervereine des Erzbistums Köln (1899-1906) wie auch des westdeutschen Gebiets (1903-1918). Pieper besaß politische Mandate für das Zentrum im preußischen Abgeordnetenhaus in den Jahren 1906-1918 und publizierte darüber hinaus eifrig, nämlich über 500 Aufsätze und zehn Monographien. (Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 562; Anger: Pieper, August; Schoelen: Bibliographisch-historisches Handbuch, S. 392, 459.)

⁴⁷⁴ Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 382-386.

⁴⁷⁵ Ebd.

⁴⁷⁶ Bernhard Marschall wurde am 25. Dezember 1888 in Essen als Sohn eines Bergmanns geboren. Nach dem Abitur (1909) studierte er Theologie in Bonn und wurde 1913 in Köln zum Priester geweiht. Bis 1918 arbeitete er als Kaplan in Elberfeld und in Köln und unterstützte verwundeten Soldaten, die im Kölner Lazarett untergebracht waren, durch seine seelsorgerische Tätigkeit. Nach dem Krieg unterrichtete Marschall an einer Knabenschule in Köln und engagierte sich für die Weiter- und Fortbildung von Erwachsenen, zum Beispiel im Rahmen des ‚Zentralbildungsausschusses der Katholischen Verbände‘ oder der Zeitschrift *Volkstum und Volksbildung*, in der

ab 1923 als ehrenamtlicher Geschäftsführer, trat allerdings im Dezember 1926 zurück, weil sich beide in Bezug auf die programmatische Ausrichtung des Bundes nicht mehr einig wurden.⁴⁷⁷ 1923 übernahm Ritter den Posten des Direktors des Jugendhauses in Düsseldorf. Im Rahmen dieser Verpflichtung leitete er auch die Redaktion der Zeitschriften des Jugendhauses, *Jugendführung*, *Der Jugendverein* und *Die Wacht*. Vier Jahre später (1927) kündigte er seine Anstellung, weil er sich auch hier in Bezug auf die konzeptionelle Ausrichtung in der Leitung des katholischen Jugendhauses missverstanden fühlte. Ihm wurde vorgeworfen, dass seine Ansichten zu unkatholisch seien.⁴⁷⁸ 1928 stieg er bei der Wochenzeitung des Volksvereins, *Der Deutsche Weg*, ein und fungierte dort gemeinsam mit dem Zentrumspolitiker und Publizisten Joseph Joos zwei Jahre lang als Herausgeber. Nach Christoph Hübner hatte die Zeitschrift in den ersten beiden Jahren wenig Erfolg. Ritter gelang allerdings 1930 ein Durchbruch, als er das Programm des Blatts an der antibolschewistischen Propaganda rechtskonservativer Kreise ausrichtete und so mit dem rechtskatholischen Zentrumspolitiker Franz von Papen und dem Vertrauten des Reichspräsidenten Paul von Hindenburg, Kurt von Schleicher, in Kontakt kam. Seine antibolschewistischen Artikel in *Der Deutsche Weg* wurden auch in einem Referat auf der Fuldaer Bischofskonferenz im August 1930 würdigend erwähnt.⁴⁷⁹

Ritters Orientierung an rechtskonservativen Inhalten zeigt sich auch in einem Begleitschreiben zum *Deutschen Weg*, das er 1929 veröffentlichte. In dieser Broschüre erklärte er Dust zufolge, dass sich die Zeitschrift auf Fragen der Staatspolitik konzentriere und entgegen dem Übergewicht katholisch-liberaler Zentrumsstimmen rechtskonservative Positionen, auch und vor allem aus DNVP-Kreisen, zu Wort kommen lassen wolle. Teil dieser Strategie sei es ferner gewesen, die ‚Katholische Aktion‘ von ihren Bindungen an die katholischen Parteien zu befreien. Auf diese Weise sollten auch rechtsorientierte Katholik:innen, die nach dem Ersten Weltkrieg oder

auch Ritter tätig war. Ein weiteres Anliegen Marschalls war, den Rundfunk innerhalb katholischer Organisationen zu etablieren und für kirchliche Interessen, aber auch die Pastoral nutzbar zu machen. Marschall übernahm in diesem Kontext leitende Posten, wie etwa das Direktorat des ‚Zentralbildungsausschusses der Katholischen Verbände Deutschlands‘ oder die Leitung der ‚Internationalen Katholischen Rundfunkkommission‘. Für seine Verdienste wurde er 1933 mit dem Titel des päpstlichen Geheimekammerers geehrt. Marschall begrüßte die Regierungsübernahme des Nationalsozialismus zu Beginn, geriet im Zuge der Gleichschaltung von Rundfunkanstalten in Konflikt mit der NS-Führung und zog im November 1933 nach Gruitzen, um dort eine Stelle als Seelsorger zu übernehmen, aber auch seine Tätigkeiten im Rahmen des international vernetzten Rundfunkwesens weiterzuführen. Nach dem Zweiten Weltkrieg stieg Marschall wieder in die deutsche Rundfunkarbeit ein und bekleidete, 1946 von Josef Kardinal Frings beauftragt, verschiedene führende Posten im ‚Nordwestdeutschen Rundfunk‘. Nach Konflikten über die strategische und programmatische Ausrichtung des Rundfunks wurde er 1957 im Einvernehmen mit der Kölner Diözese von seinen Ämtern freigestellt. Bis 1962 widmete er sich in seiner Gemeinde in Gruitzen seelsorgerischen Tätigkeiten. Ein Jahr später, am 22. Juni 1963, verstarb er in Köln. (Bernard: Marschall, Bernhard)

⁴⁷⁷ Ebd., S. 386f.

⁴⁷⁸ Ebd., S. 388f.

⁴⁷⁹ Referat über die Bolschewismusgefahr, 6. August 1930, in: Hürten: Akten deutscher Bischöfe, Nr. 515, S. 1067-1074, hier: S. 1074; siehe auch: Hübner: Die Rechtskatholiken, S. 693f.

im Laufe der Weimarer Jahre aus Zentrum und BVP ausgetreten waren, wieder in Kontakt mit den Katholik:innen in Deutschland gebracht werden, von denen diese sich entfernt hatten.⁴⁸⁰

Schließlich wurde Ritter auch in seiner Zusammenarbeit mit Joos enttäuscht. Er hatte den Eindruck, nicht genügend Unterstützung von ihm zu erfahren. Er konnte nur begrenzt Verständnis für dessen Verpflichtungen im politischen Alltagsgeschäft sowie die Notwendigkeit, sich als Fraktionsmitglied mit seiner Haltung nicht zu stark zu exponieren, aufbringen und bewertete seinen Beitrag zur Zeitschrift als uninteressiert und leidenschaftslos.⁴⁸¹

Während die beschriebenen Erfahrungen Ritter verärgerten und enttäuschten, sodass er regelmäßig seinen Posten wechselte, sollte er im Jahr 1932 einen einschneidenden und nachhaltigen Konflikt erleben: Im Mai 1932 übernahm er die Hauptschriftleitung der katholischen Tageszeitung *Germania*. Papen war Hauptaktionär und Herausgeber des Blattes. Laut Hübner war die Einsetzung Ritters in die *Germania* ein Schachzug Papens, um eine konservative Stimme in der Redaktion zu etablieren.⁴⁸² Kurz nach Ritters Start bei der *Germania* wurde Papen in Folge von Intrigen Schleichers als Nachfolger des Zentrumsmannes Heinrich Brüning zum Reichskanzler ernannt (1. Juni 1932). Damit zog er den Zorn des Fraktionsvorsitzenden Ludwig Kaas auf sich, der – obgleich er von entsprechenden Überlegungen informiert worden war – sich übergangen fühlte. Bereits am 15. Mai 1932 machte Kaas, der von Papens Plänen mit Ritter wusste, Papen in einem Gespräch klar, dass er eine politische Neuausrichtung der katholischen Tageszeitung nicht hinnehmen werde. Kaas befürchtete nämlich, dass eine solche Neugestaltung zu einer noch stärkeren Spaltung des Zentrums führen würde.⁴⁸³ Nach Papens Ernennung zum Reichskanzler stellte der Fraktionsvorsitzende unmissverständlich klar, dass er und die Zentrumsfraktion dessen Regierung nicht unterstützen werde. Papen trat daraufhin aus der Partei aus und räumte seinen Posten im Aufsichtsrat der *Germania*. Sein Rückzug aus dem Aufsichtsrat hatte unmittelbare Auswirkungen auf Ritter, der noch im Juni die *Germania* verließ. Dust erklärt, dass Ritter, der von der zentrumsloyalen Redaktion maßgeblich im Hinblick auf seine Kontakte zu Papen beurteilt wurde, nach dessen Rücktritt keinen Fuß mehr im Kollegium fassen konnte.⁴⁸⁴ Darüber hinaus vermutet Hübner, dass Papen Ritter in seiner schwierigen Lage nicht unterstützte, weil er seinen Einfluss auf die *Germania* als vernachlässigbar bewertete. Ritter hatte Papen nämlich zuvor Informationen zugespielt, aus denen zu erkennen war, dass Kardinalstaatssekretär Pacelli ebenso wie Papen auf eine christliche Beeinflussung des

⁴⁸⁰ Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 393.

⁴⁸¹ Ebd., S. 392.

⁴⁸² Hübner: Die Rechtskatholiken, S. 693f.

⁴⁸³ Ebd., S. 694.

⁴⁸⁴ Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 398f.

Nationalsozialismus abzielte.⁴⁸⁵ Wenngleich Ritter eine Abfindung ausgezahlt wurde, war er ab seinem Ausscheiden aus der Redaktion ohne festes Einkommen.⁴⁸⁶ Gravierend war darüber hinaus der Effekt, den der Skandal auf sein eigenes Zeitschriftenprojekt hatte: Ritters Ruf litt derart Schaden, dass *Der Deutsche Weg* den Großteil seiner Abonnent:innen verlor und das Blatt im Oktober 1932 eingestellt werden musste.⁴⁸⁷

Darüber hinaus geriet Ritter in demselben Jahr im Rahmen des Katholikentags in Essen in Konflikt mit einigen Zentrumsanhängern. Brünings Rücktritt und Papens Kanzlerschaft schlugen auch hier hohe Wellen. Ritter erregte bei den Zentrumsloyalen in seiner Arbeitsgruppe Ärger, weil er Katholiken auf die Rednerliste setzte, die Mitglieder der DNVP waren. Die Auseinandersetzungen verliefen derart kontrovers und emotional, dass sie auch ein Echo in der Presse fanden.⁴⁸⁸ Im September trat Ritter schließlich aus der Zentrumsparterie aus.⁴⁸⁹

Die beschriebenen Konflikte, die Ritter ab 1919 erlebte, zeigen an, dass die Verbindung seiner Laienrolle mit seinem Selbstbild einerseits und seinem Beruf andererseits nicht mehr realisierbar war. Sein Ringen galt insbesondere der Beobachtung, dass seine zeitgenössischen Glaubensgenoss:innen der gesellschaftlichen Verantwortung, die ihnen aus Sicht Ritters zukam, nicht übernahmen. Insbesondere nahm er für dieses Projekt sich selbst wie auch die Akteur:innen in seinem direkten beruflichen Umfeld in die Verpflichtung. Reibungen ergaben sich demzufolge mit Funktionär:innen des katholischen Sozialmilieus und damit mit Personen, die katholisches Handeln in der Weimarer Zeit maßgeblich steuerten. Die beschriebenen Schwierigkeiten konfrontierten Ritter mit der Frage, inwiefern er den Handlungserwartungen seines katholischen Umfelds entsprechen konnte und welchen Wert sein evaluatives und normatives Selbstbild angesichts dieser Erwartungen besaß. Ritter durchlebte also einen Person-Rollenkonflikt, den er schließlich dadurch löste, dass er sein berufliches Umfeld wiederholt wechselte und sich rechtskatholischen Kreisen annäherte. 1932 musste er allerdings feststellen, dass seine wiederholten Abgrenzungen von Figuren und Einrichtungen des katholischen Milieus, seine Hinwendung zu Papen und schließlich sein Parteiaustritt im September seine Karriere schädigten und ihn in eine finanziell angespannte wie persönlich belastende Lage brachten. Das bedeutet, dass Ritter nicht nur einen Person-Rollenkonflikt erlitt, sondern auch einen Rollenkonflikt aus Ressourcenmangel. Dieser zeichnet sich dadurch aus, dass einem Akteur die Möglichkeiten fehlen, seine Rolle auszuüben. Mit dem Ausscheiden aus der *Germania* konnte der Journalist,

⁴⁸⁵ Hübner: Die Rechtskatholiken, S. 700f.

⁴⁸⁶ Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 396-399.

⁴⁸⁷ Ebd.

⁴⁸⁸ Ebd., S. 403-405.

⁴⁸⁹ Hübner: Die Rechtskatholiken, S. 696.

zumindest zeitweise, sein christlich-nationales Engagement, das in seinem Role making so prominent war, nicht mehr in Form des publizistischen Schaffens umsetzen. Gleichzeitig werden beide Rollenkonflikte einen identitätsbedrohenden Effekt gehabt haben. Die Abgrenzungen seines sozialen Umfelds ihm gegenüber wie auch die mangelnden Ressourcen vergegenwärtigten Ritter, dass ein Handeln entlang seines Selbstverständnisses nicht oder nur sehr begrenzt möglich war (spezifisch substantielle Identitätsbedrohung). Es ist also davon auszugehen, dass auch seinen Zeitgenossen nicht entging, dass das Handeln Ritters eine Kluft zu seinem Selbstbild als katholische Schlüsselfigur für Deutschland, die er auf ein diffus beschriebenes Erbe des Apostels Paulus und von Bonifatius zurückführte, offenbarte.

2.3) Nationalsozialismus als handlungsleitend für Katholik:innen

Ritter begrüßte die nationalsozialistische Regierungsübernahme am 30. Januar 1933. Sie entsprach in großen Teilen seinen staatstheoretischen Konzepten, die er in der Weimarer Zeit ausgearbeitet hatte. Wie bereits gezeigt wurde, widmete er sich nach dem Ersten Weltkrieg dem Gedanken eines volksbasierten Staats. Für ihn stand das Volk für die Schicksalsgemeinschaft, die sich durch das Gefühl der gemeinsamen Not im Weltkrieg 1914-1918 unter den Deutschen eingestellt hatte. Sie habe die ‚Reichsidee‘, die mit der Kriegsniederlage gescheitert sei, abgelöst. Sie müsse nun die zukünftige Staatsbildung tragen. Zum Ende der Weimarer Republik hin mischten sich antidemokratische Gedanken unter sein Volkskonzept. 1929 etwa erklärte er, dass jener volksbasierte Staat idealiter in Form einer Diktatur realisiert und von einem gewählten Führer gelenkt werde. Diese Wahl des Führers müsse vorbereitet werden, indem alle Volksmitglieder eine entsprechende Erziehung und Bildung durchliefen. In Kontrast dazu betrachtete er die Weimarer Republik nur noch als Scheindemokratie. Sie agiere rein mechanisch und ohne Beziehung zum Volk, sodass sie überhaupt nicht in der Lage sei, Deutschland in eine positive Zukunft zu führen. Die nationalsozialistische Regierung mit ihrer positiv-christlichen Haltung schuf für ihn dagegen die Voraussetzungen, seine Visionen einer christlichen Nation umzusetzen.⁴⁹⁰

Am 17. März 1933 rief Ritter, der noch immer im Umfeld Papens agierte, rechtskonservative Gleichgesinnte nach Berlin zusammen, um sich mit ihnen im ‚Großdeutschen Bund konservativer Katholiken‘ unter dem Wahlspruch ‚Kreuz und Adler‘⁴⁹¹ zusammenzuschließen. Hier fanden sich nicht nur katholische Gläubige, die der NSDAP beigetreten waren, ein, sondern auch Mitglieder des rechten Flügels der Zentrumspartei. Laut Hübner ging es Ritter und Papen

⁴⁹⁰ Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 446-448; siehe auch: S. 406-408.

⁴⁹¹ Hübner: Die Rechtskatholiken, S. 754.

bei der Gründung der Organisation darum, eine von Parteibindungen befreite katholische Vereinigung im Sinne der bereits erwähnten Pläne zur ‚Katholischen Aktion‘ zu realisieren. Die deutschen Bischöfe duldeten den Bund zunächst, weil sich für etliche Katholik:innen die Möglichkeit eröffnete, ohne Beitritt zur NSDAP einer Organisation anzugehören, die sich der Regierungstreue verschrieben hatte.⁴⁹² Am 17. April 1933 trat die Gruppe schließlich in die Öffentlichkeit. In ihrem Aufruf zur Mitgliedschaft formulierten die Gründungsmitglieder als Kern und Ziel ihrer Tätigkeit, „den christlich-konservativen Gedanken im deutschen Volke zu vertiefen, das Nationalbewußtsein der katholischen Deutschen und den Aufbau des kommenden Reiches geistig zu fördern.“⁴⁹³

Ritter übernahm in der Vereinigung, die sich von nun an ‚Bund katholischer Deutscher Kreuz und Adler‘ nannte, den Posten des geschäftsführenden Vorsitzenden. Papen war Schirmherr der nach dem Führerprinzip strukturierten Gruppierung. Es gelang Ritter, namhafte Katholiken für den Bund zu engagieren, wie etwa den Staatsrechtler Carl Schmitt, der an einer der sogenannten ‚Führertagungen‘ des Bundes teilnahm. Zusätzlich gab er die sogenannten *Führerbriefe* von ‚Kreuz und Adler‘ heraus und gründete einen am Konzept des Bundes ausgerichteten Presse-dienst, von dem zwei Ausgaben veröffentlicht wurden. Die Entpolitisierung kirchlicher Gruppen, die nach dem Reichskonkordat (21. Juli 1933) von nationalsozialistischer Seite eingefordert und vollzogen wurde, läutete das Ende der Organisation ein. Am 1. Juli 1933 übernahm Robert Graf Thun die Geschäftsleitung und überführte sie in die ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘ (AKD). Die AKD, deren oberster Reichsleiter wiederum von Papen war, war faktisch eine Unterorganisation der NSDAP, die die Aufgabe hatte, das Nationalbewusstsein der deutschen Katholik:innen zu stärken und deren Mitarbeit am NS-Regime zu fördern. 1934 wurde auch diese Organisation mit der Begründung aufgelöst, dass ihre Arbeit von anderen Instanzen erledigt würde.⁴⁹⁴

Ritter gab die Geschäftsführung von ‚Kreuz und Adler‘ im Juli 1933 auf, um erneut als Herausgeber der *Germania* fungieren zu können.⁴⁹⁵ Mit Ritters zweiter Übernahme der Hauptschriftleitung der *Germania* erhielt die katholische Tageszeitung von Beginn an eine deutlich ns-affine Färbung.⁴⁹⁶ Mit dem Artikel *Unser Ja zum neuen Deutschland*,⁴⁹⁷ der in der Sonntagsausgabe der *Germania* Anfang Juli 1933 erschien, läutete Ritter seine zweite Schriftleitertätigkeit in der Zeitschrift ein. In diesem Artikel stellte er fest, dass die meisten Katholik:innen

⁴⁹² Ebd., S. 754-756.

⁴⁹³ Der Aufruf, ‚An die katholischen Deutschen!‘ ist abgedruckt in: Breuning: Die Vision des Reiches, S. 326f.

⁴⁹⁴ Hübner: Die Rechtskatholiken, S. 225-238.

⁴⁹⁵ Ebd.; Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 406-415.

⁴⁹⁶ Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 416f.

⁴⁹⁷ Emil Ritter: Unser Ja zum neuen Deutschland.

ihren Gehorsam gegenüber der Regierung aus ihrem religiösen Bekenntnis heraus legitimierten. Es sei von je her christliche Pflicht gewesen, der Staatsführung gegenüber loyal zu sein, weil jede weltliche Autorität Anteil an der göttlichen habe. Ritter sah in einer rein religiös hergeleiteten Treue gegenüber der Regierung zugleich die Gefahr, in „Opportunismus“⁴⁹⁸ gegenüber einer Staatsführung zu verfallen. Einen solchen Opportunismus glaubte er 1933 bei vielen Katholik:innen zu erkennen. Als Hauptverursacher dieser Haltung identifizierte Ritter den politischen Katholizismus, der in der Kaiserzeit die Notwendigkeit des christlichen Glaubens für die deutsche Nation nicht habe beweisen können. Stattdessen habe der antireligiöse Liberalismus die politischen Entscheidungen dominierend beeinflusst, sodass sich der Katholizismus auf den Selbsterhalt im staatlichen System habe konzentrieren müssen. Als problematisch benannte Ritter, dass die Katholiken in Deutschland diese Haltung bislang nicht abgelegt hätten und deshalb nicht in der Lage gewesen seien, die Bedeutung der Regierungsübernahme der Nationalsozialisten zu erkennen. Der Autor betonte, dass kein Katholik seine politische Verantwortung von sich abwenden könne. Dies lag für ihn in der Verbundenheit aller deutschen Katholik:innen mit ihrem Volk: „Wir sind nicht nur Glieder der Kirche, die das religiöse Gewissen bindet, sondern auch Söhne des deutschen Volkes“⁴⁹⁹.

Als zentrales Charakteristikum des deutschen Volkes benannte der Schriftleiter die Verknüpfung mit dem Christentum, die er nicht nur völkisch begründet sah, sondern auch auf die Schöpfung zurückführte. So stellte das Bekenntnis zur christlichen Lehre für Ritter einen verbindenden Faktor zwischen allen Mitgliedern des Volkes dar. Der nationalsozialistischen Regierung schrieb er zu, um diesen Umstand zu wissen und deshalb den christlichen Glauben zu einem zentralen Aspekt des ‚Volksaufbaus‘ gemacht zu haben: „Darin wissen wir uns einig mit der Staatsführung, die das Reich der Deutschen auf der Grundlage des Christentums und des Deutschtums schaffen will.“⁵⁰⁰ Daraus zog Ritter den Schluss, dass der Nationalsozialismus die Grundkonstanten der Schöpfung zum Tragen kommen lasse.

Für Ritter ergab sich daraus die Selbstverständlichkeit, dass sich die Katholik:innen für den nationalsozialistischen Staat engagieren müssten, und zwar nicht nur aus ihrer Zugehörigkeit zum deutschen Volk, sondern auch aus ihrem katholischen Glauben heraus. Ein demokratisches Verständnis von Regieren und Regiertwerden lehnte er als liberalistischen Fehlschluss ab und bekannte sich zum Konzept des Führens und Gehorchens.⁵⁰¹ Es steht außer Frage, dass Ritter damit seine Hingabe an Hitler bekannte, wenngleich er den Regierungschef in diesem

⁴⁹⁸ Ebd.

⁴⁹⁹ Ebd.

⁵⁰⁰ Ebd.

⁵⁰¹ Ebd.

Zusammenhang nicht explizit nannte. In zahlreichen anderen Artikeln, so hat Dust herausgearbeitet, wies Ritter Hitler als legitimen Führer für Deutschland aus.⁵⁰²

Ritters Eintreten für den Nationalsozialismus ging einher mit einer scharfen Kritik am Zentrum. Im Oktober 1934 veröffentlichte er mit *Der Weg des politischen Katholizismus in Deutschland*⁵⁰³ eine Streitschrift gegen die katholischen Parteien und den politischen Katholizismus. Der Einfluss des politischen Katholizismus auf die deutschen Katholik:innen war für Ritter also noch nach der Auflösung der katholischen Parteien⁵⁰⁴ präsent, und zwar vor allem „als Geisteshaltung“⁵⁰⁵.

In dieser Monographie zeichnete Ritter erneut das Bild eines Katholizismus, der seit dem Kulturkampf in der Kirche vorherrsche und mit allen Mitteln die katholische Minderheit gegenüber dem vermeintlich feindlich gesinnten Staat und dem konkurrierenden Protestantismus abzusichern und zu schützen suche. Zentrum und Bayerische Volkspartei hätten diese Art Katholizismus institutionell etabliert und damit in den Alltag der deutschen Katholiken integriert. Ihr einstiges Interesse am Schutz der katholischen Konfession in Deutschland aus den Augen verlierend habe der politische Katholizismus, nun auf der Suche nach mehr Einfluss auf Staat und Gesellschaft, auch die Grenzen zwischen Politik und Religion missachtet: Er habe, so Ritter, dafür gesorgt, dass katholische Vereine ihre Mitglieder unter Druck setzten, indem sie ihnen mit dem Entzug ihrer Mitgliedschaft drohten, falls diese keine katholische Partei wählen wollten. Außerdem sei es ihm immer besser gelungen, die deutschen Bischöfe für seine Interessen zu verpflichten. Auch diese hätten sich schließlich regelmäßig dafür ausgesprochen, dass alle Katholiken Zentrum oder BVP wählten. Darüber hinaus hätten beide Parteien die kritischen Stellungnahmen der deutschen Bischöfe gegenüber dem Nationalsozialismus für ihre Macht- und Parteipolitik ausgeschlachtet.⁵⁰⁶

Diesem Bild hielt der Autor seine Vision eines Katholizismus und einer Kirche der „göttlichen Wahrheit und Kraft“⁵⁰⁷ entgegen: Kirche und Katholizismus müssten frei von parteipolitischen Interessen agieren können. Erst dann seien sie in der Lage, alle Energie aufzubringen, um sich in den Dienst der deutschen Nation zu stellen.

Ritter muss sich, so ist festzuhalten, im Laufe der Jahre immer bewusster geworden sein, dass seine Vision eines nationalpolitischen Einsatzes aus dem christlichen Glauben heraus sowie

⁵⁰² Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 491-496.

⁵⁰³ Ritter: Der Weg des politischen Katholizismus.

⁵⁰⁴ siehe Kapitel 1.5) ‚Positionierungen zu Katholizismus und Nationalsozialismus‘.

⁵⁰⁵ Emil Ritter: Der Weg des politischen Katholizismus, S. 7.

⁵⁰⁶ Ebd., S. 247-250.

⁵⁰⁷ Ebd., S. 301.

sein damit verwobenes Selbstverständnis, diesen Einsatz vorantreiben zu müssen, nicht dem entsprach, was das Gros des katholischen Umfelds unter katholischem Handeln verstand und von ihm erwartete. Den erlebten Widerstand verortete Ritter historisch im Kulturkampf und in seiner vermeintlich konkreten zeitgenössischen Ausführung, im politischen Katholizismus. Den Einfluss des politischen Katholizismus auf das Handeln der deutschen Bischöfe sowie auf katholische Organisationen lehnte er entschieden ab. Sein Bekenntnis zum katholischen Glauben stand dabei nicht in Zweifel. So findet sich in *Der Weg des politischen Katholizismus in Deutschland* keine Grundsatzdiskussion über das Bekenntnis zur Katholischen Kirche oder ihre Lehre.

Katholisches Handeln im Konkreten musste sich für Ritter ab 1933 hingegen an den Handlungserwartungen der nationalsozialistischen Führung orientieren. Diese nämlich garantierten wahrhaft christliches und katholisches Leben. Entsprechend dieser Überzeugung ging es Ritter darum, die deutschen Katholik:innen und ihre Führung an ihre aus seiner Perspektive gesellschaftliche Verantwortung zu erinnern, die für ihn nur darin bestehen konnte, dass sich alle Glaubensgenoss:innen am Einsatz für das nationalsozialistische Volksgemeinschaftsprojekt beteiligten.⁵⁰⁸

Wird das Handeln Ritters in den Jahren 1933 und 1934 mit dem Person-Rollenkonflikt, den er in der Weimarer Republik erlebte, in Verbindung gebracht, lässt sich schlussfolgern: Die Konfliktlösungsstrategie, die er bis zur Regierungsübernahme der Nationalsozialisten verfolgte, erwies sich als ineffektiv bzw. sogar existenzgefährdend (Rollenkonflikt aus Ressourcenmangel). Bestätigung fand er zeitweise in seiner Aktivität für den ‚Bund katholischer Deutscher Kreuz und Adler‘, insbesondere auch deshalb, weil die deutschen Bischöfe die Organisation duldeten. Offensichtlich war der politische Katholizismus aber für Ritter immer noch ein Faktor, der katholisches Handeln normierte. In Reaktion auf den weiterhin schwelenden Person-Rollenkonflikt griff er zur Methode der Delegitimierung des politischen Katholizismus. Die entstandene Lücke füllte er mit dem Nationalsozialismus, sodass er ns-konformes Handeln als ‚katholisch‘ ausweisen konnte. Seiner katholischen Treue versicherte er sich gleichzeitig über das grundsätzliche Bekenntnis zur ‚heiligen und wahren Kirche‘. In Ritters Umgang mit jenem Konflikt zwischen seiner Rolle und seinem Selbstbild als Volkserzieher und -bildner in den Jahren 1933-1934 verläuft damit ein schmaler Grat zwischen einer sehr frei interpretierten Laienrolle (Role making) und einem tatsächlichen Rollenausstieg. In sein Rollenhandeln spielte gleichzeitig ein identitätsbehauptender Faktor hinein: Nach wie vor bestand sein evaluatives Selbstbild darin, Teil einer Gesellschaft sein zu wollen, in der die nationalsozialistische Volksgemeinschaft

⁵⁰⁸ Ritter: Katholisch-konservatives Erbgut, insbesondere, S. 8, 299, 301.

realisiert worden ist, und darüber hinaus fundamental zu dieser völkischen Einheit beigetragen zu haben (evaluatives Selbstbild). So erklärte er im Vorwort von *Der Weg des politischen Katholizismus in Deutschland*: „Daß meine bescheidene Arbeit an ihrem Teile das Einigungswerk, zu dem das deutsche Volk unter der Führung Adolf Hitlers aufgerufen worden ist, fördern möge, ist mein innigster Wunsch.“⁵⁰⁹ Außerdem erklärte er in jener Monographie, dass es ihm maßgeblich darum ging, schonungslos darüber aufzuklären, inwiefern der deutsche Katholizismus das angespannte Verhältnis zum NS-Staat selbst verschuldet habe und welchen Anteil er an der deutschen Gemeinschaftsbildung haben müsse.⁵¹⁰ Sein Engagement bezeichnete Ritter darüber hinaus nicht nur als „Wunsch“⁵¹¹, sondern auch als „Aufgabe“⁵¹². Sein normatives Selbstbild blieb somit auch in der NS-Zeit unverändert. Die Abwertung des politischen Katholizismus in Deutschland hatte also einen wichtigen selbstwerterhaltenden bzw. identitätsbehauptenden Effekt. Indem Ritter nämlich jenen als den Ursprung eines gestörten Kirche-Staat-Verhältnisses identifizierte und damit delegitimierte, neutralisierte er gleichzeitig die Ablehnungserfahrungen, die er im Kontext seiner beruflichen Tätigkeiten, auch und insbesondere in Bezug auf seinen spezifischen kirchenpolitischen Blick und das damit verbundene Selbstbild, erlebt hatte (spezifisch substantielle Identitätsbedrohung). Mit seinem entschiedenen Engagement für den Nationalsozialismus vollzog Ritter ferner einen Kontextwechsel. Solch ein Wechsel in ein anderes soziales Umfeld lässt sich als eine Strategie von in ihrer Identität gefährdeten Akteur:innen deuten, mit einer solchen Bedrohung selbstwertdienlich umzugehen.⁵¹³ Indem Ritter den Nationalsozialismus als handlungsorientierende Größe für die deutschen Katholik:innen auswies, schuf er einen solchen vermeintlich neuen und anderen Handlungsrahmen für sich als katholischen Laien.

Es sollte sich allerdings schnell herausstellen, dass Ritters Strategie seinen Person-Rollekonflikt nicht dauerhaft löste. So räumte er Anfang Dezember 1934, diesmal nach 16 Monaten, wieder seinen Posten bei der *Germania*. Dust rekonstruiert Ritters Ende bei der Tageszeitung anhand von dessen Erinnerungen. So gab Ritter rückblickend an, bereits im August erkannt zu haben, dass die Zeitschrift in wirtschaftlichen Problemen gesteckt und er deshalb seinen Vertrag zum Ende des Jahres 1934 gekündigt habe. Schließlich habe er gegen eine Abfindung sein Ausscheiden zum 1. Dezember angeboten. Dust zitiert Ritter weiter, der ferner angab, dass er am 12. November vom Propagandaministerium mit einem Schreibverbot belegt worden sei. Drei Tage

⁵⁰⁹ Ritter: *Der Weg des politischen Katholizismus*, S. 8.

⁵¹⁰ Ebd.; siehe auch: Ritter: *Verleumdung statt Kritik*. Beilage zum NPP vom 26.01.1935, in: NL Ritter, A6/Blatt 019, AKZG, zitiert nach: Dust: *Katholische Erwachsenenbildung*, S. 423.

⁵¹¹ Emil Ritter: *Der Weg des politischen Katholizismus in Deutschland*, S. 8.

⁵¹² Ebd.

⁵¹³ Schimank: *Handeln und Strukturen*, S. 154; siehe auch: Kapitel 4.3) ‚Identitätsbehaupter‘.

später sei die *Germania*-Redaktion über das Verbot informiert worden. Hinter der Entscheidung stünden intrigante Strippenzieher aus den Reihen des ehemaligen Zentrums, so Ritter.⁵¹⁴ Dust bewertet diese Angaben insofern als glaubhaft, als Ritter am 13. November 1934, also zwei Tage bevor die Redaktion über das Verbot in Kenntnis gesetzt wurde, seinen letzten Artikel in der Zeitung veröffentlichte.⁵¹⁵ Dass Ritter die *Germania* nicht nur aus strategischen Gründen verließ, sondern entweder von nationalsozialistischer Seite oder der des politischen Katholizismus unter Druck gesetzt wurde, liegt auch mit Blick auf seinen mentalen Zustand in dieser Zeit nahe. Knapp ein Jahr nach seinem Ausscheiden aus der *Germania* wird er in einem Brief an seinen Freund Richard Kleine seine psychische Verfassung im Winter 1934/1935 als „elend“⁵¹⁶ beschreiben. Er klagte darüber, sich seither mental „labil“⁵¹⁷ zu fühlen und kaum mehr in der Lage zu sein, den Pflichten seiner Projekte nachzukommen. Der 53-Jährige selbst machte zwei Faktoren für diesen Zustand verantwortlich: erstens die Unsicherheit über eine langfristige existenzielle Absicherung, zweitens das Gefühl, erneut in seiner selbstgesetzten Aufgabe gescheitert zu sein, seine Vision von Katholizismus und Nationalsozialismus voranzutreiben.⁵¹⁸

Wenige Monate vor seinem Einstieg in das *Sendschreiben*-Projekt, so kann geschlussfolgert werden, erlitt Emil Ritter, trotz seiner Versuche diesen Konflikt zu lösen, eine Eskalation seines Person-Rollenkonfliktes. Entweder resultierte der Konflikt daraus, dass der Nationalsozialismus, auf den er sich bezog, um sein selbstwerterhaltendes Rollenkonzept zu bewahren, sein publizistisches Schaffen und damit seine Ideen für ein christliches Deutschland ablehnte. Damit hätte sich nicht nur Ritters Rollenkonflikt, sondern auch die erlebte Identitätsbedrohung verschärft, und zwar in zweierlei Hinsicht. Der spezifisch substantielle Identitätskonflikt wäre dann erstens dadurch verstärkt worden, dass Ritter die Ablehnung nicht nur seitens seines katholischen, sondern auch seines nationalsozialistischen Umfelds erfahren hätte. Zweitens hätte Ritter eine indirekte Identitätsbedrohung durch Existenzgefährdung erlebt, weil er, auf Betreiben von Regierungsstellen, seine Anstellung verlor. Oder der Konflikt eskalierte deswegen, weil Ritter trotz der nationalsozialistischen Regierung und seines offenerhitzigen Einsatzes für die NS-Bewegung wieder die Erfahrung machen musste, dass die Funktionäre des von ihm so bekämpften politischen Katholizismus noch immer die Hoheit über die Bewertung katholischen Handelns sowie über seine berufliche Karriere hatten. Auch unter diesen Umständen wäre der

⁵¹⁴ Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 423f.

⁵¹⁵ Ebd.

⁵¹⁶ Ritter an Kleine, 30. Oktober 1935, in: NL Kleine, JAM.

⁵¹⁷ Ritter an Kleine, 7. Dezember 1935, in: Ebd.

⁵¹⁸ Ritter an Kleine, 30. Oktober 1935, in: Ebd.

Ausbruch eines Identitätskonflikts durch Existenzgefährdung, einer spezifisch substantielle Identitätsbedrohung und eines Person-Rollenkonflikts möglich.

2.4) Rolle und Selbstbild im Entstehungszeitraum des *Sendschreibens*

2.4.1) Neue Projekte für ein Miteinander zwischen Kirche und Staat

Ritter wurde im Frühjahr 1935 sehr umtriebig: Zwischen Mai und Oktober gründete er zusammen mit Kleine und Brombacher das *Sendschreiben*-Projekt, begann die Arbeit an einer neuen Publikation, suchte gemeinsam mit Johannes Nattermann nach einer Option zur Verlagsgründung und verfolgte die Vision, einen Ritterorden ins Leben zu rufen sowie in eine geistliche Lebensgemeinschaft einzutreten. In der Suche nach der Realisierung seiner Vorhaben wie auch einer Existenzsicherung zog er mehrfach um bzw. machte Station in verschiedenen Städten.

Die Entscheidung, das *Sendschreiben* zu verfassen, wurde an Pfingsten während eines Besuchs von Ritter bei Kleine in Duderstadt getroffen.⁵¹⁹ Aus einem Brief von Kleine an Brombacher vor dem gemeinsamen Treffen an jenem Pfingstwochenende nahm dieser nämlich Bezug auf Ritters „rein negative[n], trostlose[n] Erfahrungen“⁵²⁰ und berichtete von seinem Plan, Ritter darin zu bestärken, ein Memorandum an seinen Bischof zu senden. Er selbst wolle einige Gedanken dazu beitragen und auch Brombacher solle für das Treffen der beiden einige Ideen notieren und sie Kleine zusenden.⁵²¹ Das Memorandum sollte nicht nur dazu dienen, Ritter nach seinen Ablehnungserfahrungen im Dezember 1934 zu stärken, sondern auch die Kirche vor einer „Katastrophe“⁵²² zu bewahren. Kleine war davon überzeugt, dass die katholische Kirche innerhalb kürzester Zeit an Bedeutung verlieren würde, wenn die deutschen Bischöfe ihre Distanz gegenüber dem Nationalsozialismus nicht überwinden könnten. Sich selbst wie auch seine Gleichgesinnten betrachtete er als entscheidende Figuren für die Lösung der vermeintlich prekären Situation der Katholischen Kirche in Deutschland. Ein prominentes Ziel in seinem Vorhaben war es, die Kirche fundamental umzugestalten. Außerdem glaubte er daran, dass ihnen nicht mehr viel Zeit dafür bliebe.⁵²³

Brombachers Reaktion auf diesen Brief zeigt, dass er Kleines Sicht auf die Katholische Kirche teilte. In Kontrast zu Kleine bezweifelte er allerdings, dass ein Memorandum den gewünschten

⁵¹⁹ Ritter an Kleine, 31. Mai 1935, in: ebd.

⁵²⁰ Kleine an Brombacher, [ohne Datum], in: ebd. Zur Datierung des Briefs, siehe: Kapitel 1.6) ‚Rolle und Selbstbild im Entstehungszeitraum des *Sendschreibens*‘.

⁵²¹ Ebd.

⁵²² Ebd.

⁵²³ siehe: Kapitel 1.6.1) ‚Katholische Revolution?‘

Effekt bringe. Für ihn waren die Bischöfe nämlich nicht kompetent genug, um die wirklichen gesellschafts- und kirchenpolitischen Umstände zu erkennen.⁵²⁴

In den Briefen zwischen Kleine, Ritter und Brombacher im Anschluss an ihr Treffen sprachen die drei Gleichgesinnten nicht mehr über ein Memorandum Ritters, sondern das *Sendschreiben*. In den folgenden Wochen, investierte Ritter viel an Arbeit und Zeit in die Abfassung eines Beitrags für ihr neues Projekt, die Suche nach einem geeigneten Verlag, nach weiteren Autoren sowie Unterstützern in ihrem Umfeld.⁵²⁵ So verhandelte er mit dem Badenia-Verlag in Freiburg, dem Diederichs-Verlag in Jena und der Postzeitung in München und warb bei Johannes Nattermann und Abt Alban Schachleiter⁵²⁶ für ihr Vorhaben.⁵²⁷

Parallel dazu recherchierte er zu Franz Xaver Kraus⁵²⁸ und dessen Abhandlungen über den politischen und religiösen Katholizismus.⁵²⁹ In einem Brief an Kleine bezeichnete Ritter ihn als Visionär für die kirchenpolitische Lage, wie sie sich ihrer Zeit zeige.

„Kraus hat viel Material zur Beleuchtung des Problems ‚politischer und religiöser Katholizismus‘, sein Urteil ist häufig so treffend, dass es heute wie eine Prophezeiung wirkt. Eigentlich ist es niederdrückend, dass vor vierzig Jahren all das öffentlich ausgesprochen wurde, mit dem einzigen Ergebnis, dass der Verfasser in den Geruch der Ketzerei und Verräterei kam.“⁵³⁰

⁵²⁴ Brombacher an Kleine, 5. Juni 1935, in: ebd.

⁵²⁵ Ritter an Kleine, 26. Juni 1935, in: ebd.

⁵²⁶ Schachleiter wurde 1861 in Mainz geboren und starb 1937 in Feilnbach. Er studierte Kulturgeschichte, Sozialwissenschaften und Musik in Leipzig. 1881 trat er in den Benediktinerorden, in die Abtei Emaus in Prag, ein. 1908 wurde er zum Abt des Klosters gewählt, jedoch im Jahr 1920 aufgrund seiner radikal deutsch-nationalistischen Haltung von der tschechischen Regierung ausgewiesen. Im Juni 1923 lernte er Hitler kennen, die beiden Männer hielten Kontakt zueinander. Am 1. Februar 1933 begrüßte Schachleiter im *Völkischen Beobachter* die Machtübernahme der Nationalsozialisten und trat im März desselben Jahres in die NSDAP ein. Als Reaktion auf Schachleiters öffentliche politische Äußerungen sowie Verstöße gegen die ihm kirchlich auferlegten Weisungen (bereits 1926 wurde ihm verboten, sich öffentlich politisch zu äußern) wurde er am 17. März suspendiert und von Ehrenämtern der Diözese ausgeschlossen. 1933 wurde er wieder rehabilitiert, als er seine Haltung revidierte. Dass Schachleiter damit nicht ernst machte, zeigt sich daran, dass er weiterhin für den Nationalsozialismus optierte. So weihte er NS-Fahnen und Hakenkreuze und ließ sich als Ehrengast bei NS-Parteitag bejubeln. Für die Nationalsozialisten war Schachleiter vor allem deshalb so bedeutsam, da sie an seinem Beispiel demonstrieren konnten, dass es vereinbar sei, katholisch und nationalsozialistisch zu sein. (Läpple: Adolf Hitler, S. 173-178; Sausser: Schachleiter, Alban.)

⁵²⁷ Ritter an Kleine, 26. Juni, 15., 19., 31. August 1935, in: NL Kleine, JAM.

⁵²⁸ Franz Xaver Kraus wurde 1840 in Trier geboren, legte 1858 sein Abitur ab, trat im selben Jahr in Trier ins Priesterseminar ein und studierte dort Theologie. Zwei Jahre lang, von 1860 bis 1862, unterrichtete er als Hauslehrer Französisch und unterbrach damit sein Studium. Ohne Letzteres abgeschlossen zu haben, promovierte er im Jahr 1862 in Freiburg zum Dr. der Philosophie. Am 22. März 1864 wurde er zum Priester geweiht, ein Jahr darauf promovierte er, auch in Freiburg, zum Dr. der Theologie. Im Jahr 1872 wurde er als außerordentlicher Professor für christliche Archäologie in Straßburg berufen, 1872 trat er seinen Dienst als Professor in Kirchengeschichte an der Universität in Freiburg an. Dort avancierte Kraus zu einem der bedeutendsten Kirchen- und Kunsthistoriker seiner Zeit; er publizierte eine große Menge an Monographien und Fachaufsätzen, die zu Standardwerken wurden. Bereits während seines Studiums knüpfte er Kontakte zu liberalen Katholik:innen und tauchte in ebensolche Gedankenkreise ein. Sie bedingten auch seine kirchenpolitische Haltung, die bestimmt war von der Ablehnung eines politischen Engagements der Kirche und der Forderung eines 'religiösen Katholizismus', was ihn zum Kritiker des Zentrums und des Ultramontanismus machte. Kraus starb am 28. Dezember 1901 in San Remo; siehe Pesch: Kraus, Franz Xaver.

⁵²⁹ Ritter an Kleine, 12. November 1935, in: NL Kleine, JAM.

⁵³⁰ Ritter an Kleine, 31. August 1935, in: ebd.

Es liegt nahe, dass Ritter nicht nur inhaltliche Parallelen zwischen Kraus' Urteil über die Katholische Kirche und ihrer eigenen Diagnose sah, sondern auch zwischen Kraus und ihnen als Figuren, die eine interne Kirchenkritik ausübten. Trotz der Wahrheit, die sie aussprachen, würden sie von der Kirche exkludiert und des Irrglaubens beschuldigt. Die Beschäftigung mit Kraus hatte wahrscheinlich für Ritter einen selbstwertdienlichen Effekt. Er blickte zu Kraus auf und bezeichnete ihn als „überragende[n], universell gebildete[n] Geist“⁵³¹. Sich selbst betrachtete er in derselben Lage wie Kraus und konnte so die erfahrenen Ablehnungen seiner Konzepte als ‚unkatholisch‘ als Reaktion eines katholischen Umfelds deuten, das noch nicht für seine visionären Ideen bereit sei.

Seine Forschungen zu Kraus sollten den Titel „Vom politischen zum religiösen Katholizismus“⁵³² tragen und seine Ausführungen über den politischen Katholizismus in *Der Weg des politischen Katholizismus in Deutschland* von Oktober 1934 weiterführen.⁵³³ Ritter plante darüber hinaus, dass dieses Buch von einer vorab veröffentlichten Broschüre („Gericht über den deutschen Katholizismus“⁵³⁴) und zwei sich an die Monographie anschließenden Romane eingerahmt würde. Einer der Romane sollte den Titel „Zwischen Rom und Reich“⁵³⁵ tragen, ein anderer vom Kirchenhistoriker Ignaz Döllinger⁵³⁶ handeln.⁵³⁷ Keines dieser Vorhaben wurde umgesetzt.⁵³⁸ Als weiteres Projekt verfolgte Ritter gemeinsam mit Nattermann den Plan, einen eigenen Verlag in Osnabrück zu gründen. Hier stand er in Korrespondenz mit einem möglichen

⁵³¹ Ebd.

⁵³² Ritter an Kleine, 21. September 1935, in: ebd. Nach eingehender Recherche ist davon auszugehen, dass Ritter einen solchen Text nicht veröffentlichte.

⁵³³ Ritter an Kleine, 31. August 1935, in: ebd; siehe auch: Ritter an Kleine, 15. August 1935, in: ebd.

⁵³⁴ Ritter an Kleine, 12. November 1935, in: ebd.

⁵³⁵ Ebd.

⁵³⁶ Ignaz Döllinger wurde am 28. Februar 1799 in Bamberg als Sohn eines Medizinprofessors geboren. Er studierte ab 1816 Geschichte, Philologie, Naturwissenschaften und Theologie an der Universität in Würzburg und dem Lyzeum in Bamberg. 1822 wurde er in Würzburg zum Priester geweiht, ein Jahr darauf (1. November 1823) wurde er Professor für Kirchengeschichte und Kirchenrecht des Aschaffener Lyzeums, drei weitere Jahre später wurde er zum Professor an die Universität München berufen und 1871/1872 zu ihrem Rektor gewählt. Döllinger entfernte sich ab den 1860ern immer stärker von ultramontanen Kräften innerhalb des Katholizismus. Seinen inneren Widerstand gegen die Neuscholastik und den Kirchenstaat proklamierte er in etlichen anonym erschienenen Streitschriften und Reden sowie Berichterstattungen über das Erste Vatikanische Konzil. Nachdem Döllinger das Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes in Lehrentscheidungen ablehnte, sprach der Erzbischof von München, Gregor von Scherr, am 17. April 1871 seine Exkommunikation aus. Trotzdem verstand sich Döllinger weiterhin als Katholik. Wenngleich er die Gründung der Altkatholischen Kirche maßgeblich beeinflusste, verweigerte er eine formale Mitgliedschaft. Nach der Exkommunikation seines Lehrstuhls enthoben, führte er bis 1873 sein Rektorat weiter. Im gleichen Jahr wurde ihm vom bayerischen König, Ludwig II., die Präsidentschaft über die Akademie der Wissenschaften übertragen. Am 28. Februar 1799 starb Döllinger in München. (Bautz: Döllinger, Ignaz.)

⁵³⁷ Ritter an Kleine, 12. November 1935, in: NL Kleine, JAM. Nach eingehender Recherche ist festzuhalten, dass Ritter einen solchen Text nicht veröffentlichte.

⁵³⁸ siehe z.B. Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 472f.

Kooperationspartner, Nattermann war in Gesprächen mit dem dortigen Bischof Wilhelm Berning.⁵³⁹

Ritter trug sich darüber hinaus mit dem Gedanken, einen Ritterorden zu gründen. In seinen Briefen an Kleine berichtete er seinem Freund regelmäßig vom Fortschritt dieses Vorhabens, gestand aber ebenso oft ein, bislang keine konkreten Ergebnisse erreicht zu haben. Ritter wünschte sich, mit diesem Orden eine „Bewegung“⁵⁴⁰ zu schaffen, die „aus religiöser Grundhaltung einer historischen Aufgabe geweiht“⁵⁴¹ sei. Außerdem wollte er mehr örtliche Nähe zwischen sich und seinen Gleichgesinnten herstellen. Eng mit diesem Plan verknüpft war sein Kontakt zum Benediktinerabt Michael von Witowski. Über mehrere Wochen standen beide miteinander in engem Austausch, um auszuloten, inwiefern sie gemeinsam eine neue geistliche Lebensgemeinschaft gründen könnten. In dieser Gruppe sollte es darum gehen, sich aus dem Bekenntnis zum Christentum heraus für das nationalsozialistische Vorhaben der Volksgemeinschaft einzusetzen. „Dienst an Nation und Staat“ verstanden er und Witowski als „Gottesdienst“⁵⁴². Jedes Mitglied sollte seine berufliche Tätigkeit fortführen, Ritter wollte so weiterhin publizieren.⁵⁴³ Auch diese Gruppierung sollte als ritterliche Gemeinschaft verstanden werden, den Titel „Deutsche[n] Ritterschaft vom hl. Michael“⁵⁴⁴ tragen und in Bonn oder Berlin verortet sein. Aus dem Briefwechsel mit Kleine ist nicht herauszulesen, ob die geplante Bewegung und die Lebensgemeinschaft als ein Projekt mit zwei Ausrichtungen oder als zwei verknüpfte Projekte gedacht waren. Seine Berichte über den Stand seiner Planungen lassen sich mal auf die eine, ein anderes Mal auf die andere Deutungsperspektive hin lesen.

Die dargestellte Umtriebigkeit Ritters schlug sich auch in zahlreichen Reisen und Umzügen bzw. Umzugsvorhaben während der Monate des Jahres 1935 nieder. In seinem ersten Brief an Kleine in den Tagen vor Pfingsten war er unterwegs nach Berlin,⁵⁴⁵ zog im Juni innerhalb von Baden-Baden von einem Gasthaus in eine Wohnung um,⁵⁴⁶ reiste im August nach Jena und München.⁵⁴⁷ Im August und September plante er außerdem Umzüge nach Bonn und Berlin, die allerdings nicht erfolgten.⁵⁴⁸ Nach Bonn und Köln unternahm er im September eine Reise⁵⁴⁹

⁵³⁹ Ritter an Kleine, 31. August, 9., 21. September 1935, in: NL Kleine, JAM.

⁵⁴⁰ Ritter an Kleine, 31. August 1935, in: ebd.

⁵⁴¹ Ritter an Kleine, 9. September 1935, in: ebd.

⁵⁴² Ritter an Kleine, 31. August 1935, in: ebd, JAM.; siehe auch: Ritter an Kleine, 15. August, 21. September 1935, in: ebd.

⁵⁴³ Ritter an Kleine, 31. August 1935, in: ebd.

⁵⁴⁴ Ritter an Kleine, 9. September 1935, in: ebd.

⁵⁴⁵ Ritter an Kleine, 31. Mai 1935, in: ebd.

⁵⁴⁶ Ritter an Kleine, 26. Juni 1935, in: ebd.

⁵⁴⁷ Ritter an Kleine, 19. August 1935, in: ebd.

⁵⁴⁸ Ritter an Kleine, 31. August, 21. September 1935, in: ebd.

⁵⁴⁹ Ritter an Kleine, 9. September 1935, in: ebd.

und ließ sich im Oktober in Köln nieder.⁵⁵⁰ Im November reiste er nach Frankfurt, Baden-Baden, Fulda und Neustadt an der Weinstraße⁵⁵¹ und zog Anfang Dezember in die zuletzt genannte Stadt.⁵⁵²

Emil Ritter investierte, so lässt sich zusammenfassen, von Mai bis Oktober 1935 erneut in Projekte, die die Integration der deutschen Katholik:innen in den nationalsozialistischen Staat vorantreiben sollten. Ein zentrales Element seiner Arbeit war wieder die Aufklärung über den vermeintlich schädlichen Einfluss des politischen Katholizismus. Ritter bediente sich ihm vertrauter Handlungsformen: Nicht zum ersten Mal gründete er eine Organisation, die das kirchliche Engagement im Staat steigern sollte; zu denken wäre etwa an den ‚Bund katholischer Deutscher Kreuz und Adler‘ (April 1933). Außerdem waren seine publizistischen Arbeiten, wie bereits dargelegt, früh darauf ausgerichtet, seine christlich-nationalpolitischen Visionen zu verbreiten. Auch Ritters Umzüge und Reisen sind nichts, was ein neues Verhalten widerspiegelte. Ritter veröffentlichte einige seiner Texte, zum Beispiel im *Deutschen Weg* (1928-1932), unter dem Decknamen ‚Viator‘, der Reisende.⁵⁵³

In Bezug auf seinem Umgang mit dem immer noch virulenten Rollenkonflikt sowie den damit verwobenen Identitätskonflikten lässt sich schlussfolgern, dass Ritter die Strategie verfolgte, durch einen noch größeren Einsatz seiner Ressourcen für seine Projekte, sein Selbstbild zu behaupten und sein Rollenkonzept zu rejustieren. Dass diese Taktik bislang nur mäßigen Erfolg hatte, war für Ritter offensichtlich kein Hinderungsgrund. Vielmehr hielt er auch im Jahr 1935 noch an den gewohnten Strategien fest. Die Verschiebung der Verantwortung für seine Ablehnungserfahrungen auf den politischen Katholizismus, musste ihn überdies in seiner Entscheidung bestärkt haben, weiterhin seine kirchenpolitische Linie zu verfolgen. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, hatte das *Sendschreiben*-Projekt dann aber im Laufe des Jahres 1935 anders und neu gelagerte Auswirkungen auf Ritters Selbstbild und Laienrolle.

2.4.2) Anführer einer katholischen Neugestaltung

Wenngleich der Zusammenschluss von Kleine, Ritter und Brombacher zunächst auf die Idee von Kleine zurück ging, eine Stellungnahme von Ritter an seinen Bischof zu senden, trafen die drei Gleichgesinnten im Juni 1935 den Entschluss, die Kirche zu revolutionieren.⁵⁵⁴

⁵⁵⁰ Ritter an Kleine, 7. Oktober 1935, in: ebd.

⁵⁵¹ Ritter an Kleine, 3., 12. November 1935, in: ebd.

⁵⁵² Ritter an Kleine, 7. Dezember 1935, in: ebd.

⁵⁵³ siehe Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 578f.

⁵⁵⁴ Brombacher an Kleine, 30. Oktober 1935, in: NL Kleine, JAM.

Offensichtlich waren sie zu der Überzeugung gekommen, dass sie ihr Ziel nicht erreichen könnten, indem sie sich an einen Bischof wandten. Wie bereits erläutert worden ist, ging es Kleine darum, die Katholische Kirche in Deutschland in letzter Minute vor einem erdrutschartigen Bedeutungsverlust zu bewahren und Brombacher hielt es für aussichtslos, dieses Vorhaben in Kooperation mit den Bischöfen durchzuführen. Ritter war schließlich, so geht aus einer Replik Brombachers hervor, derjenige, der zur Revolution aufrief: „Seinerzeit im Sommer gab Ritter die Losung aus: Wir müssen katholische Revolution machen. Ich stimmte zu“.⁵⁵⁵

Ihre Pläne aber, ihr Projekt umzusetzen, erinnern nicht an das Vorhaben, die Kirche gewaltsam zu stürzen, sondern eher, ein Manuskript unabhängig von der kirchlichen Hierarchie und kirchlichen Organisationen zu veröffentlichen. So sollte kein katholischer Verlag das *Sendschreiben* drucken⁵⁵⁶ und keine Person mit einer leitenden Position in der katholischen Kirche beteiligt werden.⁵⁵⁷

Offensichtlich aber war für Kleine, Ritter und Brombacher ein solches Vorgehen mit ihren Plänen zur kirchlichen Umwälzung vereinbar. Im Fokus ihrer Überlegungen stand im Juni 1935 darüber hinaus vor allem ihr Selbst- und Rollenbild. Kleine betrachtete die Gruppe als Schicksalsgemeinschaft, die so lange im Hintergrund agiere, bis Gott sie als Schlüsselfiguren in den von ihm initiierten Prozess heilsgeschichtlichen Wandels einsetzen werde.⁵⁵⁸ Auch Ritter sah sich und seine Mit-Autoren in einer außerordentlichen, herausgehobenen Position innerhalb des deutschen Katholizismus: „Die Art des Vorgehens muss dann nach allen Seiten überlegt werden. Wir müssen sozusagen der Generalstab der innerkatholischen Bewegung sein, meint Brombacher ganz richtig“.⁵⁵⁹ Ritter verstand sich also auch als katholische Führungsfigur und wurde in diesem Gedanken von Brombacher und Kleine inspiriert bzw. bestärkt.

Dem Selbstverständnis, dem Ritter im frühen Sommer 1935 Ausdruck gab, wurde in evaluativer Hinsicht damit ein neues Moment zugeführt. Er betrachtete sich nun als Teil eines Kreises, der eine innerkatholische Revolution anführte (evaluatives Selbstbild). Sein normatives Selbstbild kann an seinem Aktionismus abgelesen werden: Er machte es sich zur Aufgabe, diese Revolution mit allen Kräften Realität werden zu lassen. Die Ressource, die er für das Gelingen als notwendig betrachtete, identifizierte er mit Gott als Weltenlenker (kognitives Selbstbild). In Reaktion auf Kleines Mahnungen, das *Sendschreiben* unbedingt schnell bei einem Verlag

⁵⁵⁵ Ebd.

⁵⁵⁶ Ritter an Kleine, 15. August 1935, in: ebd.

⁵⁵⁷ Brombacher an Kleine, 30. Oktober 1935, in: ebd.

⁵⁵⁸ siehe: Kapitel 1.6.1) ‚Katholische Revolution?‘

⁵⁵⁹ Ritter an Kleine, 26. Juni 1935, in: NL Kleine, JAM.

unterzubringen, stellte Ritter sein Handeln nämlich in den Rahmen der göttlichen Weltgestaltung: „Sie dürfen versichert sein, dass ich nichts versäume, was in meinen schwachen Kräften steht, aber wieviel ich auch denke, - die Lenkung der Dinge hat immer noch ein anderer in der Hand.“⁵⁶⁰ Damit orientierte er sich an einer abstrakten Größe, weniger konkreten Personen oder Institutionen, mithilfe derer ihre Revolution vorangetrieben werden könnte (kognitives Selbstbild).

Der Entschluss Ritters, sich einem Projekt zur innerkatholischen Revolution zu verschreiben, hatte nicht nur einen selbstwertdienlichen Effekt, sondern auch Auswirkungen auf seine Rollengestaltung als katholischer Laie. Zwar geht aus Ritters Briefen an Kleine nicht hervor, was am Ende der Revolution stehen sollte, allerdings sollte der geplante Umbruch ohne die deutschen Bischöfe vollzogen werden. Damit sprach er nicht mehr nur dem politischen Katholizismus die Legitimität über die Orientierung katholischen Handelns ab, sondern auch den ausgewiesenen Trägern kirchlicher Amtsgewalt. Dies kommt einem Rollenausstieg gleich. Dass Ritter sein Handeln allerdings nicht als solches deutete, zeigt sich daran, dass er das Gelingen seiner Pläne von Gott abhängig machte. Indem er also sein Handeln auf den absoluten und letzten Bezugspunkt seines katholischen Bekenntnisses bezog, konnte er es gegenüber sich selbst als gottgefällig und als ‚katholisch‘ einstufen. Aus Ritters Perspektive vollzog sich durch den Einstieg ins *Sendschreiben*-Projekt also nur eine verdichtete Interpretation seines Handelns als Katholik (Role making).

2.4.3) Doppelt gelagerte Rollen- und Identitätskonflikte

Ritter und seine Kollegen wurden recht rasch damit konfrontiert, dass sie das *Sendschreiben* nicht so schnell veröffentlichen konnten, wie sie gehofft hatten. Im August erhielt Ritter Absagen von einigen kontaktierten Verlagen wie dem Badenia-Verlag, dem Diederichs-Verlag und der Postzeitung.⁵⁶¹ Während der Erstgenannte aufgrund von Insolvenz abschlägig antwortete, gab der Diederichs-Verlag Ritter zu verstehen, dass man vor allem völkische Texte publiziere, sodass das *Sendschreiben* nicht in das Profil passe. Während seiner Verhandlungen mit der Postzeitung in München musste Ritter darüber hinaus spüren, dass auch dort kein echtes Interesse an ihrem Projekt bestand. In einer Besprechung wurde ihm erklärt, dass man sich in Bezug auf das *Sendschreiben* unsicher sei, weil man den Protest der katholischen Presse außerhalb Deutschlands befürchtete. Daraufhin wurde Ritter für weitere Verhandlungen in den folgenden

⁵⁶⁰ Ritter an Kleine, 15. August 1935, in: ebd.

⁵⁶¹ Ebd.; Ritter an Kleine, 31. August 1935, in: ebd.

Tagen zweimal ein- und wieder zweimal eingeladen. Danach brach die Korrespondenz ab.⁵⁶² Kurz darauf erlebte er ähnliches bei Abt Alban von Schachleiter, den er bis dato als Gleichgesinnten betrachtet hatte.⁵⁶³ Brombacher meldete Ritter beim Abt an und schickte ihm begleitend sein Manuskript zum *Sendschreiben* zu.⁵⁶⁴ Der Adressierte reagierte auf jene Besuchsanfrage schroff, lud Ritter aus und bezeichnete Brombachers Text als unkatholisch:

„Auf meine Anfrage in Feilnbach, ob mein Besuch angenehm wäre, erhielt ich zwei Sätze zur Antwort: Erstens bin ich ernstlich erkrankt, kann keinen Besuch empfangen, zweitens den Aufsatz von Brombacher kann ich nicht unterschreiben, da ich damit ‚meinen katholischen Glauben‘ verleugnen würde!!!“⁵⁶⁵

Von Schachleiters Verhalten war Ritter enttäuscht, die Reaktion auf seine Vorstöße insgesamt quittierte er ernüchert, wenngleich gefasst: „Den einen sind wir zu katholisch, den anderen nicht katholisch genug, das ist unser Schicksal.“⁵⁶⁶ Auch Ritters Versuche, zusammen mit Nattermann einen Verlag in Osnabrück zu gründen, scheiterten.⁵⁶⁷

Die geschilderten Ablehnungserfahrungen verarbeitete Ritter also, indem er sie nach außen projizierte. Er und seine Gleichgesinnten entsprachen seiner Überzeugung nach weder den Erwartungen ihres nationalsozialistischen noch ihres katholischen Umfelds, und zusätzlich verstand er diesen Zustand des Nichtgenügens als vorherbestimmt. Der in der erlebten Ablehnung schwelende Konflikt gründete in Ritters Role making, in dem das Engagement für den Nationalsozialismus mit dem katholischen Bekenntnis und seinem Selbstverständnis als publizistisch wirkender Erzieher des Volks miteinander fusioniert waren. Nun wurde er damit konfrontiert, dass die Erwartungen, die in Reaktion auf seine präsentierten Überzeugungen an ihn herangetragen wurden, sich widersprachen. Das adressierte katholische und nationalsozialistische Umfeld erwartete von ihm entweder das Anpassen in nationalsozialistische oder das Einfügen in katholische Handlungsschemata. Der hier schwelende Rollenkonflikt lässt sich damit als Intra-Rollenkonflikt einordnen.

Durch die Kontakte Kleines zu Joseph Lortz hatte sich Mitte August die Option eröffnet, das *Sendschreiben* beim Münsteraner Aschendorff-Verlag zu publizieren. Dieser verlangte allerdings ein Plazet des dortigen Bischofs Clemens August Graf von Galen.⁵⁶⁸ Kleine entschied ohne Rücksprache mit Ritter und Brombacher, den von Lortz vorgeschlagenen Weg zu

⁵⁶² Ritter an Kleine, 31. August 1935, in: ebd.

⁵⁶³ Ritter an Kleine, 26. Juni 1935, in: ebd.

⁵⁶⁴ Brombacher an Kleine, 14. September 1935, in: ebd.

⁵⁶⁵ Ritter an Kleine, 31. August 1935, in: ebd.

⁵⁶⁶ Ebd.

⁵⁶⁷ Ritter an Kleine, 7., 30. Oktober, 12. November 1935, in: ebd.

⁵⁶⁸ Kleine an Ritter, Nr. 1, 29. August 1935, in: ebd.

verfolgen. Erst im Nachhinein informierte er Ritter,⁵⁶⁹ der gegen Kleines Vorstoß nur mäßig protestierte. Ritter äußerte seine Bedenken, Galen zu aktivieren und so den Bischof möglicherweise zu einer Positionierung zu zwingen, die ein Verbot ihres Projekts zu Folge hätte. Außerdem bat er seinen Freund, Lortz diesbezüglich zu sensibilisieren.⁵⁷⁰ Er ergänzte schließlich, dass er mehr Vertrauen in eine Zusammenarbeit mit dem Osnabrücker Bischof, mit dem er über Nattermann in Kontakt stand, habe.⁵⁷¹ Mehr unternahm Ritter allerdings gegen Kleines neu eingeschlagenen Weg nicht. Lortz investierte in den folgenden Wochen einiges an Arbeit, um Galen das *Sendschreiben* schmackhaft zu machen. Sein Lektorat verlangte den Autoren, insbesondere Brombacher etliche Kompromisse ab. Ritter war dazu bereit, alle von Lortz als notwendig erachteten Korrekturen einzuarbeiten. Kleine gegenüber erklärte er:

„Ich habe selbstverständlich nichts dagegen, dass L. seinem Bischof die Schrift mundgerecht zu machen sucht, durch Weglassung der Namen und formelle Abänderungen. Auch ich bin bereit, meinen Teil nach den Vorschlägen von L. umzuschreiben, sofern begründete Aussicht ist, dass sich die Arbeit lohnt.“⁵⁷²

Ritter war offensichtlich nicht entgangen, dass der Einstieg von Lortz in das Projekt sowie die mögliche Zusammenarbeit mit Galen und dem Aschendorff-Verlag einen Bruch mit ihren ursprünglichen Plänen bedeutete. Aus seinem Handeln lässt sich allerdings schließen, dass die sich neu ergebende Option keine größeren Konflikte in ihm auslöste. Mitte November sollte er Kleine sogar erklären, dass sie es schon als Erfolg verbuchen könnten, wenn der Bischof ihre Denkschrift durchlese. Auch wenn er ihnen die Zustimmung verwehre, sei es wertvoll, dass Galen mit ihren Thesen in Berührung komme, denn in diesen „Gedankenkreis“ müsse die „katholische Führung gebracht werden“.⁵⁷³

Seine Haltung lässt sich einerseits auf die Erfahrungen zurückführen, dass sich die Publikation des *Sendschreibens* schwieriger als gedacht gestaltete. Die Billigung, dass Kleine Galen in das Projekt einzubeziehen plante, entsprach damit einem zweckrationalen Abwägen (*Homo Oeconomicus*). Andererseits liegt es nahe, dass Ritter das, was er im Juni als Revolution bezeichnete, nicht radikal ausdeutete. Die Art und Weise, wie die Autoren ihr Vorhaben umsetzten – Vorgesprache bei Verlagen und Suche nach Gleichgesinnten – stützt diese These.

Stärker belastete Ritter der Hirtenbrief, den die Bischöfe der Fuldaer Bischofskonferenz Mitte August veröffentlichten. Mit ihrem öffentlichen Brief unterzogen sie antichristliche und -

⁵⁶⁹ Ebd.; Kleine an Ritter, Nr. 2, 29. August 1935, in: ebd.

⁵⁷⁰ Ritter an Kleine, 31. August 1935, in: ebd.

⁵⁷¹ Ebd.

⁵⁷² Ritter an Kleine, 21. September 1935, in: ebd.

⁵⁷³ Ritter an Kleine, 18. November 1935, in: ebd.

katholische Propaganda durch insbesondere gottgläubige und völkische Kräfte innerhalb des Nationalsozialismus der Kritik und riefen ihre Mitglieder auf, an ihrem Glauben festzuhalten und ihn im Handeln an der Gesellschaft wirksam werden zu lassen.⁵⁷⁴ Ritter bewertete den Hirtenbrief als höchst problematisch. Aus dem Text las er heraus, dass die deutsche Kirchenleitung bis dato ihre angebliche Infiltration durch den politischen Katholizismus sowie die Auswirkungen dieses Einflusses nicht erkannt hätte. Außerdem kritisierte er den Text als theologisch unausgereift, als „Kaplans-Predigt“⁵⁷⁵. Seine Selbstgewissheit aber wurde durch diese Schrift nicht angetastet. Er war davon überzeugt, dass die Partei sie ignorieren und sich einige Bischöfe im Nachgang der Veröffentlichung schämen würden, sodass sie das *Sendschreiben* umso wohlwollender befürworten würden.⁵⁷⁶ Außerdem fühlte er sich durch den bischöflichen Rundbrief in seiner Überzeugung gestützt, dass die Bischöfe nicht mehr in der Lage seien, die kirchenpolitische Situation konstruktiv zu gestalten. Vielmehr seien er und seine Freunde es, denen diese Aufgabe nun zukomme: „Ich bin mehr denn je überzeugt, dass von der Autorität zur Bewältigung der Zeitaufgaben garnichts zu erwarten ist und dass die ‚Unberufenen‘ für Christentum und Kirche eintreten müssen.“⁵⁷⁷ Drei Wochen später sank Ritters Optimismus. Er berichtete Kleine von dem Gerücht, dass die deutschen Bischöfe das Hirtenschreiben dazu genutzt hätten, sich dem Nationalsozialismus anzunähern. Als weitere Strategie dienten den Bischöfen, so Ritter, Pläne zur Auflösung katholischer Organisationen. Das Interesse der Kirche an einem Kompromiss mit dem Nationalsozialismus gefährde ihre Pläne. Ritter gewichtete diese sich vermeintlich vollziehenden Annäherungen als Niederlage. Seine Ausführungen gegenüber Kleine beendete er mit der Feststellung: „Die ‚Kirche‘ hat dann wieder einmal ‚gesiegt‘“⁵⁷⁸. Sein Gemütszustand zeigt sich in dem militärischen Vokabular, das er nutzte, um ihre Position innerhalb des Konstrukts Kirche und Staat zu beschreiben.

Ritters Reaktion auf die Denkschrift zeigt, wie stark er sein Handeln und sein Wollen als abhängig von den Bischöfen einschätzte und wie sehr ihn dies in seinem Selbstverständnis als Führungsfigur des deutschen Katholizismus herausforderte. Er war davon überzeugt, dass der Weg für ihn und seine Gleichgesinnten als Führer einer kirchlichen Umgestaltung frei sei, wenn sich die Bischöfe weiterhin nicht genügend in den NS-Staat integrierten. Gelingen den Bischöfen selbst eine Annäherung an den Nationalsozialismus, so Ritter, würde sich ihr eigener Einsatz

⁵⁷⁴ Die Deutschen Bischöfe: Hirtenbrief, S. 1-7.

⁵⁷⁵ Ritter an Kleine, 9. September 1935, in: NL Kleine, JAM.

⁵⁷⁶ Ebd.

⁵⁷⁷ Ebd.

⁵⁷⁸ Ebd.

erübrigen. Es liegt nahe, dass diese Erkenntnis und die Erfahrung, keinen Verlag finden zu können und das *Sendschreiben* aller Wahrscheinlichkeit nach nur über den Kontakt zu einem Bischof veröffentlichen zu können sein Selbstverständnis herausforderte. Das, was hier für Ritter also wieder zum Gegenstand des Ringens wurde, war der Person-Rollenkonflikt, nämlich die Konfrontation seines Selbstbilds mit den potentiellen Erwartungen der handlungsnormierenden amtskirchlichen Funktionäre.

Zeitgleich trieb Ritter die Gründung der Lebensgemeinschaft wie auch die Bewegung im Sinne des Ritterordens an. In den Augustwochen zeigte er sich in Bezug auf das Gelingen dieser seiner Pläne optimistisch.⁵⁷⁹ Ende August, nachdem er in München bei der Postzeitung versetzt und anschließend von Schachleiter vor den Kopf gestoßen worden war, verfolgte er ambitioniert den Plan, zeitweise nach Bonn zu Witowski zu ziehen, um intensiv an der Gründung von Orden und Bewegung zu arbeiten. Auch den Benediktinerabt glaubte Ritter nun zu seinen Gleichgesinnten rechnen zu können.⁵⁸⁰ Ende Oktober 1935 wird er Kleine erklären, deshalb mit Witowski kooperiert zu haben, weil er in ihm eine Person zu sehen glaubte, an der er sich orientieren und mit der zusammen er seine Aufgabe verfolgen könne.⁵⁸¹

Im September lesen sich Ritters Pläne mit Witowski noch konkreter. Zwar berichtete Ritter nicht davon, bereits umgezogen zu sein, aber er erklärte seinem Freund Kleine, dass sich Ende des Monats endgültig entscheide, ob der Orden ins Leben gerufen werde. Dass er sich mit dem Abt einig werde, sei aber sehr wahrscheinlich. Im Oktober könne er Kleine bereits konkretere Pläne für ihre Bewegung vorstellen:

„Dann werde ich nach Bonn fahren, gegen Ende der Woche. Es wird sich noch in diesem Monat entscheiden müssen, ob ich mit Abt Michael zusammengehe, und zwar ist eine bejahende Entscheidung zu erwarten, wenn sich nicht in Köln oder Bonn ganz neue Gesichtspunkte ergeben. Den Plan der Gründung einer ‚Deutschen Ritterschaft vom heiligen Michael‘ werde ich vor allem dort ausarbeiten, im Oktober können wir ihn dann schon eingehend besprechen.“⁵⁸²

Dieser zuversichtliche Bericht schließt sich an seinen noch optimistischen Blick auf den Hirtenbrief an.⁵⁸³ In dem darauffolgenden Brief, in dem Ritter das Gelingen ihres Projekts skeptischer einschätzte, lesen sich Ritters Neuigkeiten zur Kooperation mit dem Benediktinermönch weniger konkret als vorher. Er berichtete weder von einer Gründung noch von einem Umzug, zeigte sich aber zuversichtlich, dass das Vorhaben umgesetzt werde. Bonn erscheine beiden

⁵⁷⁹ Ritter an Kleine, 15., 31. August 1935, in: ebd.

⁵⁸⁰ Ritter an Kleine, 31. August 1935, in: ebd.

⁵⁸¹ Ritter an Kleine, 30. Oktober 1935, in: ebd.

⁵⁸² Ritter an Kleine, 9. September 1935, in: ebd.

⁵⁸³ Ebd.

einfach zu „verbürgerlicht“⁵⁸⁴, Berlin stelle für sie einen deutlich aussichtreichereren Ort dar, in ihrem Sinne zu wirken.

Anfang Oktober war jedoch klar, dass die Lebensgemeinschaft mit Witowski nicht gegründet werden und er nicht nach Berlin ziehen würde. Auch der Abt distanzierte sich von Ritters Ideen und Plänen, und Ritter wiederum genügte Witowskis Haltung nicht für seine ambitionierten Vorhaben:

„Zweitens ist in meine Frühlingsträume von einer ‚Gründung‘ in Berlin, mit Abt Michael, Mittelpunkt einer Bewegung usw. ein kalter Reif gefallen. Meine Gespräche mit Abt Michael und meine Beobachtungen in der Bonner ‚Niederlassung‘ haben mein Vertrauen, dass ich mit ihm im Sinne unserer Bestrebungen zusammenwirken könne, erschüttert. Ein feiner, in seiner [sic!] religiösen und theologischen Haltung mir sehr sympathischer Priester, mein Denken und Wollen liegt ihm aber doch fern, und ich habe mich auch nicht überzeugen können, dass er durch seine eigene Idee eine lebendige Gemeinschaft beselen könnte. Er ist doch ein Einzelgänger, - das bin ich vielleicht auch, aber da stimmen wir eben nicht zusammen.“⁵⁸⁵

Aus Ritters Bericht geht hervor, dass mit dem Kontakt zu Witowski auch große Hoffnungen auf einen persönlichen Neuanfang verbunden waren. Seine Ausführungen spiegeln darüber hinaus wider, dass er es als beinahe tragisch empfand, dass sie trotz ihrer gegenseitigen Wertschätzung keine Möglichkeit gefunden hatten, zusammen zu kommen. Außerdem führte Ritter das Scheitern ihres Projekts zur Gründung einer Gemeinschaft auf Witowski und seinen Charakter zurück und deutet es damit als vermeintlich unumgebar.

Kurz danach erlitt Ritter einen Zusammenbruch. Nach dreiwöchigem Schweigen und mehreren Briefen und Nachfragen Kleines,⁵⁸⁶ erklärte dieser Ende Oktober, dass er psychisch erkrankt sei. Anfang Dezember benannte er seine Krankheit als „Depression“⁵⁸⁷. Zu seiner Niedergeschlagenheit kamen Angstzustände und Gedankenschleifen, die sich um die Frage seines publizistischen Erfolgs aber auch der Finanzierung seines Lebens drehten:

„Sie wissen, wie labil seit der Germania-Katastrophe mein Seelenzustand ist. [...] Der Angst kann man nun einmal mit Vernunftgründen nicht beikommen, und ich [sic!] habe so manchmal Angst, nichts anderes als Angst. Um meine Existenz, um den Erfolg meines Schreibens [...] In diesem Monat zahlt die Germania die letzte Rate, dann nimmt mein bescheidenes Vermögen nicht mehr zu, sondern nur noch ab.“⁵⁸⁸

Seinen Zustand verknüpfte er mit seinem wiederholten Scheitern im Jahr 1934, sich als Schriftleiter bei der *Germania* zu etablieren. Auch wird aus diesem Zitat deutlich, dass er sich seither

⁵⁸⁴ Ritter an Kleine 21. September 1935, in: ebd.

⁵⁸⁵ Ritter an Kleine, 7. Oktober 1935, in: ebd.; Ritter und Witowski fanden schließlich doch einen Weg, eine Lebensgemeinschaft zu gründen. In einem Brief an August Pieper berichtete Ritter, dass er nun eine Wohngemeinschaft mit Witowski habe und dass er den Plan einer Gemeinschaftsbildung auf dem Boden des *Sendschreibens* weiterhin verfolge. (Ritter an Pieper, 18. April 1936, in: NL Ritter, A16/Blatt 124, AKZG.)

⁵⁸⁶ Kleine an Ritter, 8., 22., 29. Oktober 1935, in: NL Kleine, JAM.

⁵⁸⁷ Ritter an Kleine, 7. Dezember 1935, in: ebd.

⁵⁸⁸ Ebd.

mental instabil fühlte, also mit sich selbst in einem permanenten Prozess des Ringens stand. Aus einem anderen Brief an Kleine geht hervor, dass sein Handeln nach dem für ihn so einschneidenden Erlebnis im Winter 1934 von der Hoffnung getragen wurde, seine kirchenpolitischen Visionen dann erfolgreicher umsetzen zu können, wenn er sich von den Strukturen des katholischen Milieus emanzipiere:

„Es scheint mir, dass ich krank bin, aber sicher nicht körperlich, von meinem Dauer-Katarrh abgesehen. Seit dem November 1934 habe ich mich nicht so elend gefühlt, wie in diesem Monat. [...] Als ich von Berlin wegging, sah ich das Ziel, den alten Kampf mit mehr Freiheit fortzuführen, als es in der ‚Germania‘ möglich war. Dieses Ziel entschwindet mir, weil ich den Weg nicht finden konnte, der dorthin geht. Alle Versuche, irgendwo einen Schritt voran zu gehen, sind gescheitert“.⁵⁸⁹

Ritter handelte also in dem Glauben, dass ein Kontextwechsel die erlebten Ablehnungen im Zusammenhang mit seiner Tätigkeit für die *Germania*, das heißt auch, die erlittenen Rollen- und Identitätskonflikte auflösen könne. Sein emotionales Statement gegenüber Kleine zeigt aber, dass die ihn belastenden Identitätskonflikte im Oktober 1935 wieder ausbrachen: Einerseits wurde ihm klar, dass seine Strategien, sich aller gegensätzlichen Erfahrungen zum Trotz seiner gesellschaftsgestaltenden Funktion gewiss zu werden, scheiterten (spezifisch substantieller Identitätskonflikt) und dass auch seine Bemühungen um eine Existenzsicherung missglückten (Identitätskonflikt durch Existenzgefährdung). Darüber hinaus hatte das selbstwertdienliche, hybride nationalsozialistisch-‚katholische‘ Rollenkonzept Ritter in einen Intra-Rollenkonflikt geführt, und sein Person-Rollenkonflikt wurde wieder aktuell. Auch bei Abt Witowski, den er als Leitfigur betrachtete, verlor er schließlich den sozialen Rückhalt. Am Ende dieser Serie von Konflikterfahrungen übermannte Ritter das Gefühl von Orientierungslosigkeit, Verunsicherung und Enttäuschung.

2.4.4) Neue Projekte und Radikalisierung

Schon während seines Zusammenbruchs verschrieb sich Ritter selbst eine noch strengere Fokussierung auf seine Projekte:

„Wenn mir kein Ziel, keine Aufgabe gegeben wird, dann gelingt es mir vielleicht, mir selber eines zu setzen. [...] Ich muss mir sozusagen Scheuklappen zulegen, um ohne Ablenkung auf das selbstgesteckte Ziel zu starren. Und wenn es sich nachher als Phantom erweist, muss ich es als mein Schicksal hinnehmen, im irdischen Leben gescheitert zu sein.“⁵⁹⁰

Aus Ritters Erklärung gegenüber Kleine geht hervor, dass er bislang glaubte, dass ihm von einer dritten Instanz vermittelt würde, welches Ziel er verfolgen solle. Aus Ritters Handeln bis 1935

⁵⁸⁹ Ritter an Kleine, 30. Oktober 1935, in: ebd.

⁵⁹⁰ Ebd.

lasst sich schließen, dass er in diesem Zusammenhang an seine Orientierung an für ihn wichtigen Figuren dachte, wie etwa Carl Sonnenschein, August Pieper, Joseph Joos und Franz von Papen. Die Lösung der vielfältigen Konflikte lag für ihn nun darin, sich nicht nur von seinem Kontext zu lösen, sondern auch von der Idee, sich an anderen auszurichten. Sein Handeln sollte sich nun konsequent auf ein selbst formuliertes Ziel konzentrieren.⁵⁹¹

Wieder verfiel Ritter in Aktionismus, trieb seine Arbeiten zur Gegenüberstellung von religiösem und politischem Katholizismus an, knüpfte neue Kontakte zu Verlagen und führte Gespräche über einen Zusammenschluss der *Sendschreiben*-Gruppe mit einer paramilitärischen Gruppierung.

Mitte November berichtete er Kleine von neuen Kontakten, die er während seiner Reise nach Baden-Baden zu Brombacher knüpfen konnte. Gemeinsam mit seinem badischen Freund warb er bei einem ehemaligen Mitglied der AKD für ihr Projekt. Dieser zeigte sich interessiert, über seinen Nachrichtendienst, Informationsblätter – ähnlich den *Führerbriefen*, die Ritter in seiner Zeit als Geschäftsführender Vorsitzender des ‚Bunds katholischer Deutscher Kreuz und Adler‘ herausgegeben hatte – zu veröffentlichen.⁵⁹² Auf seinem Nachhauseweg von Baden-Baden machte Ritter Halt in Neustadt an der Weinstraße und besuchte die *Nationalsozialistische Zeitung Rheinfront*, wo er Redakteur Emil Rasche⁵⁹³ kennen lernte. In seinem Bericht an Kleine erklärte er seinem Freund, dass Rasche zwar Protestant sei, jedoch mehr Verständnis für die Pläne der Autoren zeige als die meisten katholischen Kollegen. Rasche verstehe sich als positiver Christ, lehne Rosenberg ab und wünsche sich eine Versöhnung von Nationalsozialismus und Christentum. Für Ritter stellte die Verbindung zu Rasche und seiner nationalsozialistischen Zeitung einen vielversprechenden Kontakt für seine und ihre zukünftigen Veröffentlichungen dar. So glaubte er, wenn sie bei Bischof Galen nicht mehr weiterkämen, das *Sendschreiben* über den Kontakt zu Rasche veröffentlichen zu können. Seine neue Verbindung nach Neustadt leitete er wie folgt ein: „Ich sehe am Horizont einen Silberstreifen,– es ist denkbar, dass unser

⁵⁹¹ siehe dazu auch: Dust: Katholische Erwachsenenbildung, S. 439-414.

⁵⁹² Ritter an Kleine, 12. November 1935, in: ebd.

⁵⁹³ Emil Franz Rasche wurde am 8. Juni 1904 in Unna geboren. Nach seinem Abitur im Jahr 1921 war er bis 1923 als Volontär bei den *Zwickauer Neuesten Nachrichten* und bei der *Lippischen Landeszeitung* in Detmold tätig und bereiste anschließend bis zu seiner Anstellung als Redakteur des *Dürkheimer Tageblatts* (1. Dezember 1924) das Ausland. 1931 stieg Rasche bei der *NSZ Rheinfront* in Neustadt an der Weinstraße ein, zunächst als Mitarbeiter, ab 1. Dezember 1932 als Chefredakteur. 1933 war er Mitarbeiter des Leiters der Gauhauptstelle in der Gauleitung Saarpfalz. Von 1935 bis 1939 engagierte er sich insbesondere für die Rückgliederung des Saargebiets (seit 1. März 1935) und als Reichskommissar für das Saarland (seit 17. Juni 1936). Ab 1938 war er zudem im Gaupresseamt in Wien tätig und seit August 1939 erneut als leitender Redakteur der *NSZ Rheinfront* angestellt. Am 15. März 1940 wurde Rasche in den Auswärtigen Dienst einberufen und übernahm dort bis 20. April 1944 verschiedene Aufgaben, etwa als Legationsrat, in der Nachrichten- und Presseabteilung oder der Begleitung der ausländischen Presse. Im September 1943 stieg er als Chefredakteur der *NSZ Westmark* ein. Am 17. Dezember 1958 verstarb er in Unna (Keipert, Grupp: Biographisches Handbuch, S. 574.)

Sendschreiben auch ohne Bischof ans Licht kommen kann.“⁵⁹⁴ Die Erleichterung, die sich in dieser Aussage niederschlägt, verdeutlicht erneut, wie konfliktbehaftet für Ritter das Einbeziehen Galens in ihr Projekt war und in welchem Kontrast dies zu seiner neuen Einstellung stand, nach dem er sich vom Einfluss Dritter emanzipieren wollte.

Ab November forcierte Ritter außerdem die Arbeit an seiner Abhandlung zu Franz Xaver Kraus sowie weiteren thematisch ähnlich gelagerten Untersuchungen. Er machte es sich zur Aufgabe, mithilfe seiner zukünftigen Texte die kirchenpolitische Situation in Deutschland noch deutlicher herauszuarbeiten und damit die von ihm identifizierten Missstände schärfer denn je anzuprangern.⁵⁹⁵

Wie schon zuvor kann Ritters Aktionismus als Versuch verstanden werden, die erlebten Identitäts- und Rollenkonflikte zu entschärfen, indem er seine Energie umfassend investierte, seine kirchenpolitischen Visionen voranzutreiben, und sich selbst einer autonomen Haltung gegenüber der Kirche verpflichtete. Ein weiteres neues Moment, das in Ritters identitätsbehauptendem Handeln und in seinem Role making auftauchte, war das Selbstverständnis, radikaler als seine Gleichgesinnten zu denken und zu handeln. So kontrastierte er seine Pläne für die Zukunft mit dem *Sendschreiben*-Projekt und kam zu dem Ergebnis, dass das *Sendschreiben* deutlich gemäßigter als seine zukünftigen Werke sei, ja dass er sich selbst als der Radikalste unter ihnen sehe. Das im Frühjahr 1935 in seinem evaluativen Selbstverständnis so prominente Element, neben Kleine und Brombacher als Leitfigur der katholischen Revolution zu wirken, wurde im Herbst desselben Jahres abgelöst von dem Bild, als Radikaler eine außerordentliche Position in der ansonsten gemäßigteren Autorengemeinschaft einzunehmen. Seine Außenseiterposition deutete er als Bestimmung: „Meinem Schicksal, als Pionier mit Sprengladungen vorzustossen, kann ich nicht entgehen“⁵⁹⁶. Seine neue Selbsteinschätzung zeigt sich insbesondere in der Diskussion darüber, wer von den Autoren als Herausgeber des *Sendschreibens* zeichnen sollte. Nachdem Ritter sich zunächst angeboten hatte, mit seinem Namen für die Denkschrift zu stehen, zog er seinen Vorschlag mit der Begründung zurück, dass er bald Texte zu veröffentlichen plane, die bei den Kirchenoberen wie auch vielen kirchentreuen Katholiken Anstoß erregen und im Nachhinein ein schlechtes Licht auf das *Sendschreiben* werfen könnten. Kleine gegenüber erklärte er in diesem Zusammenhang seine Position innerhalb ihrer Gruppe: „Ich kann viel eher als Radikaler im Gefolge gemäßigter Leute marschieren, als umgekehrt.“⁵⁹⁷ Darüber hinaus

⁵⁹⁴ Ritter an Kleine, 12. November 1935, in: NL Kleine, JAM.

⁵⁹⁵ siehe z.B. Ritter an Kleine, 3., 18. November, 7. Dezember 1935, in: ebd.

⁵⁹⁶ Ritter an Lortz, 17. Dezember 1935, in: ebd.

⁵⁹⁷ Ebd.

betonte er in einem Brief an Lortz, dass er nicht glaube, dass das *Sendschreiben* einen solchen Einfluss gewinnen könne, dass keine weitere Veröffentlichung in ihrem Sinne notwendig sei.⁵⁹⁸ Die Selbststilisierung als Radikaler war offensichtlich der Strategie geschuldet, die Erfahrungen des Scheiterns und der Ablehnungen in sein Selbstbild zu integrieren. Der Umstand, dass sich das soziale Umfeld distanziert, ist für jemanden, der sich selbst als Radikaler versteht, besser zu verarbeiten als für jemanden, der sich als Führungsfigur einer großen Menschenmenge betrachtet. Die Unterscheidung, die Ritter zwischen sich und seinen Autorenkollegen sowie zwischen seinen individuellen Arbeiten und ihrem Gemeinschaftswerk traf, muss in Zusammenhang mit der Kooperation mit Galen und dem Aschendorff-Verlag gebracht werden. In seinem Geständnis gegenüber Kleine nach seinem mentalen Zusammenbruch im Oktober erklärte er diesem ja, deshalb frustriert zu sein, weil sein ursprünglicher Plan, seine Visionen nun ungeachtet kirchlicher Einflüsse zu forcieren, gescheitert sei. Die Differenzierung, die Ritter hier vornahm, übertrug also die Ablehnungserfahrungen auch auf die *Sendschreiben*-Gruppe und die Entscheidung, die Bedingungen eines Bischofs zu erfüllen, um eine Veröffentlichung beim Aschendorff-Verlag zu erreichen.

Ritters selbst verordnete Radikalisierung schlug sich auch im Engagement nieder, den von ihm angestrebten Ritterorden mit einer paramilitärischen Einheit zusammen zu bringen. Die Bewegung sollte außerdem im Untergrund agieren; ihre Gründung war für den 27. und 28. Dezember in Köln vorgesehen.⁵⁹⁹ Den inneren Zirkel bildeten die am *Sendschreiben* beteiligten Ritter und Kleine sowie Abt von Witowski und Alfred Hanten, mit dem Ritter während eines Besuchs beim Abt Bekanntschaft machte.⁶⁰⁰ Als weitere Mitglieder waren noch andere Kleriker vorgesehen, „um unsere Basis, die aber für sich eng umgrenzt bleiben soll (als führender Kreis) verbreitern zu helfen.“⁶⁰¹ Das *Sendschreiben* sollte ihre programmatische Schrift bilden. Um diesen Zusammenschluss vorzubereiten, fanden Mitte Dezember mehrere Treffen statt: Kleine empfing für drei Tage Abt von Witowski und Hanten in Duderstadt.⁶⁰² Hanten besprach sich zuvor mit Ritter, der vorbereitend Richtlinien für die geplante Gruppierung ausarbeitete. Sie sollten beim Treffen zwischen Kleine, Hanten und Witowski ergänzt werden. Kleine versprach sich vom Kontakt mit Hanten, „der im Begriff ist, eine junge *Kampfbewegung* [hervorgehoben

⁵⁹⁸ Abschrift Ritter an Lortz, 17. Dezember 1935, in: ebd.

⁵⁹⁹ Kleine an Ritter, 22., 24. Dezember 1935, in: ebd.

⁶⁰⁰ Ritter an Kleine, 23. Dezember 1935, in: ebd.

⁶⁰¹ Kleine an Brombacher, 24. Dezember 1935, in: ebd.

⁶⁰² Kleine an Ritter, 13. Dezember 1935, in: ebd.

im Original] aufzuziehen“⁶⁰³, ihre Pläne zur Neugestaltung der Kirche endlich realisieren zu können. Dass sie dabei auch an den Austausch der Bischöfe durch sich selbst dachten, geht einerseits aus ihrem Führungsverständnis hervor und ist andererseits in den Briefen von Kleine an Ritter dokumentiert, in denen Kleine wiederholt betonte, dass nationalsozialistische Katholiken wie sie an der Reihe seien, die Katholische Kirche zu leiten.⁶⁰⁴

Das selbstwertdienliche Moment in dieser Taktik lag für Ritter darin, den ihn in seinem Selbstbild begrenzenden Kontext zu ändern. Dieser Wechsel war allerdings nicht so gedacht, dass er sich zu einem neuen sozialen Umfeld hin orientierte, sondern dass er den sein ‚katholisches‘ Handeln aktuell bedingenden Kontext gewaltsam umstrukturierte. Der Austausch des Führungspersonals der Katholischen Kirche in Deutschland und die Ausrichtung der Kirche nach dem Konzept der *Sendschreiben*-Gruppe hätte nicht nur sein Selbstbild firmiert, sondern auch institutionell gefestigt.

Die Bereitschaft, Gewalt anzuwenden, legitimierte sich für Ritter auch vor dem Hintergrund der Konfrontation, die er im Zusammenhang mit der Frage der Herausgeberschaft des *Sendschreibens* erlebte. Nachdem er sich entgegen seiner Ausgangsüberlegungen über seine radikalen Pläne bereit erklärte, als Herausgeber zu zeichnen – Galen machte seine Zustimmung davon abhängig, dass die beteiligten Kleriker nicht als Autoren oder Herausgeber auftraten – weigerte sich der Aschendorff-Verlag, ihn als Herausgeber zu akzeptieren. Der Name ‚Emil Ritter‘ sei im deutschen Katholizismus zu belastet.⁶⁰⁵ Ritter reagierte wütend auf diese von Kleine übermittelte Nachricht. Aus der Positionierung des Aschendorff-Verlags werde offenbar, so Ritter, dass immer noch diejenigen katholischen Figuren aktiv seien, die der zeitgenössischen Katholischen Kirche ihrer Ansicht nach schaden. Ritter kündigte an, sich gegen die Entscheidung des Aschendorff-Verlags zu wehren:

„Aus Ihrem Briefe ersehe ich, dass wieder einmal die katholische Feme am Werk ist, um im letzten Augenblick das Sendschreiben zu sabotieren. [...] Jetzt, wo ich weiss, um was es sich handelt, trete ich unter keinen Umständen zurück. Ich werde mich von diesem ‚Katholizismus‘, für den das Geschäft das Heiligste ist, nicht in die Ecke drücken lassen, eher werde ich den [sic!] Herren nochmals ein Licht aufstecken, dass ihnen die Triefaugen übergehen.“⁶⁰⁶

⁶⁰³ „Sie wird uns unser Ringen wesentlich erleichtern und ausserdem über die Bereinigung eines *Bruchteiles* [hervorgehoben im Original] der dem Katholizismus gestellten Aufgaben *hinaus* [hervorgehoben im Original] endlich aufs Ganze seiner Sendung gehen.“ (Kleine an Ritter, 22. Dezember 1935, in: ebd.; siehe dazu auch: Kleine an Ritter, 24. Dezember 1935, in: ebd.)

⁶⁰⁴ siehe: Kapitel 1.6.2) ‚Dienst an den Bischöfen?‘

⁶⁰⁵ z.B. Kleine an Ritter, 22. August 1935, in: ebd.; Lortz an Kleine, 16. November, 20. Dezember 1935, in: ebd.; Ritter an Kleine, 21. Dezember 1935, in: ebd.,

⁶⁰⁶ Ritter an Kleine, 23. Dezember 1935, in: ebd.

Ritter war, als er diesen Protest äußerte, mitten in den Vorbereitungen für das Treffen der konspirativen Gruppe. Dass er möglicherweise mit ‚ein Licht aufstecken‘ nicht nur meinte, den Herren vom Aschendorff-Verlag seine Meinung zu sagen, sondern ihnen möglicherweise so zu schaden, dass sie wie er als zu ‚belastet‘ im zukünftigen Katholizismus betrachtet würden, kann nicht ausgeschlossen werden.

Das *Sendschreiben* wurde schließlich doch ohne revolutionäre Agitation, Kampf und Gewalt veröffentlicht.⁶⁰⁷ Die Ablehnungserlebnisse im Winter 1934/1935 und in den Monaten des Jahres 1935 führten bei Ritter mehrfach zu Leid und aktionistischen Phasen, die letztlich in eine Radikalisierung mündeten. Letztere dienten dem Versuch, die erlebten Identitäts- und Rollenkonflikte zu entschärfen oder aufzulösen. Ritters Bereitschaft, sich gewaltsam von der amtskirchlichen Autorität zu emanzipieren muss als Rollenaustritt gewertet werden. Er selbst allerdings dachte in keinem seiner Briefe über den Austritt aus der Katholischen Kirche nach. Das, was ihn hielt, war der Glaube an die Kirche als eine ewige Größe und Hüterin von Wahrheit.⁶⁰⁸ In einem Brief an Kleine berichtete er, von Abt Witowski auf sein konflikträchtiges Verhältnis zur Katholischen Kirche angesprochen worden zu sein. Vor dem Hintergrund dieser Frage bekannte er gegenüber dem Freund Kleine: „Man kann mich zensurieren [sic!] und exkommunizieren, aber ich kann von mir aus niemals mit der Kirche ‚brechen‘“⁶⁰⁹. Weil Ritter die Option eines Austritts aus der Kirche für sich ausschloss, blieb ihm einzig das Ringen um seine Rolle, das maßgeblich von dem Konflikt zwischen den Handlungserwartungen an ihn als Laien mit seinem Selbstbild ausgelöst wurde. Aus der Verschärfung und Häufung der Konflikte in Kombination mit einem unbedingten Festhalten am katholischen Bekenntnis ergab sich Ritters Radikalisierung ab November 1936.

2.5) Das *Sendschreiben* als Spiegel der Rollenkonflikte

Emil Ritter stieg in das *Sendschreiben*-Projekt mit einem ungelösten Person-Rollenkonflikt ein, der insbesondere durch die Fusion von seinem Selbstbild als Erzieher der Deutschen und seiner beruflichen Tätigkeit als Publizist mit seiner Laienrolle befeuert wurde. Während der Entstehung der Denkschrift rang er zusätzlich mit einem Intra-Rollenkonflikt, der sich aus der erlebten Ablehnung sowohl katholisch als auch nationalsozialistisch orientierter Akteure ergab. Ritters Konfliktlösestrategie beschränkte sich darauf, seine kirchenpolitischen Ideen noch weiter

⁶⁰⁷ Bedingungen zur Vertragsübernahme zwischen Aschendorff und Joseph Lortz, 1. Februar 1936, in: NL Ritter, A9/Blatt 111, AKZG.

⁶⁰⁸ Ritter: Der Weg des politischen Katholizismus, S. 301; Ritter: Katholisch-konservatives Erbgut, S. VII.

⁶⁰⁹ Ritter an Kleine, 31. August 1935, in: NL Kleine, JAM.

und noch mehr als bisher zu verbreiten. Die sich daraus ergebenden neuen Konfrontationen und die immer gleiche Reaktion verursachten eine Aufwärtsspirale der Radikalisierung. Ritters Führungsanspruch sowie die beschriebene Radikalisierung lässt sich aus seinem *Sendschreiben*-Kapitel, das den Titel *Zwischen Kirche und Staat* trägt, nicht herauslesen. Wohl aber ist sein Selbstverständnis des Volksaufklärers und -erziehers zu erkennen. So ging es ihm in einem ersten Schritt darum, die derzeitige kirchenpolitische Lage für seine Leser:innenschaft zu analysieren. Zu Beginn erläuterte er, dass er die Angst der Katholiken in Deutschland vor einem zweiten Kulturkampf auf ihre Berechtigung hin untersuchen werde. Diese katholische Sorge drohte, so der Autor, eine ‚self fulfilling prophecy‘ zu werden, weil sie sich in einer Abwehrhaltung der Kirche gegenüber dem nationalsozialistischen Staat äußere. Den Argwohn der Katholischen Kirche in Deutschland gegenüber staatlichen Kräften führte er auf drei Faktoren zurück. Erstens habe sie über Jahrhunderte einen anwachsenden Bedeutungsverlust als Institution religiöser und sittlicher Bildung verschmerzen müssen. Im Kulturkampf habe sich diese Entwicklung zusätzlich zugespitzt, weil mit der Bildung der Nationalstaaten das Bewusstsein für das Volk und die Herausbildung seiner Anlagen aufgekommen sei.⁶¹⁰ Das Gefühl abklingender Macht hätten die Katholiken zweitens deshalb hinnehmen müssen, weil protestantische Kräfte in der Bismarck-Regierung die Einflussnahme der Katholischen Kirche wirksam unterbinden konnten. Drittens sah Ritter die Katholische Kirche auch wegen wachsender antichristlicher Kräfte in den vergangenen Jahrzehnten an den Rand gedrängt.⁶¹¹ Für Ritter hinkte der unter Katholiken verbreitete Vergleich der gegenwärtigen kirchenpolitischen Situation mit der Zeit des Kulturkampfes. Um dies zu erhellen, skizzierte er die Faktoren, die 1870 zu den Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat geführt hätten. Die meisten Katholiken in Deutschland hätten sich während der Gründung des Deutschen Reiches im Jahr 1870 abwartend bis ablehnend gegenüber Bismarck und dem Kaisertum positioniert, weil sie Einflüsse von Protestanten und die antikatholischen Kräfte wahrnahmen.⁶¹² Bismarck habe diese Haltung ihm gegenüber als mögliche Front gegen sein Staatsprojekt gedeutet. Ausschließlich die Nationalliberalen, die von Ritter als antichristlich und insbesondere antikatholisch qualifiziert wurden, hätten den Kanzler vorbehaltlos unterstützt. Sie stellten die entscheidende Kraft dar, die Bismarck dazu gebracht habe, die Katholische Kirche schließlich als staatsfeindlich einzustufen.⁶¹³ Ritter erläuterte, dass sich der Katholizismus in Reaktion auf diese Entwicklungen gegenüber dem

⁶¹⁰ Ebd., S. 33f.

⁶¹¹ Ebd., S. 35.

⁶¹² Ebd., S. 36f.

⁶¹³ Ebd., S. 37f.

Deutschen Reich abgeschottet und sämtliche Kräfte mobilisiert habe, um zu einem „Staat im Staate“⁶¹⁴ zu werden.

Zu Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft hätten viele Katholiken zunächst die Hoffnung auf ein erträgliches Miteinander mit dem Staat gehegt. Diese wurde von den Annäherungen zwischen Kirche und Staat im Konkordat und an den wohlwollenden Äußerungen Hitlers gegenüber Christentum und Kirche genährt. „Hemmungen“ und „Zwischenfälle“⁶¹⁵, die der Autor genauso vage im Raum stehen ließ, hätten dann aber diejenigen, die die kirchenpolitische Lage besorgt betrachteten, Zulauf eingebracht. Ritter erklärte, dass die Befürchtungen, es könne sich ein neuer Kulturkampf ereignen, aus eben diesem Lager stammten, wies aber gleichzeitig darauf hin, dass sich ein erneuter Konflikt zwischen Kirche und Staat deutlich negativer für die Katholische Kirche in Deutschland auswirken werde. Er identifizierte als Hauptfaktor gesellschaftspolitischer Entscheidungen nämlich nicht mehr die Religionszugehörigkeit oder die Konfession, sondern das Bekenntnis und die Verbindung zum eigenen Volk.⁶¹⁶ Seine Behauptung belegte er mit dem Ergebnis der Saarabstimmung (1935). Vor dem Votum habe die katholische Presse im Ausland kräftig Propaganda gegen den Nationalsozialismus betrieben, was wiederum die Kirche innerhalb Deutschlands und im Saargebiet unter gewissen Druck gesetzt habe. Davon hätten sich allerdings die saarländischen Katholiken nicht beeinflussen lassen, denn das, was diese Wahl maßgeblich getragen habe, sei die echte Verbindung der Wähler zu ihrem Volk gewesen.⁶¹⁷

„Das übermächtige Ja des Saarvolkes zum Reich entsprang wahrlich nicht der klugen Berechnung irgendwelcher Vorteile für den Katholizismus und war nicht von der kirchlichen Autorität befohlen, sondern war die ‚Stimme des Blutes‘, um mit den Worten des Führers zu sprechen.“⁶¹⁸

Ritter wies darauf hin, dass es der Nationalsozialismus gewesen sei, der immer wieder auf die Bedeutung der ‚völkischen‘ Abstammung verweise und damit für ein neues Nationalgefühl bei den Deutschen Sorge. Für Ritter war klar, dass die Katholische Kirche im Falle eines zweiten Kulturkampfes angesichts einer so gearteten Verbindung aller Deutscher mit der eigenen Nation und der ihr zuträglichen nationalsozialistischen Regierung von vornherein unter deutlich schlechteren Voraussetzungen kämpfen müsse.⁶¹⁹

⁶¹⁴ Ebd., S. 38.

⁶¹⁵ Ebd.

⁶¹⁶ Ebd.

⁶¹⁷ Ebd., S. 39-41.

⁶¹⁸ Ebd., S. 41.

⁶¹⁹ Ebd., S. 42.

Diese Einordnung katholischer Geschichte in Deutschland spiegelt Ritters Distanzierung vom zeitgenössisch gesellschaftlich dominierenden Katholizismus. Zwar wird hier die Haltung der Kirche gegenüber dem nationalsozialistischen Staat im Hinblick auf vergangene Konflikte nachvollziehbar gemacht, aber gleichzeitig als falsch und gefährlich bewertet. Werden diese Perspektiven auf Ritters Rollenhandeln bezogen, zeigt sich auch hier, dass die Handlungserwartungen des prominent agierenden Katholizismus in Deutschland für ihn illegitim waren. Seine These, dass sich ein Konflikt der Katholiken mit dem nationalsozialistischen Staat deutlich gravierender auswirken würde, suchte Ritter mit seiner Darstellung der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen zwischen dem faschistischen Italien und der Katholischen Kirche zu stützen. Dies begründete er einmal damit, dass die Italiener ein vergleichbares Nationalbewusstsein besäßen und zweitens damit, dass dieses Verhältnis zwischen italienischem Staat und Katholischer Kirche in Deutschland mittlerweile als mustergültig beworben würde.⁶²⁰ Als Ausgangspunkt dieses Konfliktes benannte er gegen die Kirche gerichtete faschistische Aktionen, die von Polemik bis zu Gewaltakten reichten. Während sich der Papst um Wiedergutmachung der verursachten Schäden bemüht habe, habe die katholische Presse die faschistische Weltanschauung, insbesondere die Sakralisierung jener Ideologie angeprangert. Ritter betonte hier, dass es bereits zu Beginn der revolutionären Zeit des Faschismus einen Unterschied in der Haltung des Vatikans und der Haltung der katholischen Presse gegenüber dem Faschismus gegeben habe und stellte heraus, dass sich bereits einige Kardinäle mit der Bewegung und der Lehre angefreundet hätten.⁶²¹ Die Lateranverträge vom Februar 1929 hätten kurzzeitig für kirchenpolitische Einigung gesorgt. Entscheidende Impulse dazu lieferten, so Ritter, ein nationalkatholischer Flügel der Popolari-Partei, dessen proaktive Haltung zum Staat der Papst zunächst öffentlich gerügt habe.⁶²² Den kirchenpolitischen Frieden, der durch diesen Staats-Kirchen-Vertrag geschaffen worden sei, qualifizierte Ritter als fragil und beschuldigte dafür erneut die katholische Presse. Mussolini sei durch Spekulationen eben jener Presse zu kirchenpolitischen Klarstellungen provoziert worden, die, so gab der Autor zu, in ihrem Ton unglücklich gewesen seien und antikirchlich und antichristlich gedeutet werden konnten.⁶²³ Die sich daraus entwickelnden Auseinandersetzungen zwischen den beiden Streitparteien seien wiederum von deren Anhänger in den Alltag getragen worden und hätten sich in Sachbeschädigungen, Polemik und körperlichen Angriffen geäußert. Wiederum beschuldigte er die Presse, nun die beider Seiten, den Streit

⁶²⁰ Ebd.

⁶²¹ Ebd., S. 43.

⁶²² Ebd., S. 44.

⁶²³ Ebd.

geschürt zu haben.⁶²⁴ Mussolini habe schließlich im September 1929 in einer Rede gegenüber den faschistischen Abgeordneten in staatsmännischer Manier den Konflikt entemotionalisiert. Er habe das Interesse der beteiligten Parteien wie auch die Rolle der Medien analysiert sowie auf die Notwendigkeit eines kirchenpolitischen Friedens hingewiesen. Weitsichtig habe er betont, dass auch die katholische Geistlichkeit Teil des italienischen Volkes sei, und die Kirche auf die Grenzen ihrer gesellschaftspolitischen Einflussnahme hingewiesen.⁶²⁵ Ritter erklärte, dass sich daraufhin die Auseinandersetzungen erneut zuspitzten, sich aber unvermittelt ein konstruktives Miteinander zwischen Kirche und Staat einstellte. Dieses Miteinander zeichnete sich für den Autor darin aus, dass beide Parteien bereit gewesen seien, um des Friedens willen Einschränkungen zu akzeptieren und Maßnahmen, die als Affront gedeutet werden könnten, großherzig zu übersehen. So verbuchte Ritter die staatliche Gewährleistung der Betätigung rein kirchlich wirkender Organisationen als bedeutenden Erfolg. Das Entgegenkommen Mussolinis sah er darin, dass er den Papst in der Indizierung des faschistischen Ideologen Giovanni Gentile habe gewähren lassen.⁶²⁶ Als entscheidenden Faktor für ein friedliches Miteinander benannte Ritter die Haltung der italienischen Bevölkerung wie auch des Klerus, die katholisches Bekenntnis mit Hingabe an den Nationalstaat vereinbarten. Die italienische kirchliche Hierarchie sei so zwar auch von der politischen Führung, aber vor allem von Bevölkerung und Klerus dazu gebracht worden, ihren Kurs der Machtwahrung abzuändern. Als entscheidend für diese Entwicklung beschrieb Ritter die Erkenntnis von Klerus und Laien, dass das geistliche Amt des Papstes nicht gleichzusetzen sei mit der Kurie, die rein machtpolitisch agiere. Die Italiener hätten es verstanden, so Ritter, Bekenntnis und Treue zum Katholizismus und zum Papst zu wahren und dieses von der Loyalität gegenüber der Kurie abzugrenzen. So sei es möglich gewesen, ihr nationales mit dem katholischen Selbstbewusstsein zu vereinbaren. Hieraus entstand die Notwendigkeit, den kirchenpolitischen Konflikt zu lösen. Es sei dieser Impetus gewesen, der schließlich zur Einigung zwischen Kirche und Staat und damit zur Bereitschaft, einige kirchliche Rechte und Organisationen aufzugeben, geführt habe.⁶²⁷

Ritter sah zwischen der geschilderten Situation in Italien und der in Deutschland Parallelen: Auch in Deutschland sei das Nationalbewusstsein für viele Katholiken zu einer bedeutenden Instanz geworden, auch in Bezug auf die Positionierung gegenüber den kirchlichen Amtsträgern. Er erklärte, dass der neue Faktor der Volkszugehörigkeit die Mitglieder der Katholischen Kirche im Falle eines zweiten Kulturkampfes in zwei Lager spalten werde: eines, das der

⁶²⁴ Ebd., S. 45.

⁶²⁵ Ebd., S. 46.

⁶²⁶ Ebd., S. 47f.

⁶²⁷ Ebd., S. 48f.

Institution treu bleibe und deren Rechtsansprüche unterstütze und eines, das sich zur katholischen Lehre und Kirche bekenne, gleichzeitig aber deren Einflussnahme auf das rein Religiöse beschränkt sehen wolle und das Engagement im Staat als gleichwertige Aufgabe bewerte. Begrifflich unterschied der Autor beide Lager, indem er die Anhänger des Erstgenannten als „Kirchenkatholiken“ und „klerikal“ bezeichnete und die Letztgenannten „Staatskatholiken“ und als „national“ qualifizierte.⁶²⁸ Für Ritter führte diese Spaltung zu einer fundamentalen Schwächung der Kirche. Die national orientierten Katholiken distanzieren sich zunehmend von der Katholischen Kirche in Deutschland, während die Macht der ‚klerikalen‘ wachse. Dies verursache den Argwohn vieler Deutscher gegenüber der Kirche und handle ihr den Ruf einer klerikalen Partei ein. Ritter prophezeite, dass sich ein so zerrütteter deutscher Katholizismus die gefürchtete Eingliederung in den Staat als Nationalkirche womöglich gefallen lassen müsse.⁶²⁹

Mit seinen Ausführungen über die vermeintlich notwendige Haltung deutscher Katholik:innen gegenüber ihrer Regierung präsentierte Ritter sein Verständnis katholischen Handelns seiner Leser:innenschaft und legitimierte es gleichzeitig. Das dahinter liegende Rollenverständnis zeigt erneut eine Orientierung katholischen Handelns am Nationalsozialismus wie auch an einem abstrakten Bild des Katholizismus. Anders als in seinen Arbeiten bezog sich Ritter auf den Papst als Fixpunkt katholischen Agierens. Aber auch hier werden alle anderen Größen, die katholisches Leben im Konkreten normieren, delegitimiert bzw. auf ein Handeln im rein religiösen Feld eingegrenzt.

Die bereits im zweiten Kapitel der Arbeit herausgearbeiteten Strategien Ritters zum Role making, also die Verurteilung des katholischen Mainstreams und die Identifikation des Nationalsozialismus als katholischer Orientierungsfaktor in Kombination mit der Bezugnahme auf eine abstrakte Größe des katholischen Glaubens, zeigen sich damit auch im *Sendschreiben* als stabile Instrumente der Verifikation seiner Laienrolle. In der sich daraus ergebenden theoretischen Auflösung des Person-Rollenkonflikts lag gleichzeitig der selbstwertdienliche Effekt, dass Selbstbild und Rolle miteinander kongruent waren.

2.6) Weitere Entwicklung nach dem *Sendschreiben*

Bei Emil Ritter zeigten sich bis 1936 das Ideal eines christlich-deutsches Reiches, die Affinität zu autoritären Herrschaftsformen, das Bekenntnis zum Katholizismus und das Selbstbild als katholischer Volksaufklärer als zentrale Motivatoren seines Handelns. Sie sollten auch über die

⁶²⁸ Ebd., S. 50f.

⁶²⁹ Ebd., S. 51f.

nationalsozialistische Herrschaft hinweg bis zu seinem Tod prominente Faktoren seines Handelns darstellen.

Ritter blieb bis 1940 als freier Schriftsteller tätig. So arbeitete er z.B. für den Neuen Politischen Pressedienst für katholische Tageszeitungen und dessen Nachfolgeorganisation, Kontinent-Korrespondenz Berlin: Neuer Politischer Pressedienst. Laut Dust beendete er seine Artikel stets mit dem Hitlergruß und erinnerte an seine Stellungnahmen in der *Germania* sowie der ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘.⁶³⁰ Im Jahr 1940 begann er eine Anstellung als Redakteur bei der *Katholischen Kirchenzeitung* in Frankfurt am Main. Die Reichsausgabe des Blattes, *Der neue Wille*, hatte einen Sonderteil für Soldaten und wurde an die Kriegsseeleser verteilt. Ritter, der für die Reichsausgabe schrieb, betrachtete es als seine Aufgabe, die deutsche Bevölkerung in ihrer Beharrlichkeit trotz allen Kriegsleidens zu stärken. Den Sieg der Nationalsozialisten verstand er als Voraussetzung dafür, dass die liberalistischen und kapitalistischen Kräfte und – seinem Antisemitismus treu bleibend – die angeblichen Einflüsse der jüdischen Menschen in ganz Europa in Schach gehalten würden. Darüber hinaus hoffte er auf einen Umschwung in der kirchenfeindlichen Haltung des Nationalsozialismus. Gleichzeitig stellte er klar, dass die Christen in Deutschland den Nationalsozialismus nicht nur auf seine Kirchenpolitik reduzieren dürften. In Konsequenz dazu sah Ritter die Christen in der Pflicht, die Bedeutung des Glaubens an Jesus Christus für das deutsche Volk aufzuzeigen.⁶³¹ Die *Katholische Kirchenzeitung* musste im Jahr 1941 auf Anordnung des Nationalsozialismus ihre Arbeit einstellen.⁶³² So erging es 1941 beinahe allen konfessionellen Zeitschriften.⁶³³ Bis Kriegsende arbeitete Ritter am *Pressedienst Georg Scholz & Co.* mit.⁶³⁴ Nach 1945 lebte er von 40 % seiner Rente.⁶³⁵ Der mittlerweile 64-Jährige betätigte sich auch weiterhin als freier Schriftsteller. So erschien im Jahr 1948 im Verlag J. P. Bachem seine Monographie über den preußischen Politiker Joseph Maria von Radowitz,⁶³⁶ mit der Ritter das Verhältnis von Konfession und Politik erhellen wollte. Von demselben Verlag unterstützt, konnte er sich in der Folgezeit eingehenden Recherchen zum ‚Volkverein für das katholische Deutschland‘ widmen. 1954 veröffentlichte er seine umfangreichen Untersuchungen unter dem Titel *Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert und der Volkverein*.⁶³⁷ Das über 500 Seiten umfassende

⁶³⁰ Dust: katholische Erwachsenenbildung, S. 431f.

⁶³¹ Ebd., S. 433f.

⁶³² Ebd., S. 432-434

⁶³³ Scherzberg: Zwischen Partei und Kirche, S. 443f.

⁶³⁴ Dust: katholische Erwachsenenbildung, S. 434.

⁶³⁵ Ritter an Joos, 14. März 1955, in: NL Ritter, C4/Blatt 042, AKZG.

⁶³⁶ Emil Ritter: Radowitz. Ein katholischer Staatsmann in Preussen. Verfassungs- und konfessionsgeschichtliche Studie. Köln 1948.

⁶³⁷ Emil Ritter: Die katholisch-soziale Bewegung und der Volkverein. Köln 1954.

Werk erfuhr in der Folgezeit eine breite Rezeption.⁶³⁸ Noch mit Ende 70 veröffentlichte Ritter die Schrift *Radowitz, Windthorst, Stegerwald. Drei Vorläufer der CDU*,⁶³⁹ in der er die drei genannten Protagonisten für ihr ökumenisches Engagement im Rahmen der deutschen Volksgemeinschaft, die schließlich in der CDU Realisierung gefunden habe, würdigte. Ritter nutzte hier, nun im demokratischen Gewand, sein Konzept von der christlichen bzw. katholischen Volksgemeinschaft, das ihm in der Zeit des Nationalsozialismus als Legitimation für eine Annäherung zwischen Kirche und NS-Staat gedient hatte. Estarb am 25. November 1968 in Fulda.⁶⁴⁰

Ritter machte also auch nach 1945 ‚christliche Politik‘ zum Zentrum seines Arbeitens. Wie zuvor ging es ihm um die Verantwortung der Christen für das deutsche Volk. Sein Selbstanspruch, als Volksaufklärer zu wirken (normatives Selbstbild), blieb also stabil. Die im Winter 1935 gegenüber Kleine angekündigten radikaleren Projekte fanden offensichtlich keinen Weg in die Öffentlichkeit.

Dass sein Bekenntnis zur Katholischen Kirche für ihn immer noch schwer wog, lässt sich aus einem Brief an Joseph Joos⁶⁴¹ aus dem Jahr 1955 erkennen. Mit diesem Brief reagierte er auf eine Feststellung, die sein Adressat einige Tage vorher bei einem Treffen geäußert hatte. Joos hatte beiläufig bemerkt, dass Ritter mehr Nationalsozialist als Katholik gewesen sei. Ritter fühlte sich von dieser Einschätzung gründlich missverstanden und rechtfertigte sodann sein Handeln ab 1932. So erklärte er, dass seine Verbindung zu Papen stets sachlicher Natur und er nie Papens Gefolgsmann gewesen sei:

„Zu keiner Zeit habe ich daran gedacht, der Presse-Paladin des Herrn von Papen zu werden, da ich ihm die Fähigkeit einer eigenen politischen Konzeption und der geradlinigen Durchführung niemals zugetraut habe.“⁶⁴²

Für den ‚Bund katholischer Deutscher Kreuz und Adler‘ habe er seine Verbindungen zu Papen nur auf Bitten ehemaliger Zentrumsredakteure aufleben lassen. Von Papens Verhandlungen im Hintergrund mit Hitler habe er nichts gewusst. Papen habe nur deshalb als Schirmherr der Organisation fungiert, weil man einen Fürsprecher gegenüber der NSDAP gebraucht hatte. Inhaltlich habe der Vizekanzler nichts zur Arbeit beigetragen.

⁶³⁸ Schoelen: Bibliographisch-historisches Handbuch, S. 458f. Gotthard Klein charakterisiert Ritters Schrift über den Volksverein als eine ‚erste umfassende‘ und trotz aller Mängel bis heute noch nicht ersetzte Geschichte des Volksvereins.“ (Klein: Der Volksverein für das katholische Deutschland, S. 23).

⁶³⁹ Emil Ritter: *Radowitz, Windthorst, Stegerwald. Drei Vorläufer der CDU*. Frankfurt 1966; siehe auch: Dust: *Katholische Erwachsenenbildung*, S. 438.

⁶⁴⁰ Schoelen: Bibliographisch-historisches Handbuch, S. 438.

⁶⁴¹ Der Adressat ist nicht zweifelsfrei klar. Ritter leitete seinen Brief lediglich mit „Lieber Joseph“ ein. Dass es sich um Joseph Joos handelt, liegt allerdings deshalb nahe, weil er im Brief darauf verweist, dass dieser ihn in Kontakt mit Papen gebracht habe. Ritter lernte Papen über seine Tätigkeit in *Der Deutsche Weg*, den er zusammen mit Joos herausgegeben hatte, kennen. (siehe: Hübner: *Die Rechtskatholiken*, S. 693f.)

⁶⁴² Ritter an Joos, 14. März 1955, in: NL Ritter, C4/Blatt 042, AKZG.

Sein Handeln als Redakteur der *Germania* ab Juli 1933 sei für ihn durch die konkordatären Annäherungen zwischen Rom und Berlin legitimiert gewesen. Auch hätte ihn der Umstand, dass bedeutende Größen aus intellektuellen katholischen Kreisen, wie etwa Michael Schmaus, Joseph Lortz, Bischof Conrad Gröber und Abt Ildefons Herwegen, für das Blatt schrieben, in seinem Handeln bestärkt. Funktionäre der NSDAP habe er keine gekannt; man habe sogar in der *Germania* mitunter kritisch über den Nationalsozialismus berichtet. Darüber hinaus sei er vom Papst zur Audienz geladen worden. Im Mai 1934 habe man ihm so von höchster katholischer Stelle Zufriedenheit mit seiner publizistischen Arbeit signalisiert. Schließlich sei er mit seinem Handeln bei der *Germania* voll im Reinen:

„Niemand hat von mir Konzessionen und Winkelzüge verlangt, und wenn ich als fehlbarer Mensch in meinen Artikeln manchmal daneben gehauen habe, so habe ich doch nie eine Zeile geschrieben, die im Widerspruch zu meiner Gewissensüberzeugung gestanden hat.“⁶⁴³

Während er sich in seinem Brief an Joos voll auf der Linie des Kirchenoberhauptes positionierte, wiederholte er seine Feindseligkeit gegenüber dem Zentrum. Auch über zwanzig Jahre nach seinem Ausscheiden aus der *Germania* beschuldigte er die Politiker der katholischen Partei, das Ende seiner Redakteurstätigkeit verschuldet zu haben.

Das *Sendschreiben*-Projekt verortete er in einer allgemein zuträglichen kirchenpolitischen Stimmung. Entstanden sei es nämlich im Anschluss an die Saarabstimmung und der in diesem Zusammenhang gehaltenen Reden des Regierungschefs. Hitlers Äußerungen hätten eine Lösung der konfliktgeladenen kirchenpolitischen Lage in realistische Nähe gerückt. Ritter räumte gegenüber seinem Adressaten ein, dass sich „[z]wei Mitarbeiter [...] im Ausdruck [...] übernommen“⁶⁴⁴ hätten, die Denkschrift aber immer im Rahmen der katholischen Lehre geblieben sei. „Dafür garantierte schon der Münsterer Theologieprofessor, der das Ganze überarbeitete und die Zustimmung des Bischofs Galen erwirkte“⁶⁴⁵. Seine Distanz zum Nationalsozialismus suchte Ritter abschließend mit dem Hinweis darauf zu beweisen, dass er von der Hanauer Gestapo beschattet worden sei.

Für Ritter war es noch Mitte der 1950er von zentraler Bedeutung, sich als ‚gut katholisch‘ auszuweisen. Offensichtlich beschönigte er sein Handeln in den Jahren 1932 bis 1936. Seine Anbiederung an den Nationalsozialismus, die antisemitischen Vorstöße und der Plan zur innerkatholischen Revolution hatten in seiner Replik nämlich nun keinen Platz mehr. Gleichzeitig zeigt der Umstand, dass er sich durch eine Anmerkung am Rande einer Unterhaltung mit Joos zu

⁶⁴³ Ebd.

⁶⁴⁴ Ebd.

⁶⁴⁵ Ebd.

einer umfassenden Rechtfertigung genötigt fühlte, wie schwer seine Auseinandersetzung mit seiner Laienrolle gewogen haben muss.

3) Kuno Brombacher

3.1) Quellen

Die Quellenwahl in diesem Kapitel trägt dem Umstand Rechnung, dass es bislang keine ausführliche biographische Darstellung zu Kuno Brombacher gibt. Die Sekundärliteratur liefert nur skizzenhafte Biographien zum Protagonisten⁶⁴⁶ oder beschreibt sein Handeln im Kontext spezifischer Themen, wie etwa der ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘ oder dem im Folgenden vorzustellenden Skandal um den Zigarettenfabrikanten Reemtsma.⁶⁴⁷ Quellen aus dem Landesarchiv Baden-Württemberg,⁶⁴⁸ dem Literaturarchiv Marbach,⁶⁴⁹ dem Bundesarchiv,⁶⁵⁰ dem Archiv des Erzbistums Freiburg,⁶⁵¹ dem Archiv der Kommission für Zeitgeschichte⁶⁵² und dem Archiv des Johann-Adam-Möhler-Instituts⁶⁵³ sowie Primärtexte Brombachers,⁶⁵⁴ die die Autorin ausgewertet hat, erweitern die in der Sekundärliteratur gefundenen Informationen erheblich.

Von besonderem erkenntnisförderndem Wert ist zunächst der Aufsatz von Remigius Bäumer zur ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘ im Erzbistum Freiburg,⁶⁵⁵ weil er Brombachers Engagement in dieser Organisation sowie seine sich dort verfestigende Verbindung zu Erzbischof Gröber akribisch nachzeichnet. Der Autorin liegen einige Briefe zwischen Brombacher und Gröber vor, sodass die Erkenntnisse Bäumers aus dem Jahr 1984 bestätigt und ergänzt werden konnten. Für die Analyse des Rollenhandelns Brombachers während der Entstehung des *Sendschreibens* wird von den Briefwechseln zwischen Kuno Brombacher, Emil Ritter und Richard Kleine aus dem Nachlass Kleine Gebrauch gemacht.

⁶⁴⁶ Peter Becht: ‚Führer befiehl...‘; Reimer: Stadt zwischen zwei Demokratien.

⁶⁴⁷ Bäumer: Die ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘; Klein: Korruption und Korruptionsskandale.

⁶⁴⁸ Personalbogen des Abgeordneten des Badischen Landtags, 231/10951, LABW.

⁶⁴⁹ Briefe Sternheim an Brombacher 1922-1930, in: Nachlass Sternheim, Nr. 66.312, 1-11, DLA.

⁶⁵⁰ Entnazifizierungsakte Kuno Brombacher, D 180-2_132209, BARCH; Akten in Zusammenhang mit Brombachers Antrag zur Aufnahme in die Reichschrifttumskammer, in: 9361-V-15252, BARCH; NSDAP-Mitgliederkartei von Kuno Brombacher, in: R 9361-IX KARTEI/4610925, BARCH; Akten in Zusammenhang mit dem Antrag auf Parteiausschlussverfahren gegen Brombacher, in: R 961-I-7791, BARCH.

⁶⁵¹ Briefwechsel Brombacher und Gröber, in: NL Gröber, Nb 8/37, EAF.

⁶⁵² Nachlass Emil Ritter, AKZG.

⁶⁵³ Nachlass Kleine, JAM.

⁶⁵⁴ Brombacher: Der deutsche Bürger; Brombacher: Das Hohelied der Liebe; Brombacher: Der mystische Weg; Brombacher: Zwischen zwei Jahrhunderten; Brombacher: Die Nationalsozialistische Idee; Brombacher: Pfarrer Senn und das Zentrum; Brombacher: Deutschland und der Glaube.

⁶⁵⁵ Bäumer: Die ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘, S. 281-313.

3.2) Der Dichter als ‚Priester des Volks‘

Kuno Brombacher wurde am 15. Dezember 1890 in Pforzheim als Sohn des Rechtsanwalts und Schriftstellers Friedrich Brombacher (1861-1908)⁶⁵⁶ und Enkel des protestantischen Pfarrers Johann Jakob Friedrich Brombacher (1831-1895)⁶⁵⁷ geboren.⁶⁵⁸ Nach Volksschul- und Gymnasiumbesuch in derselben Stadt⁶⁵⁹ studierte er von 1910 bis 1915 Geschichte, Literatur und Philosophie in Heidelberg, Freiburg und Wien.⁶⁶⁰ Am 5. März 1917 wurde er zum Kriegsdienst eingezogen. Er war im Badischen Fuhrpark-Artillerie-Regiment Nr. 14 verpflichtet. Sein Dienst endete am 3. Juli 1918.⁶⁶¹ Nach dem Ersten Weltkrieg zog er nach Berlin, wo er von 1918 bis 1919 als Lektor in der Pressewarte des Auswärtigen Amtes tätig war. Anschließend fand er bis 1920 eine Anstellung als Hauslehrer beim Schriftsteller Carl Sternheim.⁶⁶² Ab Juli 1920 trat er den Posten des Stadtbibliothekars in Baden-Baden an, den er bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs bekleiden sollte⁶⁶³. Mit Marie Brombacher, die er am 7. Oktober 1918 heiratete, hatte er eine Tochter, Marie, und einen Sohn, Gregor.⁶⁶⁴ Im Jahr 1925 konvertierte er zur Katholischen Kirche.⁶⁶⁵

Der Kontakt zu Sternheim dürfte Brombachers Arbeit und sein Selbstverständnis als (angehender) Schriftsteller sowie seine Haltung zu gesellschaftspolitischen Themen nachhaltig geprägt haben. So veröffentlichte Brombacher im Jahr 1920, und damit in unmittelbarem zeitlichem Zusammenhang mit seiner Anstellung bei Sternheim, seine erste Monographie *Der deutsche Bürger im Literaturspiegel von Lessing bis Sternheim*⁶⁶⁶. Sternheims Vorbildfunktion wurde in seinem Erstlingswerk mehr als offensichtlich, denn der Satiriker wurde als der Literat schlechthin, den seine Zeit brauche, ausgewiesen. Außerdem standen Sternheim und Brombacher noch über

⁶⁵⁶ Brombacher, Friedrich, in: Landeskunde entdecken online; Literatur von Friedrich Brombacher, z.B.: ‚Spielmanns Lied. Ein Sang aus dem Mittelalter.‘ Freiburg 1982; ‚Auf Irrwegen. Ein Lustspiel in fünf Aufzügen‘. Berlin 1898.

⁶⁵⁷ Brombacher, Johann Jakob Friedrich, in: Stadtarchiv Pforzheim, S1-29-B-144.

⁶⁵⁸ Personalbogen des Abgeordneten des Badischen Landtags, 231/10951, LABW.

⁶⁵⁹ Brombacher, Lebenslauf zur Beantragung der Aufnahme in die Reichschrifttumskammer, in: 9361-V-15252, BARCH.

⁶⁶⁰ Personalbogen des Abgeordneten des Badischen Landtags, 231/10951, LABW; Becht: ‚Führer befiehl...‘, S. 85.

⁶⁶¹ Personalbogen des Abgeordneten des Badischen Landtags, 231/10951, LABW.

⁶⁶² Becht: ‚Führer befiehl...‘, S. 85. Carl Sternheim (1878-1942) verfasste Lyrik und expressionistische Prosa, tat sich aber vor allem mit seinen satirischen Dramen hervor, die zu den meist aufgeführten seiner Zeit gehörten. Er umgab sich mit prominenten Schriftsteller:innen und Künstler:innen wie Gottfried Benn oder Ottomar Starke. Wiederholt arbeitete er sich an den Motiven der Sinnsuche und der Abgrenzung des Individuums von familiären und gesellschaftlichen Erwartungen ab und unterzog das zeitgenössische Bürgertum scharfer Kritik. 1933 wurden Sternheims Werke durch den NS-Staat verboten. (Diecks: ‚Sternheim, Carl.)

⁶⁶³ Entnazifizierungsakte Kuno Brombacher, D 180-2_132209, BARCH.

⁶⁶⁴ Fragebogen zur Bearbeitung des Aufnahmeantrags in die Reichschrifttumskammer, in: 9361-V-15252, BARCH.

⁶⁶⁵ Kosch: Das katholische Deutschland, S. 259.

⁶⁶⁶ Brombacher: Der deutsche Bürger.

dessen Lehrtätigkeit hinaus miteinander in Kontakt. Ein Briefwechsel zwischen den beiden aus den Jahren 1922 bis 1930 dokumentiert, dass Brombacher dem Literaten seine Texte zur Lektüre und Prüfung zusandte.⁶⁶⁷

In seinem Erstlingswerk gab Brombacher einen Überblick über die Darstellung des Bürgers in der deutschen Literatur, insbesondere im Drama. Die Texte Sternheims bildeten dabei immer den Abschluss und Höhepunkt literarischer Entwicklungen. Sternheim wurde als visionärer Denker beschrieben, der mit seinen satirischen Texten die Verkommenheit der deutschen Gesellschaft, die er als bürgerliche identifizierte, an den Pranger stelle. Der von seinen Zeitgenossen unterschätzte Schriftsteller zeige wie kein anderer einen Weg aus der verdorbenen Gesellschaft hin zu einer neuen Ordnung auf. Für Brombacher stellten diese Qualitäten entscheidende Merkmale eines wahren Poeten dar. Literaten müssten als „Propheten und Ethiker“⁶⁶⁸, ja als „Priester“⁶⁶⁹ verstanden werden, die schonungslos analysierten, was den gesellschaftlichen Problemen zugrunde liege. Sie seien es, die ungeachtet des Argwohns, der ihnen aufgrund ihrer Funktion entgegengebracht werde, die Selbstzufriedenheit und Bequemlichkeit ihrer Mitmenschen hinterfragten. Als „Spiegel und Gewissen der Zeiten“⁶⁷⁰ läuterten sie mit ihren Texten Individuum sowie Gesellschaft und entwürfen aufgrund ihres reinen Herzens Visionen für eine zukünftige Ordnung.

Brombacher arbeitete in seiner Monographie heraus, dass Westeuropa vor der Entscheidung stehe, sich geistig fundamental neu auszurichten oder aber zugrunde zu gehen. Gott habe die Voraussetzungen für diese konfrontative Situation geschaffen und werde die Neuordnung der westeuropäischen Zivilisation gelingen lassen, wenn sich der Mensch dazu entschlöße. Eine Neuausrichtung ohne die Rückkopplung an Gott war für Brombacher undenkbar. Basis der neuen Ordnung bildete seiner Vorstellung nach das Volk, und zwar ein solches, das unter Anleitung der Dichter, der „Priester des Volks“⁶⁷¹, geläutert worden sei und deshalb die Notwendigkeit einer grundlegenden Transformation verstanden habe. Der Autor zeichnete die Volksmitglieder als frei von kapitalistischem Streben und als gottesfürchtig. Ihnen gelinge darüber hinaus eine echte Verbindung zwischen Intellekt und Gefühl.⁶⁷² Brombachers

⁶⁶⁷ Sternheim an Brombacher 1922-1930, in: Nachlass Sternheim, Nr. 66.312, 1-11, DLA.

⁶⁶⁸ Brombacher: Der deutsche Bürger, S. 24.

⁶⁶⁹ Ebd., S. 25.

⁶⁷⁰ Ebd., S. 26.

⁶⁷¹ Ebd., S. 101.

⁶⁷² Ebd., S. 98-106.

gesellschaftspolitische Haltung führte dazu, dass er 1923 der SPD beitrug. 1925 beendete er seine Mitgliedschaft.⁶⁷³ Im gleichen Jahr konvertierte er zur Katholischen Kirche.⁶⁷⁴

Dass Brombacher das beschriebene Ideal des Poeten für sich übernahm, zeigt sich an den Texten, die er in den folgenden Jahren publizierte. Er stilisierte sich hier als Leitfigur zur spirituellen Erkenntnis und zur Schaffung eines christlichen Reiches. Das Priesterbild, das er zuvor gebrauchte, um schriftstellerisch-ethisches Wirken zu beschreiben, wurde nun von dem konvertierten Katholiken und katholischen Laien auf religiöses Handeln übertragen: Zwischen 1929 und 1930 erschien eine Reihe religiöser Prosa und Lyrik im Verlag Katholische Bücherstube Nürnberg, die Brombacher mit dem Titel *Der Brennende Dornbusch* versah.⁶⁷⁵ Ein Werk in dieser Reihe ist die Dichtung *Das Hohelied der Liebe*, das das alttestamentliche Buch neu interpretierte.⁶⁷⁶ Ein Vorwort sowie ein einleitender und weiterführender Kommentar rahmen den Text ein. Im Vorwort erklärte Brombacher, dass sein Werk den Leser in seiner Suche nach Gotteserkenntnis unterstützen solle. Die Haltung, die der Leser einnehmen müsse, sei eine kontemplative.⁶⁷⁷ Zentraler Gegenstand des Textes war die Beziehung zwischen Gott auf der einen und der Gottesmutter, der Kirche und den Einzelnen auf der anderen Seite. Die Verbindung zwischen Gott und den drei innerweltlichen Protagonisten gelinge über die Liebe, die ihre Vollendung in einem Trancezustand finde. Zur Ekstase könnten diese allerdings erst nach einem Läuterungsprozess gelangen, der von Brombacher als Zustand der vorläufigen Gottesferne, begleitet von Gefühlen des Trennungsschmerzes und der Sehnsucht, beschrieben wurde.⁶⁷⁸ Durch das ekstatische Erlebnis vollziehe sich eine fundamentale Wandlung: Gott wohne danach in der Gottesmutter, in der Kirche und in der menschlichen Seele. Diesen Umbruch verband der Autor mit der Entstehung des Christentums, denn die „unio mystica“⁶⁷⁹ Gottes mit Maria manifestierte sich für ihn in der Verkündigung des Herrn, und die göttliche Vereinigung mit der Kirche zeigte sich seinem Verständnis nach im Schluss des Neuen Bundes. Der Einzug Gottes in die menschliche Seele wird im Text als „innere[r] Erleuchtung“⁶⁸⁰ beschrieben. Die Erleuchteten befänden

⁶⁷³ Fragebogen der zur Bearbeitung des Aufnahmeantrags in die Reichsschrifttumskammer, in: 9361-V-15252, BARCH.

⁶⁷⁴ Kosch: Das katholische Deutschland, S. 259.

⁶⁷⁵ Die Titel im Zyklus ‚Der Brennende Dornbusch‘ erschienen in der folgenden Reihenfolge: Das Hohelied der Liebe. Nürnberg 1929; Der mystische Weg. Der Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Vereinigung. Nürnberg 1929; Die Sonne von Gethsemane. Das de profundis und das Gloria der Seele. Nürnberg 1930; Die singende Quelle. Das liedhafte Singen der erlösten Seele. Nürnberg 1930; Das Sinnspiel von der Königin. Die Mutter Gottes als die Esther des Neuen Bundes. Nürnberg 1930.

⁶⁷⁶ Brombacher: Das Hohelied der Liebe, S. 9.

⁶⁷⁷ Ebd., S. 7.

⁶⁷⁸ Ebd., S. 9-11.

⁶⁷⁹ Ebd., S. 13.

⁶⁸⁰ Ebd., S. 11.

sich dann in einem Zustand „ewige[r] Anbetung“⁶⁸¹, dessen Früchte die Verkündigung der Frohen Botschaft und der Einsatz für das Reich Gottes sein werde. In diesem Zusammenhang brachte Brombacher Priester und Menschen, die gute Werke verrichten, zur Sprache. Er erklärte, dass diese, während sie Gott im Herzen trügen, gleichwertig am Einsatz der Erleuchteten mitwirkten. Sie bildeten die „ecclesia orans“⁶⁸². Die Kirche erfülle ihre Aufgabe, indem sie die menschliche Seele bei der Beichte begleite und tröste und durch den Empfang des Leibes Christi bei der Kommunion liebkose. Belehrt und unterwiesen werde die Seele durch das kirchliche Lehramt.⁶⁸³ Die Menschen, die mit Gott in ewiger Verbundenheit stehen, gehörten für Brombacher zum Stand der Heiligen, die denjenigen, die sich nach der Vereinigung mit Gott sehnten, als Ideal und Orientierung dienten, sodass auch sie schließlich Teil der heiligen Kirche sein können.⁶⁸⁴

Ein weiteres Buch aus dem religiös-poetischen Zyklus trug den Titel *Der mystische Weg. Der Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Vereinigung*.⁶⁸⁵ Es handelte sich um einen kleinen Band mit 14 Gedichten, die von einer knappen Abhandlung zur Mystik eingeleitet wurden. Der Autor betonte, dass Mystik als ein Erlebnis verstanden werden müsse, das zur Gottes- bzw. Wahrheitserkenntnis führt. Alle, die auf der Suche nach Wahrheit und damit automatisch nach Gott sind, seien auf den mystischen Pfad gesetzt.⁶⁸⁶ Auch hier benannte Brombacher die menschliche Seele als den Ort der Begegnung mit dem Transzendenten, die Läuterung als Bedingung der Gottesbegegnung und die Liebe als Form, in der sich der Weg zum und der Kontakt mit dem Göttlichen zeige.⁶⁸⁷ Seine Erläuterungen abschließend unterschied Brombacher ein Leben für das spirituelle Erkennen von Dogma und Kirche. Die Letztgenannten seien innerweltliche Notwendigkeiten, die den Menschen auf seiner mystischen Reise begleiteten, das Erlebnis von Transzendenz aber sei wie eine „Süßigkeit“⁶⁸⁸, die von allen Pflichten befreit sei. In seiner Argumentation parallelisierte Brombacher durchweg Mystik und Poesie. Beide verstand er als etwas Dynamisches, das sich in einem Akt ereigne, nicht als etwas, was einer Sache inhärent sei. Außerdem erklärte er, dass das Mystische das Transzendente umfasse, während das Poetische das Immanente durchdringe.⁶⁸⁹

⁶⁸¹ Ebd., S. 13.

⁶⁸² Ebd., S. 14.

⁶⁸³ Ebd.

⁶⁸⁴ Ebd., S. 15.

⁶⁸⁵ Brombacher *Der mystische Weg*.

⁶⁸⁶ Ebd., S. 7f.

⁶⁸⁷ Ebd., S. 8f.

⁶⁸⁸ Ebd., S. 10.

⁶⁸⁹ Ebd., S. 9.

Ausgehend von den erarbeiteten Erkenntnissen zu Brombachers Verständnis von Poesie, Mystik und Glaube lässt sich festhalten, dass er Ende der 1920er ein stark spiritualisiertes Konzept von Gott, Christentum und Katholizismus hatte. Brombacher nahm kaum Bezug auf die Kirche als Institution, und wenn, band er ihr Handeln stets an die mystische Verbindung zu Gott zurück. Auch sein Verständnis vom Priestertum weist kein klassisch-katholisches Konzept von Weihe oder der Einbindung des Priesters in eine klar strukturierte Hierarchie auf. Vor seiner Konversion machte er vom Begriff des Priesters Gebrauch, um die gesellschaftliche Schlüssel-funktion des Poeten herauszustreichen, danach, um das Handeln für das Reich Gottes in Folge spiritueller Erleuchtung zu beschreiben. Die mystische Verbindung zu Gott gewichtete Brombacher darüber hinaus stets stärker als die zu Dogma und Kirche. Aus seinem Konstrukt von Mystik und Poesie ergab sich also eine gewisse Distanz zu dem, was er als Katholik in seinem Lebensalltag erlebt bzw. in seinem katholischen Umfeld wahrgenommen haben musste.

In *Das Hohelied der Liebe* zeigen sich Hinweise auf Brombachers Selbstverständnis. Es liegt nahe, dass er sich als Priester im beschriebenen doppelten Sinne betrachtete: Als ‚Priester des Volks‘ handelte er, indem er seine Adressat:innen erstens mithilfe seiner literarischen Werke zu Gott zurückführte und damit zweitens das zu realisierten suchte, was seines Erachtens unumgängliches Element einer zukunftsfähigen deutschen Gesellschaft darstellte. Brombachers evaluatives Selbstbild kann also als das eines Poeten beschrieben werden, der eine gesellschaftliche Schlüsselrolle innehat, bei der das Handeln an Gott rückgekoppelt ist. Daraus ergibt sich das normative Selbstbild, Verantwortung für das Wohl der Gesellschaft zu übernehmen. Sein kognitives Selbstbild lässt sich an den Bedingungen ablesen, die er in *Das Hohelied der Liebe* für das Handeln des Priesters formulierte: Nur diejenigen, die aus dem Zustand innerer Erleuchtung in Folge einer Gottesbegegnung heraus handeln, arbeiten wegweisend am Reich Gottes mit. Es liegt nahe, dass Brombacher davon ausging, diese Voraussetzungen selbst zu erfüllen. Wie im Folgenden dargestellt wird, verknüpfte er die Entscheidung, zum Katholizismus zu konvertieren, nämlich mit einem persönlichen Offenbarungserlebnis. Hinzu kommt, dass er diejenigen, die eine Gottesbegegnung erlebten, in seiner religiösen Dichtung als Heilige darstellte, er sich also als exzeptionell berechtigt betrachtete, an der gesellschaftlichen Zukunftsgestaltung mitzuwirken.

Wird die Frage nach Brombachers Rollenkonzept von sich als katholischem Laien gestellt, kann konstatiert werden, dass er sich Ende der 1920er nicht explizit gegen die Handlungserwartungen der institutionellen Kirche und des katholischen Umfelds auflehnte, sich also teilweise in die Rolle des Laien fügte. Gleichzeitig grenzte er sich durch die Gewichtung des Mystischen über Lehramt, Dogma und Kirche sowie deren Rückkoppelung an Gott deutlich von den

katholischen Autoritäten ab. Zusätzlich wurde seine Orientierung an den katholischen Handlungserwartungen durch sein Selbstverständnis als Poet, ‚Priester des Volks‘ zu sein, relativiert. Brombacher gestaltete seine Laienrolle frei und kreativ, es vollzog sich damit bereits sehr früh in seiner katholischen Karriere ein Role making; und zwar eines, das von seinem Selbstverständnis und Handeln des Poeten als Gesellschaftsgestalter durchdrungen war. Mit seinem freien Konzept von christlich-katholischer Spiritualität eckte er in seinem katholischen Umfeld nicht außerordentlich an. Im Gegenteil, in einem 1932 publizierten Vorwort zu einer im Folgenden vorzustellenden Streitschrift wird erklärt, dass Brombacher in Kreisen des Katholizismus allseits anerkannt gewesen sei.⁶⁹⁰

Die Gottesbegegnung, die Brombacher seinem Konfessionswechsel zugrunde legte und seine Beziehung zum Katholizismus verarbeitete er in seinem ersten Roman *Zwischen zwei Jahrhunderten* (1930).⁶⁹¹ Der Roman, der das Aufwachsen des Protagonisten, Karl Dürenberg, vom Vorschulalter bis zum jungen Erwachsenen bespricht, liest sich nämlich wie ein autobiographisches Werk: Brombachers Vorname beginnt wie der seines Protagonisten mit dem Buchstaben ‚K‘, Karls Vater und Großvater haben sowohl die gleichen Namen als auch Berufe wie Brombachers Vater und Großvater.⁶⁹² Ebenso stimmten Studienfächer und -orte von Autor und Hauptfigur überein sowie die Ambition, Schriftsteller zu werden.⁶⁹³ Die im Roman geschilderte religiöse Sozialisierung ist darüber hinaus die gleiche wie die des Autors.⁶⁹⁴ An Widerstände gegen die Schulzeit und den vermeintlich zu sehr rationalisierenden Unterricht, wie sie im Roman beschrieben werden,⁶⁹⁵ erinnerte sich Brombacher auch in einem Brief an Kleine im Mai 1935.⁶⁹⁶ Ebenso stimmen die erzählte Zeit des Romans mit der erlebten Zeit des Autors überein. Dies lässt sich etwa am Titel des Romans, *Zwischen zwei Jahrhunderten*, als auch am Erlebnis des Ersten Weltkriegs⁶⁹⁷ ablesen. Autor und Protagonist konvertieren überdies vom Protestantismus zum Katholizismus.⁶⁹⁸ Wenngleich Brombacher sein Werk nicht als autobiographisch auswies und es angesichts seiner fiktionalen Elemente nicht als Abbild seiner Vita gelesen werden darf, so kann aufgrund der genannten Parallelen durchaus davon ausgegangen werden, dass

⁶⁹⁰ Brombacher: Manifest an die katholischen Deutschen, S. 4.

⁶⁹¹ Brombacher: *Zwischen zwei Jahrhunderten*.

⁶⁹² Ebd., S. 9-15.

⁶⁹³ Ebd., S. 93-99, S. 99-154, S. 173-177.

⁶⁹⁴ Ebd., S. 15-26.

⁶⁹⁵ Ebd., S. 24-27.

⁶⁹⁶ Brombacher an Kleine, 2. Mai 1935, in: NL Kleine, JAM.

⁶⁹⁷ Brombacher: *Zwischen zwei Jahrhunderten*, S. 177-196.

⁶⁹⁸ Ebd., S. 285-297.

Brombacher in diesem Text seine Jugend und insbesondere seinen religiösen Werdegang verarbeitet und rekapitulierte.

Auch in diesem Werk arbeitete Brombacher mit einem stark spirituell aufgeladenen Bild von Religiosität. Der Katholizismus als christliche Glaubensform wird stärker als bislang in den Blick genommen. Die Institution Kirche oder katholische Autorität spielen jedoch wieder nur eine marginale Rolle. Wenn der Katholizismus im Hinblick auf seine innerweltliche Bedeutung besprochen wird, wird stets auf seine gesellschaftsgestaltende Funktion hingewiesen, die sich vom zeitgenössischen Bürgertum abgrenzt. Das Leitmotiv des Romans ist die Suche Karls nach der Wahrheit und nach Gott, die ihren Höhepunkt und Abschluss im Bekenntnis zum Katholizismus findet. Wichtige Begleiter:innen in seiner religiös-weltanschaulichen Orientierung sind Frauen, zu denen er entweder in einem erotischen oder aber in einem verklärten platonischen Verhältnis steht, gleichaltrige Freunde oder Studienkollegen und Vater- und Mentorfiguren, wie etwa auch Carl Sternheim. Seine religiöse Suche beginnt in einem protestantisch sozialisierten, faktisch aber nicht mehr gläubigen familiären Umfeld,⁶⁹⁹ in dem er sich mit seinem Bedürfnis nach ganzheitlichem Erkennen alleingelassen fühlt.⁷⁰⁰ Weitere zentrale Stationen sind die Begegnung mit Literatur und ihrer vieldimensionalen Verarbeitung von Wahrheiten,⁷⁰¹ mit der Mystik und dem Monismus,⁷⁰² mit dem Konzept von Wahrheit als Liebe,⁷⁰³ mit Nietzsches Philosophie,⁷⁰⁴ mit verschiedenen Varianten des Protestantismus – einmal in der Form frommen Glaubens, einmal in Form liberalen Bürgertums⁷⁰⁵ – sowie mehrfach mit dem Katholizismus.⁷⁰⁶ Seine Suche vollzieht sich dabei in einem abwechselnden Mechanismus des Kennenlernens, Aneignens und Verwerfens, der mit Neugier, Euphorie und schließlich tiefer Niedergeschlagenheit einhergeht.⁷⁰⁷ Das, was Karl deprimiert, ist sein Unvermögen, es seinen Gesprächspartner:innen gleich zu tun und sich nach rationaler Prüfung in einem Akt der Entscheidung zu einer Religion, Konfession oder Weltanschauung zu bekennen. Der Katholizismus begegnet ihm im Kontakt mit Frauen, die entweder als Inbegriff von Gottesfürchtigkeit beschrieben werden oder die sich nach sündhaftem Leben bekehrten.⁷⁰⁸ Katholische Frömmigkeit wird als bedingungslose Hingabe, als Vertrauen in die Vorsehung,⁷⁰⁹ als Aufgabe des Individuellen

⁶⁹⁹ Ebd., S. 20-26.

⁷⁰⁰ Ebd., S. 1-26.

⁷⁰¹ Ebd., S. 29-32, S. 100-105.

⁷⁰² Ebd., S. 66-90.

⁷⁰³ Ebd., S. 35-39.

⁷⁰⁴ Ebd., S. 149-154.

⁷⁰⁵ Ebd., S. 259-263.

⁷⁰⁶ Ebd., S. 114-118, S. 134-138, S. 264-267, S. 283-293, S. 297.

⁷⁰⁷ Z.B. Ebd., S. 59-66, S. 150-154, S. 155-165.

⁷⁰⁸ Ebd., S. 114-118, S. 134-138.

⁷⁰⁹ Ebd.

qualifiziert,⁷¹⁰ das einhergeht mit einem Gefühl von Geborgenheit, Sicherheit und Glück.⁷¹¹ Der Katholizismus wird darüber hinaus als Kontrapunkt zur herrschenden Gesellschaftsordnung stilisiert. Im Roman wird sie unter anderem von saufenden und stumpfsinnigen Heidelberger Burschenschaftlern verkörpert, die die deutsche Nation als überlegen bewerten und eine deutsch-protestantische Führung über ganz Europa fordern.⁷¹² Auch der Ausbruch des Ersten Weltkriegs wird auf den „paneuropäischen nationalen Größenwahn“⁷¹³ des Bürgertums der beteiligten Länder zurückgeführt. Brombachers Kritik an der Bourgeoisie enthält außerdem anti-semitische Passagen. So werden jüdische Figuren mit Stereotypen belegt, wie etwa der berechnende jüdische Mitstudent⁷¹⁴ oder aber der verschlagene jüdische Assistent Sternheims, dessen Intellekt als „zersetzend[e]“⁷¹⁵ und sein Aussehen als unwirklich zeitlos beschrieben wird. Zum katholischen Glauben findet Karl schließlich durch ein ekstatisches Erlebnis. Während eines Kirchenkonzerts erscheint ihm die Gottesmutter.⁷¹⁶ Gleichzeitig erkennt er in diesem Moment, dass die Begleiterin seiner Freundin aus Kinderzeiten – beide besuchen ebenfalls das Konzert – seine zukünftige Frau sein wird. Brombacher führt auf diesem Höhepunkt des Romans zwei zentrale Motive zusammen: Liebe als Grundbedingung von Hingabe und Vertrauen in die Ordnung der Welt und ein dahinter liegendes Prinzip⁷¹⁷ sowie der Grundsatz, dass Erkenntnis nur dadurch entsteht, dass sich der Mensch zum Objekt des Erkennens macht, sich also von der Wahrheit einfangen und belehren lässt.⁷¹⁸ Das Transzendenzerlebnis wie die Erfahrung wahrer Liebe münden in eine intensive literarische Schaffensphase, in der Karl das Erlebte verarbeitet.⁷¹⁹

Mit seinem Roman validierte Brombacher sein normatives Selbstbild und sein Role making. In diesem Text zeichnete er die in seinen religiös-mystischen Texten ausgearbeitete Suche nach wahrer und ganzheitlicher Erkenntnis als den Weg, der zur Gottesbegegnung führt und stilisierte sich damit selbst erneut als derjenige, der über die mystische Verbindung des Menschen zu Gott aufklärt. Darüber hinaus identifizierte er jene Wahrheitserkenntnis mit dem Katholizismus, wobei auch hier die individuelle Verbindung zu Gott über Amt und Lehre dominiert. Die Art und Weise, wie er seine Laienrolle frei ausgestaltete, scheint somit auch in diesem Roman durch.

⁷¹⁰ Ebd., S. 264.

⁷¹¹ Ebd., S. 114-118, 134-138.

⁷¹² Ebd., S. 93.

⁷¹³ Ebd., S. 184.

⁷¹⁴ Ebd., S. 173-178.

⁷¹⁵ Ebd., S. 243.

⁷¹⁶ Ebd., S. 285-297.

⁷¹⁷ Ebd., S. 35-39.

⁷¹⁸ Ebd., S. 267f., S. 285f.

⁷¹⁹ Ebd., S. 282-299.

3.3) Eintritt in die NSDAP und Konflikt mit dem Zentrum

Die politische und gesellschaftliche Orientierung, die sich bis 1925 im Engagement in der SPD sowie in literarischen Texten, insbesondere im Buch *Der deutsche Bürger im Literaturspiegel von Lessing bis Sternheim*⁷²⁰ zeigt, führte Brombacher ab Juni 1931 in der NSDAP weiter.⁷²¹

Wie Achim Reimer herausstellt, wussten die Nationalsozialisten Brombachers öffentlichkeitswirksames Bekenntnis zur Katholischen Kirche für sich zu nutzen. In einem Zeitungsartikel der nationalsozialistischen Zeitung des Gaus Baden *Der Führer* wurde am 9. April 1933 erklärt, dass Brombachers Entscheidung, der NSDAP beizutreten, ein ebensolches Offenbarungserlebnis zugrunde liege, wie dasjenige, das ihn zum Katholizismus geführt habe.⁷²² Inwiefern Brombacher mit diesem Artikel einverstanden war, ist nicht bekannt.

Vier Monate später trat er auf dem Nürnberger Katholikentag (26. bis 30. August 1931) als Redner auf. Sein Vortrag trug den Titel „Katholische Dichtung und ihre Bedeutung für das deutsche Geistesleben“ und sollte als „Manifest“⁷²³ verstanden werden. Im Anschluss an diesen Auftritt übernahm er bis 1934 das Amt des Gauredners für den Gau Baden.⁷²⁴ 1932 publizierte Brombacher zwei Broschüren – *Die Nationalsozialistische Idee*⁷²⁵ und *Pfarrer Senn und das Zentrum*⁷²⁶ –, in denen er die Rolle des christlichen Glaubens im deutschen Staat sowie die des Nationalsozialismus und des Zentrums besprach und sein Bekenntnis zum Nationalsozialismus legitimierte. In beiden Werken präsentierte Brombacher nicht mehr nur einen mystischen *Katholizismus*, sondern einen ebensolchen Nationalsozialismus. Die Parallelisierung, die sich daraus ergab, erreichte Brombacher über die für seine religiöse Dichtung gebräuchlichen Konzepte der Kontemplation, Läuterung und Erkenntnis durch Hingabe.

Das Kernelement seiner Argumentation in *Die Nationalsozialistische Idee* war der Begriff der ‚Idee‘. Er qualifizierte die Idee als Prinzip göttlichen Ursprungs, das ausschließlich durch eine Gottesbegegnung erfasst werden könne.⁷²⁷ Um genau solch ein Prinzip handelte es sich für Brombacher beim Nationalsozialismus, der sich in Folge des heldenhaften Einsatzes deutscher Soldaten im Ersten Weltkrieg entwickelt habe. Durch das Leid, das die Kriegsteilnehmer auf sich genommen hätten, hätten sie die deutsche Gesellschaft, die auch in diesem Werk als verbürgerlicht und marxismunah beschrieben wurde, stellvertretend geläutert. Aufgrund dieser

⁷²⁰ Brombacher: *Der deutsche Bürger*.

⁷²¹ NSDAP-Mitgliederkartei von Kuno Brombacher, in: R 9361-IX KARTEI/4610925, BARCH.

⁷²² Reimer: *Stadt zwischen zwei Demokratien*, S. 528, Anm. 169.

⁷²³ Geschäftsstelle des Lokalkomitees: Bericht über die 70. Generalversammlung, S. 75.

⁷²⁴ Kuno Brombacher, Lebenslauf, zur Beantragung der Aufnahme in die Reichsschrifttumskammer, in: 9361-V-15252, BARCH.

⁷²⁵ Brombacher: *Die Nationalsozialistische Idee*.

⁷²⁶ Brombacher: *Pfarrer Senn und das Zentrum*.

⁷²⁷ Brombacher: *Die Nationalsozialistische Idee*, S. 6f.

Katharsis sei die Bedingung geschaffen worden, dass der ‚neue Sozialismus‘ der Kriegshelden von Gott zur Idee erhöht werden konnte. Den entscheidenden Schritt schrieb Brombacher aber Hitler zu. Dieser habe in seiner Seele vor Gott um sein Volk gerungen und schließlich den göttlichen Auftrag erhalten, die Deutschen zur Selbsterkenntnis zu führen.⁷²⁸ Einen solchen Akt der Hingabe benannte der Verfasser auch als Voraussetzung für das Bekenntnis jedes Einzelnen zum Nationalsozialismus. Nach einem Prozess der Läuterung sei der Deutsche in der Lage, sein Innerstes zu entdecken und schließlich zu erkennen, dass er immer schon Nationalsozialist gewesen sei.⁷²⁹

Der Nationalsozialismus stellte für den Autor also nicht nur eine Ideologie dar, sondern ein geheiligtes Prinzip, das den Deutschen zum göttlichen Auftrag wird. Dementsprechend identifizierte Brombacher jedes Engagement für das deutsche Volk mit dem Dienst am göttlichen Heilswillen.⁷³⁰ Dieser Denkbewegung entsprechend gewichtete Brombacher die Gemeinschaft unter den Deutschen mehr als eine katholisch-protestantische Einheit.⁷³¹ In Konsequenz seiner Argumentation, so lässt sich schlussfolgern, wies der Autor den Gehorsam gegenüber der nationalsozialistischen Weltanschauung als Element christlicher Frömmigkeit aus und qualifizierte den Nationalsozialismus als eine Instanz, die christliches Handeln in Deutschland orientiert und normiert. Kirche und Katholizismus hingegen verortete er vor allem in ihrem transzendenten Bezug. Für sein Handeln als katholischer Laie war damit der Nationalsozialismus für das weltliche Leben und die Katholische Kirche für den Glauben zuständig. Die Verbindung zu Gott wurde beiden zugesprochen, allerdings nicht exklusiv. Alle hatten seinem Verständnis nach die Möglichkeit, auf ganz individuellem Weg zu Gott zu finden. Die Vermischung, die sich in diesem Role making zeigt, spiegelt sein priesterlich-prophetisches Selbstverständnis wider. Denn mit seinem Bekenntnis zum Nationalsozialismus entwarf er einerseits – deutlich konkreter als bislang – einen Weg zur politischen Gesellschaftsgestaltung und wies diesen gleichzeitig als spirituellen Erkenntnisweg aus.

Ausschlaggebend für die Publikation der Broschüre war das Erlebnis, dass Katholik:innen, die dem Nationalsozialismus zugewandt waren, in einflussreichen katholischen Kreisen abgelehnt wurden: Brombachers Vortrag auf dem Nürnberger Katholikentag sollte, so geht aus dem Vorwort von *Die nationalsozialistische Idee* hervor, aus dem Programm gestrichen werden. Er glaubte, dass Funktionäre des Zentrums, die den Katholikentag mitorganisierten, sich an seiner

⁷²⁸ Ebd., S. 5-7.

⁷²⁹ Ebd., S. 6f.

⁷³⁰ Ebd., S. 12.

⁷³¹ Ebd., S. 10.

NSDAP-Parteimitgliedschaft störten. Brombacher konnte sich schließlich durchsetzen und sein Referat vortragen.⁷³² Allerdings ließ er den Konflikt nicht auf sich beruhen, sondern nahm das Erlebnis zum Anlass, vor der vom politischen Katholizismus vermeintlich ausgehenden Gefahr für Deutschland zu warnen.

Bereits zwei Wochen nach dem Nürnberger Katholikentag wurde im *Heidelberger Beobachter*, einem nationalsozialistischen Blatt, ein ‚Manifest‘ von Brombacher publiziert.⁷³³ Es handelte sich dabei um den Vorabdruck der ein Jahr darauf veröffentlichten Broschüre *Die nationalsozialistische Idee*. Brombachers Artikel ging eine knappe Passage voraus, in der die Schriftleitung darüber aufklärte, dass der katholische Schriftsteller Brombacher bislang umfassendes Ansehen innerhalb des politischen Katholizismus genossen habe, nun aber, aufgrund seines Auftretts beim Nürnberger Katholikentag, bei dem er über die Verbindung zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus gesprochen habe, geächtet werden würde. Das Schicksal Brombachers bringe zu Tage, wie feindselig das Zentrum Glaubensbrüdern mit anderen politischen Bekenntnissen entgegentrete.⁷³⁴ In der ein Jahr danach publizierten Broschüre wurde auch ein Vorwort abgedruckt, das aus der Feder des NS-Funktionärs Alfred Rosenberg stammte. Ähnlich den Ausführungen im *Heidelberger Beobachter* nahm Rosenberg Bezug auf den Nürnberger Katholikentag und die sich vermeintlich ankündigende Diffamierungswelle des Zentrums gegen Brombacher. Rosenberg, der 1930 sein Werk *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* veröffentlicht und sich damit als antichristliche Kraft innerhalb des Nationalsozialismus ausgewiesen hatte, erklärte, dass er mit seinem Vorwort für den katholischen Nationalsozialisten Brombacher beweise, dass die nationalsozialistische Weltanschauung alle Gegensätze überwinde, wohingegen Zentrum und Marxismus mit ihrer Machtpolitik Deutschland zerstörten.⁷³⁵

In *Die nationalsozialistische Idee* und dem Vordruck im *Heidelberger Beobachter* wurde gegen das Zentrum geschossen, in *Pfarrer Senn und das Zentrum* buchstabierte Brombacher seine Kritik am politischen Katholizismus detaillierter aus. In dem Buch war die Bekenntnisschrift des katholischen Priesters Wilhelm Senn (1878-1940)⁷³⁶ zum Nationalsozialismus abgedruckt, die von einem Vorwort des Verlags sowie zwei Kapiteln des Herausgebers, Brombacher, eingerahmt wurde. Senns Abhandlung, die den Titel *Katholizismus und Nationalsozialismus*⁷³⁷ trug, wurde 1932 ohne bischöfliche Erlaubnis publiziert, woraufhin der Freiburger Erzbischof

⁷³² Bericht über die 70. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Nürnberg vom 26.-30. August 1931. Nürnberg 1931, S. 75.

⁷³³ Brombacher: Manifest an die katholischen Deutschen.

⁷³⁴ Ebd., S. 4.

⁷³⁵ Brombacher: Die Nationalsozialistische Idee, S. 3f.

⁷³⁶ Siebler: Senn, Wilhelm.

⁷³⁷ Senn: Katholizismus und Nationalsozialismus.

Conrad Gröber den Pfarrer am 15. Juli 1932 zeitweise von seinem Amt suspendierte und ihm ein Rede- und Schreibverbot erteilte.⁷³⁸

Brombacher vermutete hinter den Sanktionen gegen Senn die Einflussnahme des Zentrums auf die Kirche. Kern seiner Kritik war die vermeintliche Dominanz des Zentrums über die Bischöfe und den Alltag der Katholik:innen. In ihrer Unersättlichkeit nach politischer Macht suche die Partei, den Einfluss der katholischen Amtsträger auf die Gesellschaft zu schmälern, damit sie sich ohne Widerstände die christliche Lehre für ihre politischen Zwecke nutzbar machen und ihre Politik fälschlicherweise als Handeln im Sinne Christi ausweisen könne.⁷³⁹ Nicht nur bezeichne sich das Zentrum aus problematischen Motiven als christlich, es koaliere auch mit dem Marxismus und missachte damit die bischöflichen und päpstlichen Stellungnahmen gegen den Bolschewismus.⁷⁴⁰ In diesem Aufweis der unrechtmäßigen Dominanz des politischen Katholizismus schwang auch das Verständnis von Papst und Bischöfen als passive Zuschauer auf das religiöse Leben in Deutschland mit. Kontrastierend charakterisierte Brombacher den Nationalsozialismus als genuin christlich. Gemeinsam mit allen Christen teile er die Ablehnung des Marxismus mit seinem „jüdischen Geist“⁷⁴¹. Der Autor erläuterte außerdem, dass innerhalb der Volksgemeinschaft kein Raum für Abgrenzungen aus konfessionellen oder religiösen Gründen sei, sondern vielmehr aufgrund der Trennung politischer und religiöser Angelegenheiten die beste Basis für eine Kooperation von Staat und Kirche geschaffen sei. Der katholische Klerus solle sich deshalb endlich auf seine eigentlichen, rein religiösen Aufgaben besinnen.⁷⁴² Das Motiv der Trennung von Kirche und Staat diene Brombacher als Zurechtweisung von Klerikern, die als Funktionäre des politischen Katholizismus agierten, nicht, um Rechte und Pflichten von Partei bzw. Staat und Kirche gleichermaßen aufzuzeigen.

Mit seinem Beitritt zur NSDAP integrierte Brombacher also nicht nur den Nationalsozialismus in seine Laienrolle. Sein Role making zeichnete sich auch durch die dezidierte Abgrenzung vom politischen Katholizismus aus, und – im spezifischen Fall Senns – auch von Bischof Gröber. Die seiner Rollengestaltung inhärente Trennung zwischen der Ausrichtung an nationalsozialistischen Vorgaben einerseits und an kirchlichen Erwartungen andererseits, sah keinen Platz für den politischen Katholizismus vor. Das Handeln der deutschen Bischöfe hatte für Brombacher zwingend Bezug auf Angelegenheiten von Religion und Glaube, nicht auf die Kulturpolitik zu nehmen. Dieses neue Element der Abgrenzung von der Zentrumspartei innerhalb

⁷³⁸ Bäumer: Die ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘, S. 281-313.

⁷³⁹ Brombacher: Pfarrer Senn und das Zentrum, S. 25-27.

⁷⁴⁰ Ebd., S. 24.

⁷⁴¹ Ebd., S. 26.

⁷⁴² Ebd., S. 26-29.

seiner Rollengestaltung zeigt an, dass Brombacher in Konsequenz zu seinem Bekenntnis zum Nationalsozialismus einen Person-Rollenkonflikt erlebt hatte. Dem zuvor in katholischen Kreisen anerkannten Schriftsteller sollte aufgrund seines Eintritts in die NSDAP eine wichtige öffentliche Plattform, nämlich die des Katholikentags, entzogen werden. Die Reaktion der für dieses Verbot eintretenden Zentrumsfunktionäre spiegelten Brombacher wider, dass er gegen Handlungserwartungen aus dem Umfeld des katholischen Milieus verstieß und dieses sein in seinen Texten transportiertes Selbstverständnis einer religiösen und gesellschaftlichen Leitfigur nicht unbeschränkt anerkannte. Konträr dazu verlief seine unerschütterliche Überzeugung von der Rechtmäßigkeit der nationalsozialistischen Ideologie.

Hinzu kam, dass er in seiner Funktion als Herausgeber der Broschüre *Pfarrer Senn und das Zentrum* zum ersten Mal explizit als katholischer Laie auftrat. Er erklärte, dass er sich in der Verantwortung sehe, den Katholiken in Deutschland am Beispiel des Priesters Senn das zerstörerische Potential des politischen Katholizismus für Deutschland aufzuzeigen und hob in diesem Zusammenhang seine Position als Laie heraus: „Aber der einmal gelobte kirchliche Gehorsam, dem der Priester gebundener als ein Laie untersteht, hindert ihn, das Rede- und Schreibverbot mit einem freien Bekenntnis seines Herzens zu durchbrechen.“⁷⁴³ Der Laie-Begriff trägt hier also die Konnotation von größerer Freiheit, von Kongruenz mit der eigenen emotionalen Verfassung und von innerkirchlichem Protest. Nicht geweihten Katholik:innen kommt die Aufgabe zu, als Kontrollinstanzen gegenüber der hirtenamtlichen Autorität zu wirken und für die Rechtmäßigkeit des je eigenen Zugangs zu Kirche, Glauben und Gesellschaft einzustehen. Und tatsächlich setzte sich Brombacher wie beschrieben mit dieser Publikation über das Diktum von Bischof Gröber gegen Senn hinweg. Gehorsam gegenüber der amtskirchlichen Autorität war demnach immer noch kein bedeutendes Element von Brombachers Laienkonzept. Vielmehr erinnert dieses Verständnis an sein Selbstbild von sich als Poeten. Denn zentrales Element des dichterischen Wirkens war für ihn die Selbstständigkeit gegenüber Autoritäten gepaart mit dem Blick für das vermeintlich Essentielle. Wirklicher Gehorsam konnte sich für Brombacher nur in Folge kontemplativen Erwachens ergeben. Seine Bindung zum christlichen Gott und zum Nationalsozialismus ergab sich, wie aufgezeigt wurde, genau aus dieser Erkenntnisbewegung. Die anhaltende Durchdringung seiner Rolle mit seinem Selbstbild zeigt sich außerdem daran, dass er sein Handeln dann im Rahmen des Laienseins verortete, wenn es um seines Erachtens gesellschaftsrelevante Fragen ging. Außerdem ist davon auszugehen, dass dieser selbstwertdienliche Entwurf seines Handelns als Laie eine Reaktion auf den erlebten Person-Rollenkonflikt und eine damit einhergehende Konfrontation mit seinem

⁷⁴³ Ebd., S. 10.

Selbstbild darstellte. Zentraler Motivator seines Handelns war darüber hinaus die Reputation eines Gleichgesinnten.

3.4) Brombacher als innerparteiliche Kontrollinstanz

Das Motiv, sich für einen Gleichgesinnten einzusetzen, findet sich auch in einem Konflikt, den Brombacher zur gleichen Zeit innerhalb der NSDAP austrug. Brombachers Engagement führte sogar dazu, dass gegen ihn ein Parteiausschlussverfahren beantragt wurde.⁷⁴⁴ Dazu kam es, weil er sich im Zusammenhang mit dem Levitha-Prozess gegen den Völkischen Beobachter wendete. Was war geschehen?

Am 19. Dezember 1932 musste sich Harry Sally Levitha in einem Prozess vor dem Oberlandesgericht in Karlsruhe verantworten. Ihm wurde vorgeworfen, die Zigarettenfabrikanten Reemtsma erpresst zu haben. Die Geschwister Hermann und Philipp Reemtsma hatten zu Beginn der 1920er Jahre die Geschäfte ihres Vaters übernommen und die Firma nach und nach zum größten deutschlandweiten Konzern der Branche werden lassen. Die Reemtsmas pflegten gute Kontakte zum Reichsfinanzministerium und zu wichtigen Staatsanwälten. Nachdem 1925 die Banderolensteuer erhöht worden war, kämpften viele Kleinunternehmen um ihre Existenz. Das Unternehmen Reemtsma hingegen strukturierte sich schon vor der Steuererhöhung neu, sodass die Regelung es nur wenig belastete. Dieses wusste danach die Not der konkurrierenden Firmen für sich zu nutzen, schürte landesweit einen Preiskampf und kaufte schließlich die Unternehmen, die in den Konkurs abglitten, auf. Zwischen 1925 und 1929 übernahmen die Reemtsmas acht Zigarettenfirmen. Nicht nur im Falle der Banderolensteuer kam das Gerücht auf, dass die Brüder mit Staatsbeamten gemeinsame Sache machten. Der Verdacht wurde auch dadurch geschürt, dass dem Unternehmen nach begangenen Gesetzesverstößen vergleichsweise milde Strafen auferlegt wurden. Reemtsma sorgte deshalb insbesondere unter den Besitzern von Kleinbetrieben für Verärgerung.⁷⁴⁵

Dass Staatsbedienstete bestochen wurden, wurde den Reemtsmas auch bei der Übernahme der Badener Batschari Zigarettenfabrik, bei dem das Land Baden dem Zigarettenhersteller Reemtsma großzügig entgegengekommen war, vorgeworfen. Harry Sally Levitha war ab 1928 bei Batschari angestellt. Er war befreundet mit Willy Schwenck, einem ehemaligen Großhändler für Zigaretten. Beide einigten sich darauf, aus ihrem Wissen über die Tabakbranche Profit zu schlagen und den Reemtsma-Konzern zu erpressen. Bis 1931 drohten sie diesem mehrfach,

⁷⁴⁴ Der Vorsitzende der 3. Kammer des Untersuchungs- und Schlichtungsausschusses der NSDAP an die Gauleitung Baden, 10. Dezember 1932, in: R 961-I-7791, BARCH.

⁷⁴⁵ Klein: Korruption und Korruptionsskandale, S. 422-425.

dessen korrupte Geschäfte in die Öffentlichkeit zu tragen, falls er sie für ihr Schweigen nicht bezahle. Wenngleich der Erpresste den Forderungen nachkam, veröffentlichte Schwenk eine Sammlung bereits erschienener kritischer Artikel gegen Reemtsma sowie ein Manuskript Levithas, das scharf gegen diesen polemisierte. Reemtsma ließ sich danach auf erneute Forderungen der beiden ein. Auf diese Weise erpressten Schwenk und Levita zusammen über 120.000 RM.⁷⁴⁶ Am 29. April 1931 reichte Reemtsma schließlich Anklage gegen die Erpresser ein. Schwenk setzte sich ins Ausland ab und konnte nicht belangt werden, Levitha wurde am 19. Dezember 1931 zu einer Haftstrafe von eineinhalb Jahren verurteilt.⁷⁴⁷

Der Gerichtsprozess schlug vor allem deshalb hohe Wellen, weil die Bestechungsvorwürfe gegen die Kläger Reemtsma während des Verfahrens in Teilen wieder aufs Tableau kamen. Ein Protagonist in der öffentlichen Empörung gegen den Zigarettenhersteller Reemtsma war Friedrich Tete Harens Tetens. Tetens war lange Jahre Redakteur bei der *Deutschen Tabakzeitung* gewesen und bestens über die Branche informiert. Im Levitha-Prozess fungierte er als Zeuge. Ins Feld zog er gegen Reemtsma zwischen 1929 und 1932. In diesem Zeitraum veröffentlichte er vier Zeitschriftenartikel⁷⁴⁸ und eine Streitschrift, die als Flugblatt verbreitet wurde. In seinen Texten warf er Reemtsma die Zerstörung der Tabakindustrie durch Monopolisierung vor sowie die Selbstbereicherung auf Kosten der Steuerzahler:innen. Außerdem prangerte er ihn an, Staatsangestellte zu bestechen und bezichtigte das Reichsfinanzministerium seinerseits, sich von Reemtsma kaufen zu lassen. Die Flugschrift sollte eine Klage vom Reichsfinanzministerium gegen Tetens provozieren. Im Zuge des Gerichtsverfahrens hätten dann, so Tetens' Hoffnung, die Machenschaften der Reemtsmas aufgedeckt werden können. Tatsächlich stellten Finanzminister Hahn und der Ministerialbeamte Arthur Schroeder am 18. November 1932 Anklage wegen Beleidigung. Entgegen Tetens' Plan wurde das Verfahren allerdings im Frühjahr 1933 eingestellt.⁷⁴⁹

Kuno Brombacher erfuhr von den Skandalen Reemtsmas einerseits durch den Levitha-Prozess, der im Badischen Landkreis stattfand, und andererseits über Tetens, mit dem er verschwägert war. Kurz nach dem Levitha-Prozess gründete er gemeinsam mit seinem Schwager den ‚Ausschuß gegen die Korruption im deutschen Zigarettengewerbe‘. Tetens' Vorstöße gegen Reemtsma und das Reichsfinanzministerium wurden ab diesem Zeitpunkt immer auch von

⁷⁴⁶ Ebd., S. 427-429.

⁷⁴⁷ Ebd., S. 430.

⁷⁴⁸ Klein nennt die folgenden Artikel: Tetens: Neuerburg und Reemtsma, in: *Die Weltbühne* 25/1929, Nr. 52, S. 937-939; Tetens: Neuerburg und Reemtsma II, in: *Die Weltbühne* 25/1929, Nr. 45, S. 721-731; Tetens: Reemtsma kauft, in: *Die Weltbühne* 28/1932, Nr. 13, S. 472-474; Tetens: System Reemtsma, in: *Die Weltbühne* 28/1932, Nr. 5, S. 155-158.

⁷⁴⁹ Klein: Korruption und Korruptionsskandale, S. 431-435.

jenem Ausschuss flankiert.⁷⁵⁰ Details über dessen Arbeit und das Engagement Brombacher gehen aus einem Brief von Brombacher an einen Parteigenossen⁷⁵¹ vom 19. September 1932 hervor. Ihm gegenüber umriss Brombacher den Zweck des Ausschusses. Die Gruppe habe sich zum Ziel gesetzt, die Machenschaften Reemtsmas und der mit ihm verbündeten Politiker und Staatsdiener in der Öffentlichkeit aufzudecken und alle Schuldigen zur Rechenschaft zu ziehen. Darüber hinaus sollte einem weiteren Parteigenossen zu seinem Recht verholfen werden: „Pg. Lummel“⁷⁵² habe ebenso über Reemtsma aufklären wollen und infolgedessen – dies könne nur auf Reemtsmas langen Arm zurückzuführen sein – seinen Rentenanspruch verloren.⁷⁵³

Das, was Brombacher allerdings genauso belastete, war der vermutete Einfluss Reemtsmas auf die NSDAP, insbesondere auf den Völkischen Beobachter. In seinem Brief an den Parteifreund beschuldigte er das nationalsozialistische Organ, bereits im Levita-Prozess tendenziös Bericht erstattet zu haben. Darüber hinaus hätten er und Tetens wie auch jener geschädigte Lummel unabhängig voneinander dem Völkischen Beobachter angeboten, stichhaltiges und belastendes Material gegen Reemtsma für eine wirklich ausgewogene Berichterstattung auszuhändigen. Das nationalsozialistische Blatt habe allerdings nicht reagiert. Zudem hätten Tetens und Brombacher beim Völkischen Beobachter in Berlin vorgeschlagen, um in ihrer Sache voranzukommen. Kurze Zeit später versuchte Brombacher dasselbe bei der Filiale in München, erwirkte aber ebenfalls nichts. In seinem Brief erklärte Brombacher seinem Parteigenossen, dass sich in ihm die Überzeugung erhärtete, dass Reemtsma auch den Verleger des Völkischen Beobachters, Max Ammann,⁷⁵⁴ bestach. Als Beweis dafür diene ihm der Umstand, dass Reemtsma trotz der Aufklärungsarbeit ihres Ausschusses weiterhin im Völkischen Beobachter Anzeigen

⁷⁵⁰ Brombacher an [Parteigenossen], 19. September 1932, in: R 961-I-7791, BARCH; siehe auch: Klein: Korruption und Korruptionsskandale, S. 434-436.

⁷⁵¹ Aus diesem Brief ist nicht ablesbar, wer sein Adressat war.

⁷⁵² Brombacher an [Parteigenossen], 19. September 1932, in: R 961-I-7791, BARCH.

⁷⁵³ Ebd.

⁷⁵⁴ Max Ammann wurde am 24. November 1891 in München geboren. Nach dem Besuch einer kaufmännischen Schule in München (1906-1909) machte er eine Ausbildung in einer Anwaltskanzlei. Ab 1912 war er Mitglied des Königlichen Infanterieregiments und diente im Ersten Weltkrieg an der Westfront. Dort war er einer der Befehlshaber über den Soldaten Adolf Hitler. Nach dem Krieg bekleidete Ammann verschiedene Posten in der Administration des Militärs. Ab 1919 im Münchener Bankenwesen tätig, trat er nach einem Aufeinandertreffen mit Hitler am 1. Juli 1921 der NSDAP bei, wurde im August 1921 zum Hauptgeschäftsführer der Partei ernannt und leitete ab April 1922 den Verlag der NSDAP, den Franz Eher-Verlag, in dem auch der *Völkische Beobachter* erschien. Ammann wurde in Konsequenz des Hitler-Ludendorff-Putsches (8. Dezember 1923) für knapp vier Monate inhaftiert. Ab 1931 war er in der Reichsleitung der Partei für das Pressewesen zuständig und war ab 5. März 1933 bis zum Kriegsende Mitglied des Reichstags. Ammann bekleidete weitere Posten, wie das Direktorat des Reichsverbands der Deutschen Zeitungsverleger und der Reichspressekammer, mit denen er unerwünschte Berichterstattungen wirksam und nachhaltig verhindern konnte. Infolge seiner aggressiven Gleichschaltungspolitik verlegte der Eher-Verlag 1944 über 80% der Zeitungen in Deutschland. Ammann wurde nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs in Haft genommen, in die Kategorie I (Hauptschuldiger) eingestuft und zu zehn Jahren Arbeitslager verpflichtet. Im Jahr 1953 wurde er aus der Haft entlassen, allerdings trat er, bar jeden Eigentums und Pensionsanspruchs, nicht mehr in die Öffentlichkeit. Am 29. März 1957 starb Ammann in München. (Hoser: ‚Ammann, Max‘)

schaltete. Seinem Adressaten gegenüber äußerte Brombacher schließlich große Besorgnis angesichts des Einflusses Reemtsmas auf die NSDAP. Ihm sei zu Ohren gekommen, dass sich Reemtsma mit Hitler getroffen habe. Es könne nicht anders sein, als dass Hitler falsch über Reemtsma informiert worden sei und dass sich der Zigarettenfabrikant einige Freunde in der Reichsleitung erkaufte. Um zu verhindern, dass die Glaubwürdigkeit der Partei aufgrund ihrer Kontakte zu Reemtsma in der Öffentlichkeit Schaden nehme, habe Brombacher die Reichsleitung über Reemtsma wie auch dessen Verbindungen zu Ammann informiert. Außerdem habe er eine Abschrift einer Anzeige seines Ausschusses gegen den Ministerialrat Franz Clemens Schroeder aus dem Reichsfinanzministerium beigelegt, den er als den hauptsächlich Schuldigen in den Bestechungsvorwürfen identifizierte. Schroeder habe im Levita-Prozess nachweislich unter Eid Falschaussagen getroffen. Diese Anzeige, die er gleich zweimal erhoben habe, sei von der korrupten Staatsanwaltschaft nicht angenommen worden. Die NSDAP-Reichsleitung habe, so erklärte er seinem Korrespondenzpartner, bis dato nicht reagiert, allerdings habe sein Vorgesetzter Interesse in der Badener Kreisleitung sowie der dortigen Gauleitung geweckt.

Nun sei allerdings Gefahr im Verzug, weil Ammann Tetens öffentlich diffamiere. Führe der Verleger seinen Feldzug gegen Tetens weiter, sehe sich sein Schwager gezwungen, ihn wegen Beleidigung zu verklagen. Dann aber würden die Kontakte zwischen Reemtsma und der NSDAP öffentlich ausgeschlachtet werden:

„Den Skandal Reemtsma werden bald die Spatzen von den Dächern pfeifen, indessen die NSDAP. [sic.!] das Nest warm hält. Wenn es so weiter geht, werden wir eines Tages einen Parteiskandal in aller Öffentlichkeit erleben. die [sic.!] Juden freuen sich auf das Fressen.“⁷⁵⁵

Seinen Brief abschließend bat Brombacher seinen Adressaten, ihn darin zu unterstützen, bei der Reichsleitung die Einsetzung eines Untersuchungsausschusses zu erwirken, um die Reemtsma-Sache in den eigenen Reihen zu klären und einem öffentlichen Skandal zuvorzukommen.

Ammann erfuhr von Brombachers Umtriebigkeit. Im Herbst 1932 stellte er zusammen mit dem Privatsekretär Hitlers, Rudolf Heß, einen Antrag auf ein Parteiausschlussverfahren gegen Brombacher. Der hier vorgestellte Brief Brombachers an seinen Parteigenossen lag dem Antrag bei.⁷⁵⁶ Inwiefern ein Ausschlussverfahren stattgefunden hat, kann nicht abschließend festgestellt werden; die vorliegenden Quellen aus dem Bundesarchiv dokumentieren kein solches

⁷⁵⁵ Ebd.

⁷⁵⁶ Notiz [Verfasser ist unbekannt] über die Bereitschaft der Unterstützung des Antrags zum Parteiausschlussverfahrens gegen Kuno Brombacher, 12. November 1932, in: R 961-I-7791, BARCH; siehe auch: Der Vorsitzende der 3. Kammer des Untersuchungs- und Schlichtungsausschusses der NSDAP an die Gauleitung Baden, 10. Dezember 1932, in: ebd.

Verfahren. Der Badener Gauleiter Robert Wagner sprach sich gegenüber dem Untersuchungs- und Schlichtungsausschuss der NSDAP dafür aus, den Antrag fallen zu lassen. Brombacher sei zu bekannt, ein Verfahren würde einen Skandal provozieren.⁷⁵⁷

Interessant ist, dass Brombacher in derselben Zeit, in der er sich vom politischen Katholizismus abgrenzte, auch innerhalb der NSDAP Konflikte austrug. Wie aus seinen Streitschriften gegen das Zentrum und auch seinem Brief an den Parteigenossen hervorgeht, stand die Redlichkeit des Nationalsozialismus an sich wie auch die Hitlers zu keiner Zeit infrage. Seine Suche, die NSDAP vor einem Skandal zu bewahren, und die Bereitschaft, sich für diesen höheren Zweck Feinde innerhalb der Partei zu machen, dokumentieren einen umfassenden Idealismus Brombachers. Darüber hinaus spiegelt sich in diesem Handeln sein Selbstverständnis als priesterlicher Poet wider, der ohne falsche Rücksichten identifizierte Missstände aufdeckt. Sein Einsatz für Tetens und Lummel erinnert außerdem an sein Engagement für Pfarrer Senn, in dessen Zuge sich Brombacher als Laie zum Handeln befähigt sah. Auch in Bezug auf seine Partei handelte Brombacher als innere Kontrollinstanz. Im Vergleich zu seinem Auftreten als mystisch-spirituelle Leitfigur zwischen 1925 und 1931 galt sein Einsatz mit dem Eintritt in die NSDAP nun verstärkt konkreten Ereignissen, konkreten Personen und konkreten Gruppierungen innerhalb seines sozialen Umfelds.

3.5) Vermittlung zwischen Staat und Kirche im Dienst an Bischof Gröber

Brombachers Interventionen im Herbst 1932 sollten ihm zunächst nicht schaden. Nach der Machtübernahme des Nationalsozialismus am 30. Januar 1933 wurde Brombacher von Frühjahr bis Herbst als Abgeordneter für den Badischen Landtag berufen.⁷⁵⁸ Ab April desselben Jahres engagierte er sich zusätzlich im ‚Bund katholischer Deutscher Kreuz und Adler‘, der von Emil Ritter gegründet worden war und unter der Schirmherrschaft Franz von Papens stand.⁷⁵⁹ Die Gruppierung trat für eine enge Kooperation von Kirche und nationalsozialistischem Staat ein. Aus Ritters Bericht über seine Organisationsreise als Geschäftsführer des Bundes geht hervor, dass Brombacher und Ritter miteinander in gutem Kontakt standen und planten, gemeinsam eine katholisch-nationale Wochenzeitschrift zu verlegen.⁷⁶⁰

⁷⁵⁷ Wagner an den Untersuchungs- und Schlichtungsausschuss der NSDAP, 16. Dezember 1932, ebd.

⁷⁵⁸ Entnazifizierungsakte Kuno Brombacher, D 180-2_132209, ebd.; siehe auch: Personalbogen des Abgeordneten des Badischen Landtags, 231/10951, LABW.

⁷⁵⁹ Bericht über die Organisationsreise des geschäftsführenden Vorsitzenden vom 7.-20. Mai 1933, in: NL Ritter, A9/Blätter 129-131, AKZG; Bäumer: Die ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘, S. 285.

⁷⁶⁰ Ebd.

Am 3. Oktober 1933 wurde ‚Kreuz und Adler‘ in die ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘ (AKD) überführt und damit zu einer gleichgeschalteten Zubringerorganisation für den Nationalsozialismus transformiert.⁷⁶¹ Der Freiburger Erzbischof Conrad Gröber war gegenüber den Zielen der AKD aufgeschlossen, weshalb er zur Anlaufstelle für all diejenigen wurde, die sich für die Belange der Arbeitsgemeinschaft einsetzten.⁷⁶² Am 25. November 1933 ernannte der geschäftsführende Vorsitzende der AKD, Robert Graf von Thun, Kuno Brombacher zum Beauftragten für den Gau Baden.⁷⁶³ Brombacher verstand sich nun als loyaler Gefolgsmann des Bischofs. Dass er sich zuvor in der Causa Senn von diesem scharf abgegrenzt hatte, sollte keine Rolle mehr spielen. Einhergehend mit seiner neuen Aufgabe vollzog sich also eine Wandlung in seinem Laienkonzept: Sein Bild des katholischen Laien als prophetischer Kritiker amtskirchlicher Autorität trat in den Hintergrund; jetzt verteidigte er sogar kirchliche Hierarchie und katholisches Amt:

In Reaktion auf die Kritik am Nationalsozialismus, die die österreichischen Bischöfe in ihrem Weihnachtshirtenbrief im Dezember 1933 geäußert hatten, publizierte die Konstanzer AKD Anfang Januar 1934 einen öffentlichen Brief, in dem alle Ortsgruppen sowie die Reichsleitung der AKD aufgerufen wurden, gegen das Hirten Schreiben Stellung zu beziehen. Außerdem forderten sie die deutschen Bischöfe auf, sich gegen ihre österreichischen Kollegen zu positionieren. Gröber geriet damit in eine heikle Situation. Wie im Folgenden gezeigt wird, konfrontierten einige Bischöfe ihren Kollegen mit ihrem Ärger über den Konstanzer Vorstoß. Genau das war es, was Brombacher umtrieb. Wie Remigius Bäumer herausarbeitet, war er konsterniert darüber, dass ausgerechnet der Bischof, der sich öffentlich für die AKD ausgesprochen hatte, jetzt derart in Verlegenheit gebracht wurde. Am 13. Januar kontaktierte Brombacher den Ortsgruppenleiter der Konstanzer AKD und erkundigte sich, ob sein Telegramm, mit dem er die Veröffentlichung der Konstanzer Erklärung habe stoppen wollen, nicht rechtzeitig eingetroffen sei. Er klärte ihn auf, dass in der AKD eine klare Hierarchie herrsche, die einerseits nach dem Führerprinzip strukturiert sei und sich andererseits an der katholischen Autorität orientiere. Es bringe die AKD nicht weiter, die Bischöfe unter Druck zu setzen, ihre Arbeit bestehe vielmehr darin, beim Episkopat für ihr Engagement zu werben.⁷⁶⁴ Knapp eine Woche darauf sandte Brombacher einen Brief an Bischof Gröber, in dem er sich bei ihm für den Alleingang der

⁷⁶¹ Bäumer: Die ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘, S. 285.

⁷⁶² Ebd., S. 287f.; Die Rolle des Freiburger Erzbischofs innerhalb des NS-Regimes ist nach wie vor Gegenstand kontroverser Debatten, z.B. in: Edwin Ernst Weber, Christoph Schmider, Dietmar Schiersner (Hgg.): Die Bischöfe Conrad Gröber und Joannes Baptista Sproll und der Nationalsozialismus. Historischer Kontext und historisches Erinnern. Ostfildern 2022.

⁷⁶³ Bäumer: Die ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘, S. 299.

⁷⁶⁴ Ebd., S. 302.

Filiale aus Konstanz entschuldigte. Er erklärte, dass sich der ärgerliche Vorfall auf ein irreguläres Verfahren bei der Gründung der Ortsgruppe in Konstanz sowie der Ernennung des dortigen Ortsbeauftragten zurückführen lasse. Darüber hinaus sei er, Brombacher, selbst noch nicht im Amt gewesen, als sich diese Ortsgruppe konstituierte. Sein Handeln legitimierend, legte Brombacher seinem Bischof außerdem Briefe bei, die dokumentieren sollten, wie genau sich die Sache ereignet und was er im Zuge des Konflikts unternommen habe.⁷⁶⁵ Gröber distanzierte sich nach der Auseinandersetzung um den Vorstoß der Konstanzer Ortsgruppe nicht von der AKD.⁷⁶⁶

Das Werben bei den Bischöfen, von dem Brombacher sprach, findet sich auch in einem Briefentwurf an Gröber.⁷⁶⁷ In diesem Text eröffnete er dem Erzbischof, dass er es sich zur Aufgabe gemacht habe, eine Annäherung zwischen Kirche und Staat zu ermöglichen und zu erleichtern. Umgehend kam er auf den politischen Katholizismus zu sprechen, der einen solchen Prozess behindere. Noch immer werde die Machtpolitik des Zentrums und damit die Abgrenzung von der herrschenden Regierung von den Katholiken in ihrem alltäglichen Handeln reproduziert. Notwendig hingegen sei die Erkenntnis, dass es im neuen Staat um das übergreifende Ziel der Volksgemeinschaft gehe. Verschrieben sich die Katholiken diesem Projekt, beantworte sich quasi natürlich die Frage nach der Verortung der Kirche in der neuen Einheit. Weil mit diesem Schritt eine gründliche Selbstreflexion über katholisches Handeln einhergehen müsse, dies aber gleichzeitig das katholische Volk verunsichere, brauche es die deutschen Bischöfe, die beispielhaft voranschreiten, sich vom Geist des politischen Katholizismus lossagen und dem nationalsozialistischen Staat dienstbar machen sollten.⁷⁶⁸

Brombachers Bereitschaft, sich in die kirchlichen Strukturen und Handlungsrichtlinien zu fügen, zahlte sich für ihn zunächst aus. So schenkte Gröber ihm zu Beginn des Konstanzer Vorfalls das Vertrauen, den Konflikt regulieren zu können. Nachdem dieser nämlich über den Unmut einiger Bischöfe über Konstanz erfahren hatte, informierte er Brombacher über die Stimmung innerhalb des Bischofskollegiums.⁷⁶⁹ Im Nachgang sprach er Brombacher gegenüber außerdem seine Dankbarkeit und Zuneigung aus: „Geradezu gerührt war ich [...] von Ihrem

⁷⁶⁵ Brombacher an Gröber, 19. Januar 1934, in: NL Gröber, Nb 8/37, EAF; Remigius Bäumer: Die ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘, S. 303.

⁷⁶⁶ Ebd., S. 304f.

⁷⁶⁷ Der Briefentwurf ist undatiert. Nach Marcel Pilhun, einem Mitarbeiter des Archivs der Erzdiözese Freiburg könnte der Text auf das Jahr 1932 hinweisen (Pilhun an Nguyen, 20. März 2023). Die Autorin verortet Brombachers Entwurf aus den folgenden Gründen hingegen in die Zeit nach der Machtergreifung: Brombacher spricht zwar vom Zentrum, allerdings in der Rückschau und setzt den Staat mit dem nationalsozialistischen Staat gleich.

⁷⁶⁸ Briefentwurf Brombacher an Gröber, [ohne Datum], in: NL Gröber, Nb 8/37, EAF.

⁷⁶⁹ Bäumer: Die ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘, S. 302.

Eintreten sowohl für die Sache der AKD als für mich. Ich werde Ihnen das in meinem ganzen Leben nie vergessen!“⁷⁷⁰

Zwei Monate später wandte sich Brombacher an Erzbischof Gröber, um ihn um Unterstützung für sein neues Buchprojekt zu bitten. Er bat ihn um das Imprimatur und um die Anordnung, dass alle Pfarreien sein Buch anschaffen und besprechen. Bäumer paraphrasiert einen undatierten Brief an Gröber, in dem Brombacher diesem seine Sorge um die Zukunft der Katholischen Kirche in Deutschland darlegte. Der drohende Zerfall der Kirche schmerzte ihn sowohl als Katholik als auch als Deutscher. In seinem Buch solle es darum gehen, die Ursachen für die Lage der Katholischen Kirche herauszuarbeiten und die Voraussetzungen für eine Erneuerung des Katholizismus zu nennen. Aus dem Schreiben an seinen Bischof geht hervor, dass für ihn die wichtigste Bedingung für diese Erneuerung darin lag, dass sich alle deutschen Katholik:innen ins deutsche Volk integrierten.⁷⁷¹

Brombacher präsentierte Gröber also sein Konzept von einem zukunftsfähigen Katholizismus, der sich durch eine vollständige Integration der deutschen Katholik:innen in ihren Staat auszeichnete. Als Negativfolie diente die Analyse des Ist-Zustands. Seine Forderung nach Identifikation und Integration muss nicht zuletzt als Konsequenz seiner heilgeschichtlichen Deutung des Nationalsozialismus und seiner Überzeugung von einer Aufgabenverteilung für das Immanente (Nationalsozialismus) und das Transzendente (Kirche) gelesen werden. Gleichzeitig präsentierte er damit seinem Bischof sein Verständnis von katholischem Handeln in Deutschland: Ein katholischer Deutscher orientiere sich im Innerweltlichen an den Handlungsanweisungen des Nationalsozialismus, und zwar nicht nur aufgrund seiner Zugehörigkeit zum deutschen Volk, sondern auch aufgrund seines Bekenntnisses zum katholischen Glauben. Brombacher trat hier also entsprechend seinem Selbstbild als Akteur auf, der einerseits Missstände aufdeckt und andererseits Wege der Erneuerung aufzeigt. Neu an diesem Vorgehen war allerdings, dass er mit seinen Überzeugungen bewusst an eine kirchliche Autorität herantrat und diese um Unterstützung ersuchte. In diesem Gesuch machte er zugleich sein Selbstverständnis transparent und rückte sein Handeln als Laie näher an die Handlungserwartungen seines Bischofs heran. Sein Handeln als katholischer Laie zeichnete sich während seiner Tätigkeit für die AKD deshalb durch eine deutlichere Orientierung an einer kirchlichen Autorität aus. Angesichts seiner Kritik an der Katholischen Kirche liegt es nahe, dass Brombacher diese Orientierung nur auf den Freiburger Erzbischof zuschnitt, nicht auf die Bischöfe im Allgemeinen. Gröber war für Brombacher

⁷⁷⁰ Gröber an Brombacher, 1. Februar 1934, in: Stasiewski: Akten Deutscher Bischöfe, S. 531f.

⁷⁷¹ Brombacher an Gröber, [ohne Datum], zitiert nach: Bäumer: Die ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘, S. 306.

also ein gleichgesinnter Verbündeter, der aufgrund seiner Autorität das Projekt zur Annäherung der Kirche an den Staat und damit ihre Umgestaltung protegiert hätte. Brombachers Handeln ist deshalb und trotz seiner Nähe zu Gröber weiterhin als Role making, nicht als Role taking zu klassifizieren.

Gröber sollte ihm allerdings die ersehnte Hilfe vorenthalten. Zeitnah gab er das Manuskript an den Freiburger Dogmatiker Jakob Bilz⁷⁷² in die Begutachtung, der sich gegen eine kirchliche Druckerlaubnis aussprach. Der Erzbischof folgte dem Urteil, informierte Brombacher allerdings nicht selbst, sondern übertrug diese Aufgabe dem geistlichen Beirat der AKD, Albert Maichle.⁷⁷³ In Reaktion darauf zog Brombacher am 25. Mai sein Gesuch um das Imprimatur zurück. Wie Bäumer darlegt, war sich Brombacher sicher, dass ihm auch dann die Druckerlaubnis vorenthalten würde, wenn er seinen Text im Sinne des Gutachtens überarbeite. Außerdem klagte er darüber, dass er sich bei Gröber seit vier Wochen um eine Audienz bemühe, bislang aber noch nicht eingeladen worden sei.⁷⁷⁴ Brombacher nahm dabei Bezug auf eine Auseinandersetzung mit dem Kreisbeauftragten der Freiburger AKD, Max Müller⁷⁷⁵. Müller wurde, wie auch anderen Funktionären der AKD, das Manuskript für *Deutschland und der Glaube* zugeschickt. Der Kreisbeauftragte kritisierte den Text als undifferenziert. Die zeitgenössischen

⁷⁷² Jakob Bilz wurde am 4. März 1872 in Unterliederbach geboren. Nach dem Besuch der Domschule in Frankfurt am Main absolvierte er eine Ausbildung als Kaufmann. Nach zweijährigem Privatunterricht und dem Besuch des gymnasialen Konvikts in Tauberbischofsheim machte er im Jahr 1893 Abitur. Im Anschluss studierte er in Freiburg Theologie und wurde am 1. Juli 1897 zum Priester geweiht. Zunächst zwei Jahre lang als Vikar in Mühlburg tätig, begann Bilz 1899 das Studium der Dogmatik in Rom. Zurück in Deutschland promovierte er 1906 und erhielt im gleichen Jahr den Direktorposten des Freiburger Theologischen Konvikts. Bilz' Habilitation erfolgte 1914. Im Zuge des Antimodernisteneids geriet er in Konflikt mit amtskirchlichen Behörden. Im Jahr 1919 erhielt er den Ruf auf den Lehrstuhl für Dogmatik und Propädeutik. Bilz bekleidete zudem etliche Ämter, wie etwa als Leiter des ‚Instituts für Caritaswissenschaft‘ an der Freiburger Universität oder als Gutachter für die kirchliche Druckerlaubnis. Für seine Leistungen wurde Bilz mit der Würde des Geistlichen Rats (1932), des Ehrendomkapitulars (1933) und des Päpstlichen Hausprälaten (1942) geehrt. Am 1. Juni 1951 erlag Bilz in einem Freiburger Krankenhaus den Folgen eines Verkehrsunfalls. (Görg: Bilz, Jakob)

⁷⁷³ Albert Maichle wurde am 2. Januar 1882 in Salmendingen geboren. Er studierte Theologie in Freiburg und erhielt am 2. Juli 1907 die Priesterweihe. Ab 1911 war er als Religionslehrer in Freiburg und Baden-Baden tätig. Maichle promovierte im Jahr 1913 an der Freiburger Universität und sechs Jahre darauf erhielt er den Professorentitel (1919). Im Jahr 1946 wurde er Schulleiter eines Gymnasiums in Hohenbaden. Mit der Ernennung zum Päpstlichen Hausprälaten wurde er ein Jahr später gewürdigt (1947). Am 2. Februar 1954 verstarb Maichle in Baden-Baden. (Anger: Maichle, Albert.)

⁷⁷⁴ Bäumer: Die ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘, S. 307f.

⁷⁷⁵ Max Müller wurde am 6. September 1906 in Offenburg geboren. Nach dem Abitur (1925) studierte er Geschichte, Romanistik und Germanistik in Berlin, München, Paris und Freiburg. Prägend waren seine Kontakte zu Romano Guardini und Martin Heidegger. Im Jahr 1930 promovierte Müller und absolvierte das Erste Staatsexamen; sieben Jahre später folgte seine Habilitation (1937). Müller betätigte sich ab 1933 in der ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘, verlor allerdings bis 1945 seine universitäre Lehrerlaubnis, weil staatliche Behörden seine Treue gegenüber dem Nationalsozialismus anzweifelten. Weil man ihn mit der ‚Weißen Rose‘ in Verbindung brachte, wurde er im Jahr 1943 inhaftiert; in den Verhören konnte er die Gestapo davon überzeugen, dass er die Systemkritiker:innen ablehne. Zur Sicherung seiner Existenz war er im Verlagswesen, als Dozent an kirchlichen Organisationen und als Leiter einer Fabrik in Posen tätig. Nach dem Zweiten Weltkrieg erhielt er einen Ruf an die Freiburger Universität, 1960 an die Universität München. Darüber hinaus gehört Müller zu den Gründungsmitgliedern der CDU in Baden. Am 18. Oktober 1994 verstarb er in Freiburg. (Bäumer: Die ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘, S. 305-307; Good: Müller, Max; Hödl: Müller, Max.)

Probleme der Katholiken könnten nicht nur auf die Machtpolitik des Zentrums zurückgeführt werden. Das Lager Rosenberg und sein antichristlicher Einfluss in der Partei müsse als bedeutender Faktor für die angespannte kirchenpolitische Lage gewertet werden. Die Kontroverse wurde auf der anschließenden Führertagung der AKD in Baden-Baden fortgesetzt, die eine Spaltung unter den Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft offenbar werden ließ. Sie endete damit, dass Müller sein Amt niederlegte. Müller wurde nach der Konferenz von Gröber aufgefordert, von der Tagung Bericht zu erstatten, Brombacher hingegen wurde nicht die Möglichkeit eingeräumt, sich zu den Vorfällen zu äußern.⁷⁷⁶

Trotz seiner ursprünglichen Einschätzung überarbeitete Brombacher sein Manuskript und reichte es im Juni 1934 ein weiteres Mal ein. Auf Gröbers Reaktion sollte er allerdings bis Herbst 1934 warten müssen. Im September forderte Brombacher sein Manuskript wieder zurück, traf sich aber trotzdem am 19. Oktober mit Bilz, der erneut von Gröber beauftragt worden war, das Manuskript zu prüfen. Brombacher wollte mit ihm über den Text und notwendige Korrekturen sprechen. Wie Bäumer darlegt, wandte er sich nach dem Gespräch mit Bilz am 22. Oktober 1934 an seinen Bischof.⁷⁷⁷ In seinem Schreiben an Gröber, das einem Bittbrief gleicht,⁷⁷⁸ suchte er ihm vor Augen zu führen, dass ein abgelehntes Imprimatur unter denjenigen, die bereits um sein Projekt wissen, nicht anders als eine Verweigerung der katholischen Bischöfe gegenüber dem Nationalsozialismus gelesen werden könne. Seiner Broschüre komme nämlich mittlerweile der Rang einer bedeutenden Schrift in der Befriedung von Kirche und Staat zu, weil sie sich einerseits ganz auf die Lehre der Katholischen Kirche und andererseits auf Hitlers Willen stütze. Noch schwerer wiege es, dass derjenige Bischof, der für seine Aufgeschlossenheit gegenüber dem Nationalsozialismus bekannt sei, ihm das Imprimatur verweigere. Dies lasse unmissverständlich die endgültige Abgrenzung der Katholischen Kirche gegenüber dem neuen Reich offenbar werden:

„Und wenn ausgerechnet Erzbischof Gröber, der am weitesten exponierte ‚Nazibischof‘ das Imprimatur verweigern würde, dann würde damit auf den gesamten Episkopat das Odium fallen, dass ein wirklich guter Wille zum neuen Reich hin unter keinen Umständen vorhanden ist.“⁷⁷⁹

⁷⁷⁶ Ebd., S. 306-308. Einen deutlichen Kontrast zu den skizzierten Urteilen bildete die Einschätzung auf Seiten der AKD-Spitze: Schirmherr von Papen und Geschäftsführer von Thun stuften Brombachers Ausführungen als programmatischen Text der zukünftigen AKD ein. (Ebd.)

⁷⁷⁷ Ebd., S. 311.

⁷⁷⁸ Z.B.: „Ganz Deutschland, Exzellenz, braucht Frieden, zwischen Staat und Kirche und auch die katholische Religion braucht ihn wie das tägliche Brot. [...] Haben wir also, wenn wir uns selber treu bleiben wollen eine andere Wahl als fortzusetzen, was wir begannen, im Glauben dass Gottes Fügung zur Rechten Zeit es vollende?“ (Brombacher an Gröber, 22. Oktober 1934, in: NL Gröber, Nb 8/37, EAF.)

⁷⁷⁹ Ebd.

Gröber seinerseits hatte zwischenzeitlich einen weiteren Gutachter beauftragt, der auch vom Imprimatur abriet. Am 22. Oktober 1934 informierte der Erzbischof Brombacher, dass dessen zweites Gesuch um ein Imprimatur abgelehnt sei. Ob ihm der gerade skizzierte Brief von Brombacher vorlag, ist nicht klar.⁷⁸⁰ Gröber begründete sein Urteil mit der Sorge vor einem zweiten „Kulturkampf“⁷⁸¹. Persönlich, so ergänzte er, hätte er ihm gerne den „Freundschaftsdienst“⁷⁸² getan.

Deutschland und der Glaube erhielt schließlich das Imprimatur im Bistum Breslau und wurde 1935 im Breslauer Bergstadtverlag veröffentlicht. Wie genau es dazu kam, dass der Text doch die kirchliche Druckerlaubnis erhielt, ist nicht im Detail bekannt. Allerdings berichtete Brombacher Kleine, dass er sein Manuskript mehrfach überarbeitete, sodass am Ende ein Text entstanden habe, an dem sich niemand mehr hätte stoßen, der aber auch niemanden mehr hätte mitreißen können.⁷⁸³ In dem Werk legitimierte Brombacher wie zuvor angekündigt die vollständige Integration der deutschen Katholik:innen in den nationalsozialistischen Staat. Als Begründung diente ihm das Argument zweier Zugänge zur Wahrheit. Während das Christentum auf alles Transzendente ausgerichtet sei, kümmere sich der Nationalsozialismus um das Volk.⁷⁸⁴ Brombacher erklärte ferner, dass Hitler das Verdienst zukomme, die Deutschen wieder zu sich selbst, das heißt auch zum Christentum geführt zu haben. Damit vollziehe der Politiker den göttlichen Willen, denn Gott habe die Deutschen bereits bei der Schöpfung zu Christen gemacht. In der Ausrichtung des nationalsozialistischen Handelns auf die genannten Voraussetzungen zeige sich, dass dieser den christlichen Totalitätsanspruch als legitim verstehe. Dies wiederum rechtfertige den Totalitätsanspruch des Nationalsozialismus im Immanenten.⁷⁸⁵ Schließlich erklärte der Autor, dass Nationalsozialismus und Christentum fundamental aufeinander angewiesen seien. Nur durch die Helden des Nationalsozialismus habe das Christentum überhaupt wieder die Chance bekommen, in der Gesellschaft zu wirken, und nur durch das Christentum könne alles Heldische seine Vollendung finden.⁷⁸⁶

Brombachers jüngste Auseinandersetzungen mit Gröber über das Imprimatur im Herbst 1934 fielen zusammen mit nationalsozialistischen Agitationen gegen die AKD, die schließlich in der Auflösung der Organisation am 20. September 1934 gipfelten.⁷⁸⁷ Einen Tag bevor das Ende der

⁷⁸⁰ Christoph Schmider vom Archiv der Erzdiözese Freiburg gibt an, dass besagter Brief Brombachers, obgleich auf den 21. Oktober 1934 datiert, hinter dem Brief Gröbers an Brombacher vom 22. Oktober 1934 eingeordnet gewesen ist (Schmider an Nguyen, 23. Januar 2024.)

⁷⁸¹ Gröber an Brombacher, 22. Oktober 1934, in: NL Gröber, Nb 8/37, EAF.

⁷⁸² Ebd.

⁷⁸³ Brombacher an Kleine, 30. Oktober 1935, in: NL Kleine, JAM.

⁷⁸⁴ Brombacher: *Deutschland und der Glaube*, S. 9-12.

⁷⁸⁵ Ebd., S. 13-27.

⁷⁸⁶ Ebd., S. 30.

⁷⁸⁷ Bäumer: *Die ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘*, S. 310.

Organisation öffentlich gemacht wurde, legte Brombacher sein Amt nieder. Bäumer zeichnet nach, dass Brombacher in Bezug auf sein Engagement im Rahmen der AKD eine niederschmetternde Bilanz zog. Sein gesamter Einsatz sei letztlich im Nichts verlaufen, es sei nicht gelungen, die alten Strukturen des Katholizismus aufzubrechen. Dies führte er auf den vermeintlich noch immer wirksamen Einfluss des Zentrums unter den deutschen Katholik:innen zurück. Er habe außerdem erkannt, dass man seine Ideen zwar zuerst offen aufgenommen, ihn dann aber bei der Umsetzung habe fallen lassen.⁷⁸⁸

Aus Brombachers Fazit geht hervor, dass er die Verantwortung für das Scheitern seiner Vorstöße für ein zukünftiges katholisches Deutschland weder beim Nationalsozialismus noch bei sich selbst suchte. Er fand sie vielmehr in der strukturellen Anlage des Katholizismus, in einer vermeintlich inkompetent geführten und verstockten Kirche. Infolge seiner Einschätzung kam er dazu zurück, einen Abstand zur normgebenden Instanz des deutschen Katholizismus und zu deren Handlungserwartungen einzunehmen. Im Mai 1935 sollte er gegenüber Kleine erklären, dass er sich von nun an aus dem kirchenpolitischen Tagesgeschäft zurückziehen und wieder literarisch tätig sein wolle.⁷⁸⁹ Aus seiner Entscheidung geht hervor, dass der Konflikt, den er in der Interaktion mit Gröber erlebte, untrennbar mit seinen Anstrengungen für die Realisierung eines katholischen Deutschlands verknüpft war. Sein innerer Kampf war damit in der Übertragung seines Selbstverständnisses als Schlüsselfigur gesellschaftlicher Zukunft auf das Schicksal der Katholischen Kirche in Kombination mit der Bindung seines Handelns an Gröber als Vertreter der katholischen Autorität angelegt. Der Konflikt also, der Brombacher auch während der Entstehung des *Sendschreibens* beschäftigen sollte, lag in der Diskrepanz zwischen seinem Selbstbild und der Ausgestaltung seiner Rolle als katholischer Laie, so wie sie sich ab 1933 zeigte. Damit brach der Person-Rollenkonflikt, den er in Ansätzen bereits 1931 erlebt hatte, wieder auf. Offensichtlich entschärfte seine Annäherung an Gröber nur zeitweise seinen Person-Rollenkonflikt. Die Entscheidung, sich der Schriftstellerei zu widmen, diente der Rollendistanz und der Wahrung seines Selbstbildes, das durch Gröbers Ablehnung des Imprimatur beschädigt worden war (spezifisch substantielle Identitätsbedrohung).

3.6) Ringen um die Laienrolle während der Entstehung des *Sendschreibens*

3.6.1) Versuch einer Revolution

Brombacher stand im Frühjahr mit Kleine in Kontakt. Nach einem Besuch von Kleine bei ihm Ende April in Baden-Baden, bat Kleine ihn, sich bei seinem Lehrbuch-Projekt für den

⁷⁸⁸ Bäumer: Die ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘, S. 310.

⁷⁸⁹ Brombacher an Kleine, 17. Mai 1935, in: NL Kleine, JAM.

Religionsunterricht zu beteiligen.⁷⁹⁰ Das aus diesem Projekt hervorgehende neue Religionslehrbuch sollte dazu dienen, junge katholische Männer zu den Protagonisten des neuen nationalsozialistisch-christlichen Reiches heranzuziehen.⁷⁹¹ Außerdem ersuchte er ihn, seine Kontakte zur Partei spielen zu lassen und sich für ihren Gleichgesinnten, Emil Ritter, einzusetzen.⁷⁹² Ritter war ab 1935 arbeitslos. Seinen Ausführungen zufolge wurde er Mitte November 1934 vom Propagandaministerium mit einem Schreibverbot belegt, was zur Konsequenz hatte, dass er seinen Schriftleiterposten bei der katholischen Tageszeitung *Germania* räumte. Hinter dem Verbot vermutete dieser eine Intrige ehemaliger Zentrumsfunktionäre.⁷⁹³ Das Erlebnis setzte Ritter psychisch so zu, dass er sich regelmäßig nicht in der Lage sah, sein alltägliches Arbeitspensum zu bewältigen.⁷⁹⁴

Brombacher nahm Kleines Einladung, beim Religionslehrbuch mitzuwirken, begeistert an.⁷⁹⁵ Seine Versuche, sich in Parteikreisen für Ritter einzusetzen, so erklärte er, seien leider erfolglos geblieben.⁷⁹⁶ Kurze Zeit später unternahm Kleine einen weiteren Vorstoß bei Brombacher. Er erklärte ihm, dass er Ritter den Vorschlag unterbreiten wolle, ein Memorandum an seinen Bischof, Joseph Damian Schmitt, zu senden, das seine Position eindringlich zur Sprache bringe und so formuliert sei, dass der Adressierte nicht umhin komme zu antworten. Für Kleine bedeutete die Maßnahme nicht nur, Abhilfe für seinen Freund zu schaffen, sondern auch, den letzten Versuch zu unternehmen, die Kirche in Deutschland vor ihrem drohenden Zerfall zu retten und ihrem Land eine zentrale Größe christlicher Identifikation zu erhalten. Brombacher bat er, seine Kerngedanken zum aktuellen Verhältnis zwischen Kirche und Staat zu skizzieren, damit diese ebenso wie seine eigenen ihrem Freund als Grundlage für das Memorandum dienen könnten. Ihre Ausführungen wollte er bei einem Treffen mit Ritter an Pfingsten durcharbeiten.⁷⁹⁷

Brombacher kam Kleines Bitte auch dieses Mal nach und formulierte einige Kernthesen zur Frage nach einer zukunftsfähigen Katholischen Kirche in Deutschland. Sie spiegeln seinen resignierten Blick auf die Thematik wider. Seinen Ausführungen schickte er voraus, dass er Kleines Plan für ausweglos hielt. Er glaube, so erklärte er Kleine, dass Bischof Schmitt überhaupt nicht in der Lage sei, dem nachzukommen, was sich Kleine erhoffe und was er erwarte. Keiner

⁷⁹⁰ Kleine an Brombacher, 30. April 1935, in: ebd.

⁷⁹¹ Spicer, *Hitler's priests*, S. 163.

⁷⁹² Kleine an Brombacher, 30. April 1935, in: NL Kleine, JAM.

⁷⁹³ Dust: *Katholische Erwachsenenbildung*, S. 423; Ritter an Kleine, 18. November 1935, in: ebd.

⁷⁹⁴ Ritter an Kleine, 7. Dezember 1935, in: ebd.

⁷⁹⁵ Brombacher an Kleine, 2. Mai 1935, in: ebd.

⁷⁹⁶ Brombacher an Kleine, 17. Mai 1935, in: ebd.

⁷⁹⁷ Kleine an Brombacher, [ohne Datum], in: ebd. Zur Datierung des Briefs, siehe: Kapitel 1.6) ‚Rolle und Selbstbild im Entstehungszeitraum des *Sendschreibens*‘.

der deutschen Bischöfe bringe die „Voraussetzungen“⁷⁹⁸ mit, sich wirklich für den Gedanken zu öffnen, dass sich die Kirche in Deutschland fundamental wandeln müsse. Mit dem Memorandum bitte Ritter doch diejenigen um Unterstützung, die für seine Situation letztlich verantwortlich seien. Als Ursache für die so diagnostizierte Verstockung der Bischöfe identifizierte Brombacher die angeblich anhaltende Macht des politischen Katholizismus, dessen Kerngeschäft die konfessionalistische Apologie sei. Das nationalsozialistische Projekt der Volksgemeinschaft untergrabe die exklusiven Pläne des politischen Katholizismus. Diese Angst vor allem, was den katholischen Glauben verfälschen könnte, verfremde das ‚echt Katholische‘ und verursache Misstrauen gegen ihn. In diesem Zusammenhang machte Brombacher das Konzept der Liebe als Zugang zur Wahrheit wieder stark. Das, was den katholischen Glauben wirklich ausmache, so erklärte er Kleine, sei die Liebe. Wenn katholische Amtsträger zu einer liebenden, sich zuwendenden Haltung zurück kämen, verkörperten sie den christlichen Glauben erstens authentisch, begriffen zweitens, dass es keinen Katholizismus außerhalb der Volksgemeinschaft geben könne und schufen drittens die Grundlage, dass ihnen Menschen wieder aus freier Überzeugung Folge leisteten. Könne die Kirche sich nicht von ihrer apologetischen Haltung lösen, werde sie in Deutschland keine Zukunft mehr haben.⁷⁹⁹ Kleine gegenüber bekannte Brombacher, dass er dieses Ideal der Liebe, das er auch im Wirken Jesu erkenne, jüngst zur Richtschnur seines Handelns gemacht und als unumgängliche Antwort auf die Anforderungen seiner Zeit erkannt habe: „Das Wort Christi: ‚Stecke dein Schwert ein, Petrus‘ hat sich in mir bis zu einem bedingungslosen Radikalismus als die geschichtliche Wahrheit durchgesetzt, die der Geist unserer Zeit, Gottes Wille in ihr, gebieterisch verlangt.“⁸⁰⁰

Mit dem Konzept der Liebe bediente sich Brombacher eines Motivs, das er bereits in den 1920er Jahren in seiner religiösen Lyrik und Prosa entfaltet hatte. Liebe war für ihn das Prinzip, das zur spirituellen Erkenntnis von Wahrheit führt, also mit einer kontemplativen Haltung verknüpft ist. Seine Rückorientierung zum literarischen Schaffen und seine Distanz zum kirchenpolitischen Engagement zeigten sich also auch hier.

Die Idee zum *Sendschreiben* wurde während Ritters Besuch bei Kleine an Pfingsten geboren. Der ursprüngliche Plan, ein Memorandum zu schreiben, wurde fallengelassen; stattdessen sollte eine Denkschrift verfasst werden, die den Anstoß zu einer Neugestaltung der Kirche lieferte.⁸⁰¹

⁷⁹⁸ Brombacher an Kleine, 5. Juni 1935, in: ebd.

⁷⁹⁹ Ebd.

⁸⁰⁰ Ebd.

⁸⁰¹ In den Briefen zwischen Brombacher, Ritter und Kleine in den Folgewochen wird nicht mehr von einem möglichen Memorandum Ritters an seinen Bischof gesprochen, vielmehr rückt das *Sendschreiben* in den Mittelpunkt ihres kirchenpolitischen Engagements.

Erreicht werden sollte damit schließlich die Integration aller Katholik:innen Deutschlands in den nationalsozialistischen Staat. Elementar verbunden mit diesem Vorhaben war die Kritik an den deutschen Bischöfen, die aus Sicht von Kleine, Ritter und Brombacher mit ihrer Haltung zum Nationalsozialismus verhinderten, dass sich deutsche Katholik:innen dem Nationalsozialismus dienstbar machten.⁸⁰²

Die Gruppe wurde, zumindest begrifflich, der innerkirchlichen „Revolution“⁸⁰³ verpflichtet. Das Vorgehen, auf das die Drei sich einigten, legt allerdings einen gewaltsam herbeigeführten Umbruch nicht unbedingt nahe. Damit ihr Projekt erfolgreich sein würde, vereinbarten sie nämlich, dass jeder von ihnen ein Kapitel zum *Sendschreiben* beisteuere. Sie gaben sich auch die Aufgabe, Gleichgesinnte zu mobilisieren, die ihr Projekt unterstützten, und einen Verlag zu suchen, der ihre Denkschrift veröffentliche. Vermieden werden sollte die Kooperation mit einer katholischen Publikationsplattform und mit Protagonisten der kirchlichen Hierarchie, insbesondere einem Bischof.⁸⁰⁴ Weder Kleine noch Ritter oder Brombacher schienen in dieser frühen Phase ihres Projekts eine Diskrepanz zwischen ihrem Aufruf zur ‚Revolution‘ und ihrem Handeln wahrgenommen zu haben. Kleine bettete ihr Vorhaben zur Neugestaltung der Katholischen Kirche in ein avantgardistisches Konzept von seiner Gruppe und sich selbst ein. Den entscheidenden Impulsgeber zur Revolution sah er in Gott; er und seine Gleichgesinnten betrachtete er hingegen als Akteure innerhalb dieser von Gott initiierten Strukturänderung.⁸⁰⁵ Ritters Sendungsbewusstsein fiel schwächer aus, während er das Selbstverständnis, zum führenden Kreis der ‚Revolution‘ zu gehören, mit Kleine teilte.⁸⁰⁶ Nachdem er allerdings die Erfahrung machte, dass die von ihm angesprochenen Verlage das *Sendschreiben* nicht drucken wollten, rückte Ritter von dem Revolutionsgedanken ab und nahm bis November 1935 eine zweckrationalere Haltung gegenüber dem *Sendschreiben*-Projekt ein.⁸⁰⁷ Brombacher hingegen nahm den Revolutionsgedanken ernster als seine beiden Kollegen.⁸⁰⁸ Die moderate Planung bezüglich ihres Vorgehens störte ihn wahrscheinlich zunächst einmal deshalb nicht, weil er in seinem Kapitel die von ihm identifizierten Missstände innerhalb der Katholischen Kirche in aller Schärfe anzusprechen plante. Dies war ihm bei der Broschüre *Deutschland und der Glaube* aufgrund des Imprimaturverfahrens nicht möglich gewesen.⁸⁰⁹ Offenbar glaubte Brombacher, dass ein Text,

⁸⁰² Ritter an Kleine, 9. September 1935, in: ebd.

⁸⁰³ Brombacher an Kleine, 30. Oktober 1935, in: ebd.

⁸⁰⁴ Ebd.; Ritter an Kleine, 26. Juni, 15. August 1935, in: ebd.

⁸⁰⁵ siehe: Kapitel 1.6.1) ‚Katholische Revolution?‘

⁸⁰⁶ Ritter an Kleine, 9. September 1935, in: NL Kleine, JAM.

⁸⁰⁷ siehe: Kapitel 2.4.2) ‚Anführer einer katholischen Neugestaltung‘.

⁸⁰⁸ Brombacher an Kleine, 30. Oktober 1935, in: NL Kleine, JAM.

⁸⁰⁹ Ebd.

der ohne Rücksicht auf kirchliche Richtlinien veröffentlicht wurde und deshalb kirchenpolitische Thesen schärfer aufstellen konnte, ausreiche, um eine Revolution auszulösen.

Entgegen seinem ursprünglichen Plan, sich der Schriftstellerei zu widmen, wurde Brombacher also wieder kirchenpolitisch tätig. Die ursprüngliche Distanz, die er zu seinem Role making von 1933 eingenommen hatte, wurde in Teilen wieder aufgehoben: Der Einsatz für kirchenpolitische Fragen wurde wiederbelebt, das Moment des Abstandnehmens von der kirchlichen Autorität aber blieb. Mit seiner Entscheidung, sich dem *Sendschreiben*-Projekt anzuschließen, wird sich für ihn auch die erlebte Identitätsbedrohung entschärft haben. Denn nun gehörte er dem führenden Kreis an, der die deutsche Kirche neu organisieren und so für das deutsche Volk dienstbar machen würde. Er konnte sich damit wieder als gesellschaftliche Schlüsselfigur betrachten.

3.6.2) Ablehnungserfahrung und Rollendistanz

Die abgesprochenen Aufgaben für das *Sendschreiben* erledigte Brombacher eifrig. Um einen Verlag für das *Sendschreiben* zu finden, kontaktierte er den Parteigenossen und Schriftleiter des katholischen Pressevereins in München, Joseph Himmelreich.⁸¹⁰ Er erklärte Kleine, dass Himmelreich die ehemalige Augsburger Postzeitung aufgekauft habe und das Blatt nun unter dem Namen ‚Postzeitung‘ verlege. Ferner berichtete er, dass er Himmelreich, um dessen Haltung zu ihrem Projekt in Erfahrung zu bringen, zwei Artikel vorab geschickt habe, in denen er ihre Kernthesen unmissverständlich formuliere.⁸¹¹ Außerdem sandte er auf der Suche nach Personen, die ihr Vorhaben unterstützten, dem Benediktinerabt Alban Schachleiter seinen Kapitelentwurf zum *Sendschreiben* zu.⁸¹² Seine Anstrengungen blieben allerdings erfolglos. Insbesondere Schachleiters Reaktion enttäuschte ihn. Der Abt schickte Brombacher das Manuskript mit dem Kommentar zurück, dass er das Geschriebene nicht unterstützen könne, wenn er sich weiterhin als Katholik betrachten wolle.⁸¹³ Für zusätzliche Resignation sorgten Ritters Ablehnungserfahrungen. Wie Brombacher hatte auch er vor, Schachleiter dazu zu bewegen, ihr

⁸¹⁰ Joseph Himmelreich wurde am 4. November 1905 in Gelsenkirchen geboren. Beruflich in der Presse beheimatet, betätigte er sich ab 1932 als Schriftleiter bei den *Freisinger Nachrichten*, zwei Jahre später als Schriftleiter des *Katholischen Pressevereins* in München, 1938 als Pressereferent beim Reichsstatthalter und 1945 als ebensolcher in Altötting bei *Panoramages*. 1933 trat er der NSDAP und dem Reichsverband der Deutschen Presse, der Reichskulturkammer und der DAF bei, wurde 1936 Mitglied im Reichkolonialbund und 1937 Mitglied des NSV und der NSKK. Außerdem wurde ihm der Rang des SS-Obersturmführers als Ehrentitel zuerkannt. (Zuber: Die Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher, Anm. 27.)

⁸¹¹ Brombacher an Kleine, [ohne Datum], in: NL Kleine, JAM. Dieser Brief wurde wahrscheinlich im August 1935 verfasst. Brombacher nimmt hier Bezug auf Ritters gescheiterte Verlagssuche, die schließlich endete, als Kleine Ende August Lortz für ihr Projekt verpflichtete und damit eine Kooperation mit dem Aschendorff-Verlag in Aussicht stand; z.B.: Kleine an Ritter, Nr. 1, 29. August 1935, in: ebd.

⁸¹² Brombacher an Ritter, 14. September 1935, in: ebd.

⁸¹³ Ebd.

Projekt öffentlich zu befürworten. Seine Anfragen für ein gemeinsames Treffen wurden vom Abt zuerst ignoriert, dann wurde Ritter explizit eingeladen.⁸¹⁴ Brombacher erfuhr von Ritter außerdem, dass dessen umfangreichen Versuche, einen Verlag für das *Sendschreiben* zu engagieren, erfolglos blieben.⁸¹⁵ Der Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz vom August 1935 desillusionierte Brombacher endgültig. In ihrem Schreiben verließen die Bischöfe ihrer Missbilligung antichristlicher und -katholischer Propaganda sowie Formen der völkischen und gottgläubigen Religiosität Ausdruck. Sie bekräftigten ihre Leser:innenschaft ferner, ihrem katholischen Glauben treu zu bleiben.⁸¹⁶ Brombacher bezeichnete das Schreiben als „Latrinensaft“⁸¹⁷. Als Reaktion auf die skizzierten Erfahrungen, insbesondere aber auf die bischöfliche Stellungnahme verkündete Brombacher seinen Ausstieg aus dem Projekt. Er erklärte Ritter, sich wieder der Schriftstellerei widmen zu wollen. Seinen Schritt legitimierte er damit, dass er seine eigentliche Aufgabe in der Poesie betrachte und diese nicht mehr länger aufschieben dürfe. Er habe während all der Jahre, in denen er sich kirchenpolitisch engagierte, nie aus den Augen verloren, dass sein Einsatz nur „Notstandsarbeit [sei], so wie jeder Wehrfähige ins Feld muss, wenn Krieg ist.“⁸¹⁸

Damit vollzog sich wieder das, was sich vor Brombachers Einstieg ins *Sendschreiben*-Projekt ereignet hatte. Neu war aber, dass er seine Aufgabe als Schriftsteller explizit von seinem Einsatz für den Katholizismus trennte und letzteren als zweitrangig abwertete. Bemerkenswert ist außerdem, dass seine Argumentation widersprüchlich war: Seinen Ausführungen zur Katholischen Kirche in Deutschland im Vorfeld des *Sendschreibens* sowie zur Entscheidung, sich Kleine und Ritter in deren Vorhaben anzuschließen, lag die Prämisse zugrunde, dass den Bischöfen jegliche Kompetenz zur Leitung der Kirche in Deutschland abgesprochen werden müsse. Seine Bewertung des Hirtenbriefs bestätigte diese Einschätzung eigentlich. Trotzdem verkündete er seinen Ausstieg aus dem *Sendschreiben*-Projekt. Dies lässt darauf schließen, dass er sich entgegen seiner Pläne der Hinwendung zur Schriftstellerei bzw. der von ihm avisierten innerkirchlichen Revolution noch nicht ausreichend von der Autorität der Bischöfe und deren Einfluss auf sein Handeln als Katholik gelöst hatte. Außerdem erscheint die Behauptung, dass sein Engagement für den Katholizismus in Deutschland nur ein Nebenschauplatz gewesen sei, angesichts seiner drastischen Reaktion auf ein aus seiner Sicht zu erwartendes Hirtenschreiben, überaus unglaubwürdig.

⁸¹⁴ Ritter an Kleine, 31. August 1935, in: ebd.

⁸¹⁵ Brombacher an Ritter, 14. September 1935, in: ebd.

⁸¹⁶ Die Deutschen Bischöfe: Hirtenbrief, S. 1-7.

⁸¹⁷ Brombacher an Ritter, 14. September 1935, in: NL Kleine, JAM.

⁸¹⁸ Ebd.

In dem skizzierten Kontrast zwischen Brombachers Argumentation und seinem Handeln spiegelt sich also das Aufbrechen seines alten Person-Rollenkonflikts und der spezifisch substantiellen Identitätsbedrohung, die er rudimentär 1931 und nachhaltig ab 1934 erlebte. Wieder sein kirchenpolitisches Engagement aufnehmend wurde er damit konfrontiert, dass sein engeres katholisches Umfeld sein Verständnis von Katholizismus und Nationalsozialismus als häretisch bewertete und dass die offizielle Haltung der deutschen Bischöfe seinen Visionen entgegenliefe und ihr Vorhaben zu unterminieren drohte. Zur Lösung des Konflikts diene ihm wiederum die Orientierung hin zur Schriftstellerei sowie das Herunterspielen seiner Bindung an den Katholizismus.

3.6.3) Auseinandersetzung mit dem Ausstieg aus der Laien-Rolle

Ritter antwortete nicht auf Brombachers Ankündigung, die Gruppe zu verlassen, weil er inzwischen erkrankt war.⁸¹⁹ Einen Monat nach dem skizzierten Brief von Brombacher reagierte schließlich Kleine, bedauerte dessen Niedergeschlagenheit und versicherte ihm, dass auch ihn das bischöfliche Schreiben deprimiert habe. Gleichzeitig verwies er Brombacher auf Galens Vorwort zum Hirtenbrief, aus dem er die Bereitschaft der Bischöfe herauslas, auf den Staat zuzugehen.⁸²⁰ Außerdem berichtete er ihm, dass er den Kirchenhistoriker Joseph Lortz für ihr Projekt habe engagieren können. Er solle dafür sorgen, dass das *Sendschreiben* über den Aschendorff-Verlag gedruckt werden könne. Aschendorff habe sich nämlich bereit erklärt, den Text zu veröffentlichen, wenn Galen sein Plazet gebe. Lortz traue sich zu, dem Münsteraner Bischof, der seiner Einschätzung nach Hitler durchaus schätze und Publikationsanfragen grundsätzlich wohlwollend handhabe, das Einverständnis abzurufen.⁸²¹

Brombacher erfuhr damit nicht nur mit deutlicher Verspätung von Lortz' Beteiligung, der bereits seit Ende August in ihr Projekt involviert war.⁸²² In einem Nebensatz erwähnte Kleine auch, dass sich Johannes Nattermann ihrer Gruppe angeschlossen habe und ein viertes Kapitel verfasse. Er wurde außerdem in Bezug auf sein Kapitel für das *Sendschreiben* vor vollendete Tatsachen gestellt, denn Kleine sandte Brombacher in einem Zug sein von Lortz lektoriertes Manuskript zum *Sendschreiben* zurück, damit er dieses bald überarbeite. Möglichen Einwänden Brombachers vorbeugend, erklärte Kleine, dass Ritter und er selbst die Beteiligung des

⁸¹⁹ Ritter an Kleine, 30. Oktober 1935, in: ebd.

⁸²⁰ Kleine an Brombacher, 14. Oktober 1935, in: ebd.

⁸²¹ ebd.

⁸²² z.B. Kleine an Ritter, Nr. 2, 29. August 1935, in: ebd.

Kirchenhistorikers als großen Gewinn einschätzten und schon eifrig dabei seien, ihre Texte zu überarbeiten.⁸²³

Brombacher reagierte nicht auf diesen Brief. Nachdem Kleine ihn eine Woche später erneut kontaktierte, um in Erfahrung zu bringen, wie es um seinen Anteil stehe,⁸²⁴ entschuldigte sich Brombacher für seine Säumigkeit und erklärte, in den vergangenen Wochen erkrankt gewesen zu sein. Er klagte ähnlich wie Ritter über psychosomatische Beschwerden und führte das Leiden auf seinen Ärger mit dem Katholizismus zurück: „Ich habe mir am Katholizismus seelisch den Magen verdorben.“⁸²⁵ Im Anschluss daran nahm er Bezug auf seinen zuvor angekündigten Ausstieg aus seinem kirchenpolitischen Einsatz. Wie schon zuvor wird auch hier deutlich, dass dieses Engagement einen zentralen Teil seiner katholischen Identität darstellte. Die Trauer, die seine Entscheidung begleite, so erklärte er nämlich, wolle er als „Geburtswehen“⁸²⁶ eines Neuanfangs in seinem Glaubensweg verstehen. Diesen Schritt assoziierte er mit zwei Konversionen: derjenigen zum Katholizismus zehn Jahre zuvor und einer anstehenden, die er als Bekenntnis zum Christentum allgemein verstand. Seine Loslösung vom Katholizismus zeigt sich außerdem in dem Satz, der sich diesem Bekenntnis anschloss: „Und ich kann dem katholischen Deutschland nur wünschen, dass es bald ebenda endet, wo ich schließlich innerlich gependet habe.“⁸²⁷ Das Neue an dieser Distanzierung war, dass sich Brombacher nicht mehr nur von seinem kirchenpolitischen Handeln bzw. den Handlungserwartungen katholischer Autoritäten distanzierte, sondern von seinem konfessionellen Bekenntnis überhaupt. In seinem Geständnis gegenüber Kleine liegt deshalb der Gedanke des Rollenausstiegs. Dass sich Brombacher tatsächlich nicht von seiner Rolle verabschiedete, zeigt sich darin, dass er demselben Brief einen zweiten und neuen Kapitelentwurf für das *Sendschreiben* beilegte. Daraus lässt sich schließen, dass Brombachers Erklärungen gegenüber Kleine seine innere Not widerspiegeln, sich zwischen den Polen Nationalsozialismus, Kirche und Selbstbild zu verorten. Die angekündigte Hinwendung zum Christentum zu Ungunsten des katholischen Bekenntnisses kann möglicherweise als – durchaus ernst gemeintes – Gedankenspiel verstanden werden. Der weiterhin aktive Rollenkonflikt sowie die Identitätsbedrohung würden dann durch den Ausstieg aus der Laienrolle gelöst werden. Brombachers selbstgesetzter Auftrag zur Gestaltung der Gesellschaft müsste damit nicht mehr die amtskirchliche Haltung zum Nationalsozialismus berücksichtigen.

⁸²³ Kleine an Brombacher, 14. Oktober 1935, in: ebd.

⁸²⁴ Kleine an Brombacher, 22. Oktober 1935, in: ebd.

⁸²⁵ Brombacher an Kleine, 25. Oktober 1935, in: ebd.

⁸²⁶ Ebd.

⁸²⁷ Ebd.

Brombachers Manuskript spiegelt seine inneren Auseinandersetzungen wider. Zentraler Begriff in den Ausführungen seines neuen Textes war der der Revolution. Er definierte ihn als Entschluss, sich von Zuständen zu trennen, die Leid verursachten und die das vermeintlich Wesentliche des Christentums verfälschten:

„Aber wir sind auch der Überzeugung, dass der Mensch zuweilen in eine Leidenslage gerät, deren einziges Heilmittel darin besteht, dass er von einem Teil seiner Vergangenheit grundsätzlich sich lossagt. Man nennt dieses Sichlossagen, zumal in unseren Tagen, Revolution, und man meint damit nicht jenes Lossagen von Vergangenem, das mit dem bricht, was als geheiligte Überlieferung Wesensbestandteil ist, sondern im Gegenteil: Man sagt sich von dem los, was jene geheiligte Überlieferung verdunkelt hat“⁸²⁸.

Die zitierten Ausführungen dokumentieren, wie Brombacher in dieser Phase des *Sendschreiben*-Projekts den Revolutions-Begriff neu interpretierte. Zuvor nutzte er den Begriff, um eine strukturelle Änderung innerhalb der Katholischen Kirche zu beschreiben, nun lag der Fokus auf dem Moment der Emanzipation von Faktoren, die den katholischen Glauben vermeintlich verfälschten. Offensichtlich verarbeitete er mit diesem neu gearteten Verständnis von Revolution seine konfliktgeladene Beziehung zum Katholizismus. Auf der Textebene legte er die Definition als Blaupause auf die Situation der Katholischen Kirche in Deutschland. Wieder wird hier die vermeintliche Dominanz des apologetischen Geistes innerhalb des deutschen Katholizismus, der sich in Form des Konfessionalismus und des politischen Katholizismus seinen Weg bahnte, als Ursache angeführt. In Kontrast dazu wird eine Haltung der Zuwendung und der Liebe als die wirklich christliche ausgewiesen; sie sei Bedingung dafür, dass Gottes Heilshandeln das Geschick der Kirche begleite. Brombacher griff damit auf das Motiv der Liebe als Richtschnur christlichen Handelns zurück, das er in den 1920er Jahren entfaltet hatte und, wie bereits gezeigt wurde, nach seinem Konflikt mit Gröber wieder für sich belebte. Damit verknüpfte er zwei sich eigentlich widersprechende Konzepte, nämlich das der Liebe, das bei ihm fundamental mit dem Gedanken der Wahrheitserkenntnis durch Kontemplation verbunden war, und das der Revolution. Der Nationalsozialismus wurde, auch dies ist kein neues Motiv, als Idealtyp eines Handelns im Dienst an der Wahrheit charakterisiert. Insbesondere Hitler gebe mit seiner Hingabe zum deutschen Volk und der strikten Orientierung an der Wahrheit das beste Beispiel dafür ab, dass Gott diejenigen mit seiner Gnade begleite, die wahrhaftig handelten. Brombacher prophezeite schließlich, dass einem Katholizismus der Liebe auch ein Liebender gesandt werden könnte, wie es dem Volk in Hitler als göttliches Geschenk geschickt worden sei.⁸²⁹

Für Lortz und Kleine war dieses Manuskript noch unbrauchbarer als das erste. Lortz' Vorschlag, beide Fassungen miteinander zu verschmelzen, ohne dass Brombacher sich in diesen

⁸²⁸ Brombacher: Manuskript zum Sendschreiben, in: Brombacher an Kleine, 25. Oktober 1935, ebd.

⁸²⁹ Ebd.

Schritt einmische, nahm Kleine dankbar an.⁸³⁰ Da ihm allerdings nur das erste Manuskript vorlag, kontaktierte Lortz Brombacher in einem Brief, in dem er sein Vorhaben ausführlich begründete und ihn um den fehlenden Text bat.⁸³¹ Um Lortz' Anfrage Nachdruck zu verleihen, wandte sich Kleine ebenso an Brombacher. Er nahm Bezug auf dessen Erkrankung und riet ihm, sich zu schonen. Er erklärte, dass Lortz' Vorhaben, das Ineinanderarbeiten beider Manuskripte selbst zu übernehmen, seiner Genesung nur zugutekommen könne. Außerdem stellte Kleine klar, dass Ritter, Lortz und er selbst in den vergangenen Wochen in intensiven mündlichen sowie schriftlichen Diskussionen Richtlinien herausgearbeitet hätten, die den Erfolg des *Sendschreibens* sicherstellen würden. Weil Brombacher aber nicht beteiligt gewesen sei, sei es nun umso sinniger, dass Lortz die Überarbeitung der beiden Manuskripte in die Hand nehme.⁸³² Brombacher aber weigerte sich strikt, der Bitte des Professors nachzukommen. In einem Brief an Kleine begründete er seine Entscheidung, indem er die Arbeit am *Sendschreiben* Revue passieren ließ. Es habe sich in den vergangenen Monaten herausgestellt, dass sich seine Perspektive auf die notwendigen Schritte hin zu einer Wandlung der Katholischen Kirche deutlich von der „Grundhaltung“⁸³³ unterscheide, die sich in dem von Kleine, Ritter und Lotz eingeschlagenen Weg zeige. Brombacher erinnerte seinen Adressaten daran, dass das *Sendschreiben* eigentlich als revolutionärer Text geplant worden sei. Sein erster Entwurf, den er in diesem Sinne geschrieben habe, sei von Kleine als zu provokant abgelehnt worden, und Ritter, der zunächst von dem Aufsatz begeistert gewesen sei, habe sich dem Urteil irgendwann angeschlossen. Daraufhin habe er eingelenkt und den Text abgeschwächt:

„Mein erster Aufsatz war Dynamit. Mein zweiter wurde teils scharfe Analyse des katholischen Sündenregisters, mit Ecken, Kanten und abgeschossenen Pfeilen und zum andern Teil gemütvoller Zuspruch und herzliche Werbung für katholische Umstellung.“⁸³⁴

Jetzt habe sich Lortz ihrem Vorhaben angeschlossen. Mit seinen Korrekturen mache er es aber denen recht, die sie mit dem *Sendschreiben* anzugreifen beabsichtigten. Trotz allem habe er, Brombacher, in gutem Glauben daran, dass katholische Revolution auch ohne Aggression gelingen könne, sich ein drittes Mal an die Arbeit gemacht. Es sei deshalb ein neuer Aufsatz geworden, weil er sich nicht in der Lage gesehen habe, seine Argumente im Lortzschen Sinne zu überarbeiten. Auch diese Fassung sei von Kleine und Lortz abgelehnt worden.⁸³⁵

Brombacher störte sich außerdem daran, dass sich Nattermann ihrem Vorhaben angeschlossen hatte. In einem Brief, den er tags zuvor verfasst hatte, erklärte er Kleine, dass Nattermann nicht

⁸³⁰ Lortz an Kleine, 28. Oktober 1935; Kleine an Lortz, 29. Oktober 1935, in: ebd.

⁸³¹ Lortz an Brombacher, 27. Oktober 1935, in: ebd.

⁸³² Kleine an Brombacher, 29. Oktober 1935, in: ebd.

⁸³³ Brombacher an Kleine, 30. Oktober 1935, in: ebd.

⁸³⁴ Ebd.

⁸³⁵ Ebd.

in die Gruppe passe, weil er eine unredliche Position im ‚Katholischen Gesellenverein‘ vertreten habe. Obwohl alle Gesellenvereinsmitglieder eine politisch neutrale Haltung hatten einnehmen müssen, habe der Kölner mit dem Zentrum sympathisiert und „drückte nach der marxistischen Seite zwei Augen zu.“⁸³⁶ Zum Nationalsozialismus sei er lediglich aus opportunistischen Gründen gewechselt.⁸³⁷

Für Brombacher war ihr Plan, einen innerkatholischen Umbruch herbeizuführen, zum Scheitern verurteilt. Er erklärte Kleine, dass sich ihr Vorhaben einfach nicht Revolution schimpfen könne, solange sie mit einem passiven Bischof Galen und dem „feig[en]“ Aschendorff-Verlag, zusammenarbeiteten. Diese seien nämlich „Religionsbeamte“ und „Geschäftsleute“, nicht aber „Apostel“ oder „Verleger“⁸³⁸. Überhaupt sei es absurd, dass sie mit denjenigen kooperieren, gegen die sich ihr Vorstoß richte. Er berichtete Kleine von seinen Anstrengungen, die kirchliche Druckerlaubnis für seine Broschüre *Deutschland und der Glaube* zu erhalten. Damals habe er mit seinem Buch auch den inneren Wandel der Katholiken in Deutschland herbeiführen wollen. Am Ende des Verfahrens habe aber ein Stück nichtssagender, „wohltemporierte[r] [sic!] Literatur“⁸³⁹ gestanden. Die Distanznahme gegenüber der Kooperation mit Lortz, dem Aschendorff-Verlag und Galen begründete Brombacher darüber hinaus mit seinem Selbstverständnis als Nationalsozialist. Jemand, der für die nationale Revolution gekämpft habe, könne sich einfach nicht mit solch einem pseudo-revolutionären Vorhaben identifizieren:

„Denn ich glaube wohl, wer zu einer Revolution gebraucht wird, der muss alles im Stich lassen und zu opfern bereit sein, denn das ist eine Lage wie im Krieg, wenn das Vaterland in Gefahr ist und Rettung braucht. Aber eine Revolution mit amtlicher Rückendeckung, in Gemeinschaft mit einem feigen Verleger und einem Bischof, der Religionsbeamter ist wo er apostolischen Mut beweisen sollte, dass [sic!] ist für einem [sic!], der unter Hitlers Fahnen die nationale Revolution unserer Zeit mitgekämpft hat, eine Sache, für die er sich nicht begeistern kann.“⁸⁴⁰

Aus dieser Passage geht hervor, dass Brombacher den Revolutions-Begriff militärisch ausdeutete und mit der nationalsozialistischen Machtübernahme in Verbindung brachte. Damit interpretierte er ‚Revolution‘ ein drittes Mal neu. Mit dem Eintritt ins *Sendschreiben*-Projekt schloss er sich Kleines Verständnis von Revolution als strukturelle Umgestaltung der Katholischen Kirche an, anschließend betonte er das emanzipatorische Moment von Revolution als Befreiung von belastenden und verfälschenden Elementen und zur Freilegung von Wahrheit. Nun füllte er den Begriff mit der Semantik von Krieg und Gewalt. In diesen disparaten Deutungen spiegelt

⁸³⁶ Ebd.

⁸³⁷ Ebd.

⁸³⁸ Ebd.

⁸³⁹ Ebd.

⁸⁴⁰ Ebd.

sich nicht nur Brombachers Sorge um die Katholische Kirche in Deutschland, sondern auch sein Ringen mit seinem Selbstbild wie auch seinem Bekenntnis zum katholischen Glauben. Nach der erlebten Ablehnung seines Selbstverständnisses als Vermittlungsfigur zwischen Kirche und Staat durch Bischof Gröber, diente ihm der Beitritt in die *Sendschreiben*-Gruppe als Verifikation seines Selbstverständnisses. Die Deutung von Revolution als Befreiung und Weg zur Wahrheit machte er stark, nachdem für ihn deutlich wurde, dass das *Sendschreiben*-Projekt in ihrem sozialen Umfeld nicht auf Anerkennung stieß und dass seine Autoren-Kollegen einen Weg einschlugen, der für ihn nicht tragbar war. Diese Beobachtungen werden schließlich auf Brombacher den Eindruck gemacht haben, dass die Wahrheitserkenntnis, die er bereits als junger Schriftsteller so stark für sein religiöses Handeln gewichtete, nicht im Rahmen des Katholizismus erreichbar war. Nachdem Brombacher nun auch damit konfrontiert wurde, dass seine vermeintlichen Gleichgesinnten die Inhalte, die er zum *Sendschreiben* beisteuern wollte, wiederholt kritisierten und ihn in ihren Entscheidungen übergangen, reagierte er, indem er eine Diskrepanz zwischen einer vermeintlich wirklichen Revolution, an der er selbst teilgenommen habe und einem nicht konsequent durchgeführten Plan zur innerkirchlichen Umwälzung zeichnete.

Als Konsequenz aus seiner Erkenntnis verkündete Brombacher zum zweiten Mal seinen Austritt aus dem Projekt. Für ihn war klar, dass er mit seiner Haltung dem Vorhaben seiner Kollegen nur im Weg stand. Erneut bezeichnete er seinen Schritt als endgültiges Ende seiner kirchenpolitischen Arbeit und wieder verknüpfte er seinen Einsatz für den Katholizismus im Staat mit seinem konfessionellen Bekenntnis. Denn Kleine gegenüber erklärte er, dass sein Engagement der tiefen Dankbarkeit gegenüber dem Katholizismus geschuldet sei, von dem er, der Konvertit „unendlich viel“⁸⁴¹ profitiert habe. Außerdem sprach er abermals den Entschluss aus, zurück zur Literatur kehren zu wollen. Er habe vor, sein Verständnis von Christentum und Kirche nun in seiner Poesie verarbeiten zu wollen.

Brombachers Entscheidung fiel dieses Mal in Reaktion auf die Erkenntnis, dass das Vorhaben zur innerkirchlichen Revolution, in das er große Hoffnungen gesetzt hatte, nicht realisiert werden würde. Außerdem wurde ihm klar, dass nicht nur das Umfeld, dem er seine Ideen präsentierte, ablehnend reagierte, sondern auch, dass er in der Autoren-Gruppe keine Unterstützung finden konnte. Darüber hinaus verweigerten seine Verbündeten ihm volle Mitsprache während des Projektverlaufs. Im Vergleich zu seinen Gleichgesinnten nahm Brombacher in dieser Phase eine deutlich distanziertere Haltung zur institutionellen Kirche ein. Er konfrontierte seine

⁸⁴¹ Ebd.

Kollegen mit der seiner Ansicht nach bestehenden Widersprüchlichkeit ihres Vorhabens zur Kooperation mit Galen. Ihr Projekt könne nur dann gelingen, wenn sie wie die Nationalsozialisten wirklich einen Umsturz herbeiführten.

In Reaktion auf die erfahrene Ablehnung griff er auf ein ihm wohl bekanntes Handlungsmuster zurück: die Rollendistanz. Indem er die Verarbeitung gesellschaftlicher und kirchlicher Fragen auf seine Arbeit als Poet verlagerte, stellte er einerseits sicher, dass er seiner Selbstverpflichtung zur gesellschaftlichen Verantwortungsübernahme nachkam und trennte diese andererseits von seinem Handeln als katholischer Laie ab. Brombachers Positionierungen gegenüber der Autoren-Gruppe spiegelt außerdem wider, dass seine identitätsbehauptenden Vorstöße von affektiv aufgeladenen Handlungsmotiven begleitet wurden (Emotional man). Statt die Komplexität ihres Projekts in Rechnung zu stellen, kam für ihn nichts anderes infrage als der kompromisslose Einsatz für die Neugestaltung der deutschen Kirche. Gleichzeitig ist festzustellen, dass Brombacher die wiederholt angekündigten Sprünge vom kirchenpolitischen Einsatz ins literarische Schaffen bislang nicht konsequent durchgeführt hatte. Auch publizierte er keine anderen Texte, die seiner Überzeugung eines wirklich revolutionierenden Vorstoßes entsprochen hätten. Dies weist darauf hin, dass er sich von der Bindung an die Katholische Kirche noch nicht vollständig lösen konnte oder wollte. Dies zeigen auch seine, wenn auch noch unbestimmten, Auseinandersetzungen mit einem möglichen Konfessionswechsel an. Sein Person-Rollenkonflikt und die damit verknüpfte Identitätsbedrohung waren also noch immer aktuell. Der von seinen Mitautoren vorgeschlagene Weg zur Durchsetzung ihres Konzepts von ‚katholischem‘ Handeln im NS-Staat konnte seinen Konflikt allerdings auch nicht mehr auflösen. Dass sein Ausstieg auch dieses Mal eher einem offen formulierten Wunsch entsprach, dem Ringen um Selbstbild und Rolle ein Ende zu bereiten, nicht aber endgültige Konsequenzen mit sich zog, zeigt sich darin, dass er kurz darauf der Überarbeitung seiner Manuskripte zustimmte. Die Quellen dokumentieren gleichzeitig, dass er sich stärker als zuvor aus dem Geschehen zurückzog. Nach seiner Entscheidung, seine beiden Kapitelentwürfe doch an Lortz weiterzuleiten, brach seine Korrespondenz mit Kleine nämlich ab. Nach Brombachers emotionalem Brief an Kleine beschwor dieser ihn, der Gruppe zu vertrauen, weil sie doch alle dasselbe wollten: „einen Aufbruch aus der Tiefe unseres Glaubens herbeiführen, damit Katholizismus und Nationalsozialismus sich *innerlich finden* [hervorgehoben im Original]“⁸⁴². Das *Sendschreiben* dürfe nach wie vor als der entscheidende Impuls betrachtet werden, der die Revolution in der Kirche auslösen werde. Wenn dieser mit einem bischöflichen Plazet veröffentlicht werde, sei der Effekt umso größer.⁸⁴³

⁸⁴² Kleine an Brombacher, 1. November 1935, in: ebd.

⁸⁴³ Ebd.

Auch Ritter setzte sich für Brombachers Verbleib im Projekt ein. Nachdem er ihn in Baden-Baden besucht hatte,⁸⁴⁴ erklärte dieser sich bereit, Lortz sein erstes Manuskript zuzusenden und ihm freie Hand bei der Überarbeitung zu lassen, ohne dass er den Text noch einmal abschließend prüfe. Dies gelang Ritter, indem er auf Lortz' umfassenden Einsatz für das *Sendschreiben* hinwies und ihn an ihren ursprünglichen Plan erinnerte, ein gemeinschaftliches Werk zu verfassen.⁸⁴⁵ In seinem Brief an Lortz, in dem er ihm seine erste Fassung zuschickte, rechtfertigte sich Brombacher dafür, die Überarbeitung beider Texte nicht selbst durchführen zu können. Seine tiefe Abneigung gegen die Funktionäre der Katholischen Kirche hindere ihn daran, dem Bischof nach dem Mund zu reden. Schließlich reaktivierte Brombacher das im Fall Senn so betonte Privileg des Laien gegenüber dem Priester: Lortz gegenüber drückte er nämlich sein Verständnis aus, dass dieser aufgrund seiner Bindung an die Kirche als Priester keine andere Chance habe, als sich an den kirchlichen Vorgaben abzumühen. Seinerseits bat er den Professor darum, anzuerkennen, dass er als Laie nicht unter diesem Zwang stehe.⁸⁴⁶

Brombacher sollte recht behalten: Galen ließ mehrere Wochen, nachdem Lortz das fertiggestellte *Sendschreiben* bei ihm eingereicht hatte, auf sein Urteil warten.⁸⁴⁷ Schließlich erteilte er Mitte Dezember sein Placet zur Veröffentlichung, stellte seine Erlaubnis allerdings unter die Bedingung, dass die beteiligten Kleriker nicht als Herausgeber zeichneten.⁸⁴⁸ Allerdings wurde der Druck des Buchs erneut verzögert, weil der Aschendorff-Verlag nicht mit Ritter, auf den sich die Gruppe als Herausgeber in Reaktion auf Galens Diktum geeinigt hatte, in Verbindung gebracht werden wollte.⁸⁴⁹ Schließlich gelang es durch Lortz' Vermittlung, diesen Konflikt zu überwinden⁸⁵⁰ und das *Sendschreiben* konnte im Februar 1936 veröffentlicht werden. Brombacher war in all die emotionalen Diskussionen, die in der Abschlussphase des Projekts geführt wurden, nicht mehr involviert. Möglicherweise wurde er von Ritter auf dem Laufenden gehalten. Dass sich Brombacher in die Verhandlungen mit einbrachte, ist im Briefwechsel zwischen Lortz, Kleine und Ritter aber nicht dokumentiert. Der letzte Brief zwischen Brombacher und Kleine, der sich in Kleines Nachlass befindet, ist auf Heiligabend 1935 datiert. Verbunden mit knappen Weihnachtsgrüßen lud Kleine Brombacher zu einem geheimen Treffen ein, das am 27. Dezember in Köln stattfinden sollte.⁸⁵¹ Seit November standen Kleine, Ritter und der Benediktinerabt Michael von Witowski zwecks Gründung einer konspirativen Gruppe in Austausch

⁸⁴⁴ Brombacher an Kleine, 5. November 1935, in: ebd.

⁸⁴⁵ Ritter an Kleine, 12. November 1935; Brombacher an Lortz, 7. November 1935, in: ebd.

⁸⁴⁶ Brombacher an Lortz, 7. November 1935, in: ebd.

⁸⁴⁷ Kleine an Ritter, 17. November 1935, in: ebd.

⁸⁴⁸ Lortz an Kleine, 14. Dezember 1935, in: ebd.

⁸⁴⁹ Lortz an Kleine, 20. Dezember 1935, in: ebd.

⁸⁵⁰ Lortz an Kleine, 22. Dezember 1935, in: ebd.

⁸⁵¹ Kleine an Brombacher, 24. Dezember 1935, in: ebd.

miteinander.⁸⁵² Diese Gruppe sollte in Kooperation mit einem ihr assoziierten Korps pro-nationalsozialistischer und katholischer Jugendlicher die Revolutionspläne von Kleine und den anderen in die Tat umsetzen. In Köln wolle man – so Kleine – sich verbindlich zusammenschließen und Richtlinien für die Zusammenarbeit festlegen.⁸⁵³ Kleine erklärte Brombacher in seinem Brief, dass er ihn deshalb so kurzfristig einlade, weil er davon ausgegangen sei, dass der Weg von Baden-Baden nach Köln zu viele Umstände mit sich brächte. Allerdings schätze er Brombachers Standfestigkeit, wenn es darum ging, das zu tun, was für eine innerkatholische Revolution notwendig sei. Er drängte Brombacher, doch nach Köln zu kommen.⁸⁵⁴ Ob Brombacher wirklich an diesem Treffen teilgenommen hat, ist nicht bekannt.

3.7) Das *Sendschreiben* als Spiegel der Rollenkonflikte

Kuno Brombacher stieg in das *Sendschreiben*-Projekt mit einem Person-Rollenkonflikt und einer spezifisch-substantiellen Identitätsbedrohung ein. Diese inneren Konflikte resultierten aus der Erfahrung, dass seine kreative Rollengestaltung als katholischer Laie bei Bischof Gröber keine positive Rückbindung finden konnte. Brombachers Rollen- und Selbstbild waren zwischen 1933 und 1934 maßgeblich durch dessen Selbststilisierung als Vermittler zwischen Katholischer Kirche und NS-Staat im Dienst an Bischof Gröber beeinflusst. Der Lösung des Rollenkonflikts und der erlebten Identitätsbedrohung sollte zunächst die Rückkehr zur Schriftstellerei, wie Brombacher sie in den 1920ern ausübte, dienen. Gleichzeitig stieg Brombacher in das *Sendschreiben*-Projekt ein, in dessen Entstehungsverlauf er zwischen der Wiederaufnahme seines kirchenpolitischen Einsatzes und dem Plan zur literarischen Tätigkeit wechselte. Darüber hinaus begann er, über sein Bekenntnis zum Katholizismus zu reflektieren. Auch wenn Lortz Brombachers Entwurf zum *Sendschreiben* stark überarbeitete, ist Brombachers wiederholtes Changieren zwischen seinem kirchenpolitischen Einsatz und dem Rückzug ins Schriftstellerische in seinem Kapitel zum *Sendschreiben*⁸⁵⁵ wiederzufinden: Hier aktivierte er Motive aus seiner Schaffenszeit als Verfasser religiös-mystischer Texte, wie etwa das Konzept der Läuterung als notwendigen Schritt auf dem Weg zur Gottes- und Wahrheitserkenntnis sowie das der Liebe als Voraussetzung des Erkennens. Darüber hinaus finden sich im Text Argumentationsformen aus seinem kirchenpolitischen Engagement, nämlich das der heilsgeschichtlichen

⁸⁵² Witowski an Kleine, 6. November 1935, in: ebd.; Witowski und Ritter standen seit August in engerem Austausch miteinander, z.B. Ritter an Kleine, 15. August 1935, in: ebd.

⁸⁵³ Ritter an Kleine, 13., 23. Dezember 1935, in: ebd.

⁸⁵⁴ Kleine an Brombacher, 24. Dezember 1935, in: ebd.

⁸⁵⁵ Das Kapitel trägt den folgenden Titel: Vom katholischen Deutschland zum deutschen Volk (eine katholische Gewissensforschung).

Begründung der NS-Herrschaft wie auch der Person Hitlers und die Delegitimierung des politischen Katholizismus.

Zu Beginn seines Kapitels stimmte Brombacher seine Leser:innenschaft ein, indem er Wahrheit und Wahrhaftigkeit miteinander ins Verhältnis setzte: Wahrheit könne nur durch eine wahrhaftige Haltung zur Sprache kommen und wahrhaftiges Handeln sei gegenstandslos, wenn es sich an einer falschen Lehre ausrichte.⁸⁵⁶ Er betrachtete die Christ:innen als Inhaber:innen der Wahrheit deshalb in der Pflicht, sich nicht nur an ihrer Wahrheit zu freuen, sondern diese nach außen hin zu verkörpern, zu verteidigen und für sie zu kämpfen. Darin liege allerdings das Risiko, dass ihr Handeln nicht mehr redlich sei und die Wahrheit überschatte.⁸⁵⁷

Für Brombacher war es an den Christ:innen, genau diesen Effekt zu vermeiden. Als wirksames Mittel gegen das Abgleiten in unlauteres Verhalten benannte er die Selbstreflexion. Indem er das Konzept der „*Gewissenserforschung* [hervorgehoben im Original]“⁸⁵⁸ aufgriff, belebte er sein insbesondere in den 1920ern proklamiertes Konzept der notwendigen Läuterung der Menschen auf ihrem Weg zur Wahrheits- und Gotteserkenntnis. Reflektiere man sich als Katholik selbst, so der Autor im *Sendschreiben*, müsse man den katholischen Blick auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat wie auch auf die Reformation und den Protestantismus nach den binären Schemata von Täter versus Opfer und Gut versus Böse revidieren. Es gelte vielmehr einzugestehen, dass auch die Katholische Kirche eine Mitschuld an den erlebten und von ihr beklagten Leidenserfahrungen in Mittelalter und Neuzeit, insbesondere an der Reformation trage. Darüber hinaus lasse Selbstreflexion auch erkennen, dass es Luther um eine Reform der Kirche, nicht um eine Spaltung gegangen sei und „daß auch in allem Protestantismus schöpferisch evangelische Elemente aus dem Urchristentum ebenso weiterlebten“⁸⁵⁹.

Brombacher erklärte, dass sich mit der Reformation das Bekenntnis zur eigenen Konfession mit einer kategorischen Abwehrhaltung gegenüber der anderen Konfession verbunden habe und so Katholizismus mit „Antiprotestantismus“ und Protestantismus mit „Antikatholizismus“⁸⁶⁰ zusammengefallen seien. Das beschriebene Phänomen fasste Brombacher unter den Begriff des ‚Konfessionalismus‘. Der Konfessionalismus verkörpere die Gier nach Dominanz und Macht über das fremde Bekenntnis und provoziere einen Bruch mit dem noch übrig gebliebenen wirklich christlichen Anteil der Konfession.⁸⁶¹ Für Brombacher schuf der Konfessionalismus

⁸⁵⁶ Ebd., S. 53f.

⁸⁵⁷ Ebd., S. 54f.

⁸⁵⁸ Ebd., S. 55.

⁸⁵⁹ Ebd., S. 56.

⁸⁶⁰ Ebd.

⁸⁶¹ Ebd., S. 57.

darüber hinaus eine Kluft zwischen Konfession und Nation. Indem sich die Kirche in konfessionalistischer Manier gegenüber allen konkurrierenden Machtfaktoren abschotte, werde verhindert, dass sich der christliche Glaube als Glaube des deutschen Volks etabliere und dass christlicher Einfluss den Aufbau von Volk und Nation voranbringe. Letzteres sei die eigentliche Rolle der Kirche nach dem Ersten Weltkrieg gewesen; aber nicht der Einfluss des Christentums habe „unmittelbar aus seinen schöpferischen Kräften ein[en] Strom völkischer Wiedergeburt“⁸⁶² verursacht und den Bolschewismus abgewehrt, sondern Hitler und sein Nationalsozialismus:

„Viel herrliche Jugend sind [sic!] aus dem Weltkrieg heimgekehrt. Sie sind Väter eines neuen Geschlechtes geworden, haben das Furchtbarste miterlebt [...]. Nicht nur ‚der Väter Gruft‘, auch den Kirchenhallen drohte Schändung und Zerstörung durch die rote Weltpest. Nur einer hat gerettet: Der Nationalsozialismus. Aber nicht einer mit toter Begrifflichkeit; sondern durch ein Lebendiges, durch die Mauer aus Menschenleibern, Adolf Hitlers Werk [...]. Kann jemand behaupten, das alles wäre ohne den Segen des Himmels, ohne Gottes fühlbare Gnade möglich gewesen?“⁸⁶³

Auch hier bediente sich Brombacher seiner frühen Argumentation über die Legitimität des Nationalsozialismus. Wie Anfang der 1930er wies er ihn als Teil der Heilsgeschichte aus. Der vermeintlich heldenhafte Einsatz des Nationalsozialismus für das Nachkriegsdeutschland diene dem Autor als Beweis. Darüber hinaus reaktivierte Brombacher das Bild der außerordentlichen Verbindung Hitlers zu Gott und begründete sie durch das Konzept der Liebe als Weg der Erkenntnis. Hitler sei, so argumentierte Brombacher, im Besitz von Wahrheit und verkörpere diese auf wahrhaftige Weise. Seine Wahrheit sei zwar „keine religiöse, sondern eine völkisch reformatorische“⁸⁶⁴, sein Handeln werde aber geleitet von „Liebe“, „Glaube“ und „Opferbereitschaft“⁸⁶⁵. Einer Haltung der Liebe hatte sich der Autor selbst unmittelbar vor dem Einstieg ins *Sendschreiben*-Projekt verpflichtet.

In seiner Abhandlung über den Konfessionalismus bediente sich Brombacher schließlich auch eines zentralen Elements seines Role makings. Als organisatorische Verfestigung des Konfessionalismus im 19. Jahrhundert identifizierte er nämlich den politischen Katholizismus. Er habe die deutschen Katholiken in all ihrem Handeln derart umfassend institutionell eingebunden, dass das Bekenntnis zum eigenen Land oder Volk keinen Raum habe finden können. Die ausgegebenen Richtlinien hätten eine katholische Ghettoisierung zur Folge gehabt und Abweichungen seien als Glaubensabfall geahndet worden.⁸⁶⁶ Dem politischen Katholizismus stellte Brombacher die benannten Charakteristika des katholischen Glaubens gegenüber, nämlich

⁸⁶² Ebd., S. 58.

⁸⁶³ Ebd., S. 74.

⁸⁶⁴ Ebd., S. 59.

⁸⁶⁵ Ebd., S. 58.

⁸⁶⁶ Ebd., S. 61f.

stetige Selbstreflexion und wahrhaftiges Verkörpern der christlichen Lehre. Der Autor kreierte für diese von ihm geforderte Praxis die Formel „Frömmigkeit nach innen und apostolische Wirkung nach außen.“⁸⁶⁷ An anderer Stelle erklärte er mithilfe biologistischer Metaphorik, wie es gelingen könne, sich vom Konfessionalismus zu befreien. Die Voraussetzung, dieses „wuchernde[s] Unkraut“⁸⁶⁸ zu entfernen, sei die Entscheidung zur Veränderung und eine schonungslose und permanente Selbstbeobachtung und -disziplin. Dann erst könne sich wieder Wahrhaftigkeit „im Verlauf eines künftig natürlichen und gesunden Wachstums“⁸⁶⁹ herausbilden. Es gelte, die Menschen über ihr „Herz“⁸⁷⁰ von der christlichen Botschaft zu überzeugen und so das Christentum im Staat zu sichern, nicht mittels machtpolitischer Einflussnahme durch kirchliche Organisationen. An dieser Stelle scheint Brombachers evaluatives und normatives Selbstbild als Poet mit priesterlicher Aufgabe heraus: Er als Verfasser zeichnete seiner Leser:inenschaft einen möglichen Weg zur Läuterung vor, den er wiederum als unumgänglich für eine theistisch-christliche Gesellschaftsgestaltung bewertete. Außerdem brachte Brombacher seine vor allem in den frühen 1930ern formulierte Forderung von einer strikten Trennung von immanenter und transzendenter Zuständigkeit von Staat und Kirche vor. Der Katholizismus müsse lernen, sich auf religiöse Inhalte zu beschränken. Sämtliche Versuche der Einflussnahme in Kultur oder Politik seien unbedingt fallen zu lassen. Wieder kam er auf den vermeintlich ghettoisierenden Effekt konfessionalistischen Treibens zurück: Statt in wahrhaft ‚katholischer‘ Manier alle Deutschen ungeachtet ihrer konfessionellen Zugehörigkeit als „Volksgenossen“⁸⁷¹ anzuerkennen, verpflichte der Konfessionalismus zur Priorisierung der „fremdrassigen Katholik[en]“⁸⁷² vor den nicht-katholischen Mitgliedern des deutschen Volkes und mache den Kampf gegen den Nationalismus zum katholischen Gebot.⁸⁷³ Um seine Einschätzung zu belegen, bezog sich der Autor auf die Devisenprozesse gegen katholische Kleriker. Die den Geistlichen vorgeworfenen Geldtransfers ins Ausland würden durch katholisch-konfessionalistische Stimmen legitimiert, die behaupteten, dass die Angeklagten nicht dem wirklichen, sondern dem falschen Deutschland, nämlich einem kirchenfeindlichen Staat schadeten. Dass das Handeln derjenigen, die sich schuldig gemacht hätten, vom Klerus verteidigt und die Verurteilten als Helden gefeiert würden, zeige den Schaden, den der Konfessionalismus systematisch am Volk verübe.⁸⁷⁴ Ferner erkläre der Umstand, dass sich die katholische Kirche von solchen Aktionen nicht distanzieren

⁸⁶⁷ Ebd., S. 62.

⁸⁶⁸ Ebd., S. 72.

⁸⁶⁹ Ebd.

⁸⁷⁰ Ebd., S. 63.

⁸⁷¹ Ebd., S. 64.

⁸⁷² Ebd.

⁸⁷³ Ebd.

⁸⁷⁴ Ebd., S. 65-67.

oder zur Selbstreflexion aufrufe, weshalb der Abstand deutscher Nicht-Katholiken zum Katholizismus zunehme.⁸⁷⁵

Brombacher besprach daraufhin das Zögern zahlreicher Katholik:innen, sich zum Nationalsozialismus zu bekennen, weil sie befürchteten, dass antichristliche und -katholische Kräfte auf die NS-Bewegung Einfluss nehmen könnten. Brombacher hielt diese Sorgen letztlich für unberechtigt, Hitler habe schließlich in *Mein Kampf* und in § 24 des Parteiprogramms der NSDAP die Neutralität des Nationalsozialismus gegenüber dem religiösen Bekenntnis zugesagt. Freiheit in der Ausübung der eigenen Religion war Brombachers Ansicht nach notwendig, damit das deutsche Volk zu einer Einheit zusammenfinde. An diese Leitsätze hätten sich auch Christentum und Katholizismus zu halten, und auch hier betonte Brombacher die in seinen Augen notwendige Selbstbeobachtung, inwiefern konfessionalistische Einflüsse das volksdienliche Handeln vereiteln könnten. Diese Aufforderung wurde auch dadurch legitimiert, dass Brombacher die Herausbildung einer Volksgemeinschaft als Teil der Heilsgeschichte definierte und sie als über jegliche konfessionelle Interessen erhaben auswies.⁸⁷⁶ Dankbarkeit und vertrauende Hingabe an Gottes Plan für Deutschland und die ihn vollziehenden Nationalsozialisten stellten die Pflicht eines wahrhaft „katholische[n] Christ[en]“⁸⁷⁷ dar.

Jene Angst vor antichristlichen Einflüssen im nationalsozialistischen Deutschland griff er an anderer Stelle noch einmal auf und identifizierte sie als Kind der konfessionalistischen Angst um Macht- und Ehrverlust.⁸⁷⁸ In der Suche nach Entkräftung brachte er drei weitere Argumente vor, die Hitler wiederholt im Kontext des heilsgeschichtlichen Handelns verorteten: Erstens habe der konfessionalistische Katholizismus diese Situation selbst verursacht, zweitens sei der „einzig authentische Nationalsozialismus Adolf Hitler“⁸⁷⁹, dessen kirchenpolitisches Handeln nichts anderes als wahrhaft ‚katholisch‘ sei, und drittens würden früher oder später alle Feinde aufgrund der ‚katholischen‘ Haltung des Führers ihre Kritik am Katholizismus fallen lassen.⁸⁸⁰ Auch in den politisch-gesellschaftlichen Veränderungen, die mit Beginn der nationalsozialistischen Regierung vollzogen worden waren, sah Brombacher eine Predigt Gottes an die deutschen Katholik:innen. Die konfessionalistischen Einflüsse seien aufgrund des Umstands, dass sich die deutschen Katholiken ihrer ‚Volkszugehörigkeit‘ bewusst würden, vom Nationalsozialismus entmachtet worden. Der Katholizismus habe nun keine andere Wahl, als sich auf das zu konzentrieren, was ihn wirklich ausmache und alles abzustreifen, was sein Wesen

⁸⁷⁵ Ebd., S. 67f.

⁸⁷⁶ Ebd., S. 69f.

⁸⁷⁷ Ebd., S. 72, siehe auch: Ebd., S. 71-73.

⁸⁷⁸ Ebd., S. 78.

⁸⁷⁹ Ebd., S. 77.

⁸⁸⁰ Ebd., S. 77.

„verdunkelt“⁸⁸¹. Brombacher nannte diesen für ihn notwendigen Akt „Wesenserneuerung“⁸⁸². Dieses Motiv der Erneuerung, das Brombacher auch „Revolution“⁸⁸³ nannte, spiegelt die Deutung von Revolution wider, die er in seinem Manuskript davor entfaltet hatte. Hinter diesem Bild der Emanzipation von belastenden Faktoren stand Brombachers Hadern mit seinem katholischen Bekenntnis, das seine Orientierung zum Nationalsozialismus einerseits und sein Selbstbild andererseits latent blockierte. Von dem Vollzug jener Wesenserneuerung versprach sich der Autor die Lösung der konfliktbeladenen kirchenpolitischen Situation: Alle Deutschen könnten sodann den Dienst am Volksgemeinschaftsprojekt als christliche Pflicht verstehen. Verkörpere das Christentum dann wieder „Liebe“⁸⁸⁴, dürfe es darauf hoffen, dass auch ihm von Gott „ein großer Liebender“⁸⁸⁵ gesandt werde, der parallel zu Hitler die katholische Revolution anführe.

Brombacher beendete sein Kapitel mit der Warnung, dass die nationalsozialistische Regierung genau prüfe, inwiefern sich die Mitglieder der christlichen Kirchen beim Aufbau von Nation und Volk beteiligten. Würden sie ihrer so verstandenen Pflicht gegenüber Deutschland nicht gerecht, müssten sie damit rechnen, dass Kirche und Christentum sämtliche kirchenpolitischen Ansprüche verlören. Priorität habe immer das Bekenntnis zu Deutschland:

„Haben wir eine nationalpolitische Führung, die Deutschlands Unglück bedeutet, dann muß man sie hassen, und als Katholik auch dann, wenn eine solche Regierung die kirchenfreundlichste wäre, die denkbar ist. Haben wir aber eine nationalpolitische Führung, die Deutschlands Größe und Aufstieg bedeutet, dann muß man sie lieben, und als Katholik auch dann, wenn sie der katholischen Kirche erklärte Feindin wäre.“⁸⁸⁶

Diese Aussage Brombachers spiegelt schließlich auch seine sich im Jahr 1935 vollziehende Distanzierung vom Katholizismus einerseits und die Priorisierung seines Bekenntnisses zum Nationalsozialismus wider.

3.8) Weitere Entwicklung nach dem *Sendschreiben*

In Brombachers Handeln während der Entstehung des *Sendschreibens* dokumentierte sich nicht nur seine Auseinandersetzung mit seiner Rolle als katholischer Laie, sondern auch mit seinem Bekenntnis zum Katholizismus generell. Dieses Ringen beendete er in dem Jahr, in dem das *Sendschreiben* veröffentlicht wurde. Im September 1936 konvertierte er zur ‚Katholisch

⁸⁸¹ Ebd., S. 79.

⁸⁸² Ebd., S. 79-82.

⁸⁸³ Ebd., S. 79.

⁸⁸⁴ Ebd., S. 84.

⁸⁸⁵ Ebd., S. 84f.

⁸⁸⁶ Ebd., S. 86.

Nationalkirchlichen Bewegung‘ (KNB).⁸⁸⁷ Die KNB ist in der Alt-Katholischen Kirche zu verorten. Pfarrer Heinrich Hütwohl,⁸⁸⁸ Vorsteher der Gemeinde in Essen und Hans-Josef Demmel,⁸⁸⁹ altkatholischer Pfarrer in Köln, entwickelten aus der Motivation, die Öffentlichkeitsarbeit der Pfarreien auszubauen und für eine altkatholische Mitgliedschaft zu werben, bereits in den 1920ern ein Konzept, das schließlich in der KNB seine Realisierung finden sollte.⁸⁹⁰ Ab 1934 gab sich jene Bewegung unter Hütwohl und Demmel den Namen ‚Katholisch Nationalkirchliche Bewegung‘ und formierte sich, „ohne dass hierzu von kirchlicher Seite eine Ermächtigung erteilt worden wäre“⁸⁹¹, als nicht-kirchlicher Verein. Es bildeten sich darauf Gemeinden in vielen Teilen des staatlichen Gebiets. Als Ziel ihrer Arbeit nannte die Organisation nach altkatholischer Tradition eine katholische Nationalkirche, die einem deutschen Primas, nicht aber dem Papst untersteht. Die Kirche sollte dem nationalsozialistischen Staat untergeordnet sein, ihre dogmatischen Bekenntnisse aber gleichzeitig beibehalten.⁸⁹² Das Publikationsorgan der KNB war der *Romfreie Katholik*, der in Köln, Berlin und einigen westfälischen Gemeinden sowie in Baden die höchste Zahl an Abnehmer:innen fand. Das Leben in den genannten Gemeinden wurde insbesondere von den Lai:innen getragen.⁸⁹³ Brombacher setzte sich auch hier für eine prominente Rolle seiner Konfession im Staat ein. So reiste er 1937 durch Essen, Bottrop, Köln, Aachen, Oberhausen und Stuttgart, um über die Frage der apostolischen Sukzession⁸⁹⁴ zu referieren, engagierte sich im *Romfreien Katholik* und trat als Redner auf der Mannheimer Reichstagung der KNB auf.

Brombachers Konversion zur KNB entschärfte den Rollenkonflikt und die Identitätsbedrohung, mit der er sich während der Entstehung des *Sendschreibens* so intensiv auseinandersetzte. Der

⁸⁸⁷ Ring: ‚Katholisch und Deutsch‘, S. 523.

⁸⁸⁸ Heinrich Hütwohl wurde am 21. März 1893 in Bacharach geboren. Nach dem Studium der altkatholischen Theologie in Bonn wurde er im Jahr 1917 in derselben Stadt zum Priester geweiht. Danach war er als Vikar in Frankfurt am Main und als Pfarrer in Heidelberg und in Essen tätig. Im Jahr 1933 trat er der NSDAP bei, deren Mitglied er bis 1943 bleiben sollte. Matthias Ring gibt keine Gründe für Hütwohls Parteiaustritt an. Ab 1934 bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs übernahm Hütwohl die Reichsleitung der ‚Katholisch-Nationalkirchlichen Bewegung‘ und von 1935 bis 1941 die Schriftleitung des *Romfreien Katholiken*. Zusätzlich bekleidete er die Ämter des Vorsitzenden des Presseamtes (1935), des Ordinariatsrats (1936), des Geistlichen Rats (ab 1957) und des Generalvikars (1959-1964). Im Jahr 1973 verstarb er in Weinheim an der Bergstraße. (Ebd., S. 211.)

⁸⁸⁹ Hans-Josef Demmel wurde am 5. September 1890 in Regensburg geboren. Nach dem Abitur in Köln (1911) studierte er Altkatholische Theologie in Bonn und wurde 1915 zum Priester geweiht. Im Anschluss war er als Vikar in Offenbach und – nach seinem Dienst im Ersten Weltkrieg – als Pfarrer in Furtwangen (1919), Köln (1921) und München (1942) tätig. Im Jahr 1933 trat er der NSDAP bei, 1939 quittierte er seine Mitgliedschaft. Demmel bekleidete darüber hinaus die Ämter des bayerischen Dekans (1942), des Adjutors des Bischofs (1951) und ging 1953 in Pension. Er verstarb am 30. November 1972 in Bonn. Matthias Ring gibt an, dass keine Informationen über Demmels Austritt aus der NSDAP vorliegen. (Ebd., S. 109)

⁸⁹⁰ Ebd., S. 210-214.

⁸⁹¹ Ebd., S. 373.

⁸⁹² Ebd., S. 373-377.

⁸⁹³ Ebd., S. 455-459.

⁸⁹⁴ Ebd., S. 517f.

Autoritätsanspruch und die Haltung der römisch-katholischen Bischöfe hatten für ihn in zu großem Kontrast zu seinem selbst gesteckten Auftrag der religiös-gesellschaftlichen Gestaltung wie auch zu seinem nationalsozialistischen Bekenntnis gestanden. In dem neuen Kontext, in den er mit seiner Konversion eintrat, erfuhr er soziale Anerkennung. Außerdem konnte er damit seinem katholischen Glauben, den er immerhin auf ein Offenbarungserlebnis zurückführte, treu bleiben. Seine neue Laienrolle glich stark der alten, unter römisch-katholischen Vorzeichen kreierten Rolle. Dies zeigt nicht zuletzt die Wiederaufnahme des kirchenpolitischen Engagements. Der Umstand, dass die KNB in Baden maßgeblich von Lai:innen geführt wurde, unterfütterte offensichtlich sein Selbstbild als gesellschaftlich-religiöse Leitungsfigur.

Die Mannheimer Reichstagung, die vom 18. bis 19. Mai 1937 stattfand, ließ offenbar werden, dass der Verein in zwei Lager gespalten war. Die Gruppe um Hütwohl setzte sich für eine Nationalkirche bei Wahrung der alt-katholischen Lehre ein, während eine zweite für die Aufhebung der konfessionellen Grenzen zugunsten einer Volkskirche plädierte. Brombacher ordnete sich dieser zweiten Position und damit der Gruppe der ‚Czechisten‘ zu, die nach Ihrem Wortführer Pfarrer Czech⁸⁹⁵ aus Baden benannt wurde.⁸⁹⁶ Nach der Reichstagung sank der Einfluss der Czechisten innerhalb der KNB. Czech verlor außerdem an Unterstützung aus den eigenen Reihen, weil bekannt wurde, dass der verlobte Pfarrer eine Affäre hatte. Auch Brombacher distanzierte sich von ihm. 1938 wurde es schließlich still um Brombacher; weder hielt er Vorträge noch veröffentlichte er Artikel im Blatt der KNB.⁸⁹⁷ Aus seiner Zeit in jenem Verein gingen zwei größere Publikationen hervor: *Wahrheit oder Fälschung?*⁸⁹⁸, bei der es sich wahrscheinlich um die schriftliche Ausarbeitung der genannten Vorträge handelte, und *Die Maske herunter! Eine Abrechnung mit Pius XI. auf Grund der Enzyklika.*⁸⁹⁹

Den Konflikt, den Brombacher während der Fertigstellung des *Sendschreibens* sowohl mit sich selbst als auch mit seinen Kollegen austrug, fand nicht nur Ausdruck in der Konversion zur KNB, sondern auch in einem öffentlichen Schlagabtausch mit Ritter. Zehn Monate, nachdem das *Sendschreiben* veröffentlicht worden war, wurde Brombachers Austritt aus der

⁸⁹⁵ Walter Czech wurde am 25. September 1902 in Hullein geboren. Nach dem Wehrdienst (1923-1925) verdiente er seinen Lebensunterhalt als Kaufmann (1925-1927). Zeitweise als Novize bei den Karmelitern lebend, studierte er zwischen 1930 und 1935 Philosophie und Katholische Theologie in Wien und Bamberg und wurde 1934 zum Priester geweiht. Im Jahr 1935 verließ er die Karmeliter und konvertierte zur Altkatholischen Kirche, aus der er schließlich im Jahr 1937 austrat. Czechs Todestag ist nicht bekannt. (Ebd., S. 539)

⁸⁹⁶ Ebd., S. 538.

⁸⁹⁷ Ebd., S. 552-558.

⁸⁹⁸ Kuno Brombacher: *Wahrheit oder Fälschung? War Petrus Papst? Die römischen Papstbeweise im Lichte der apostolischen Wahrheit.* Bonn 1937. (Ring: ‚Katholisch und Deutsch‘, S. 844.)

⁸⁹⁹ Brombacher, Kuno: *Die Maske herunter! Eine Abrechnung mit Pius XI. auf Grund der Enzyklika vom 14. März 1937*, in: *Der Romfreie Katholik*, Nr. 6, 16. August 1938. (ebd.)

Katholischen Kirche und seine Konversion zur KNB im *Romfreien Katholik* publik gemacht. Zur Begründung wurde explizit das *Sendschreiben* herangezogen. Brombacher habe während des Entstehungsprozesses erkannt, wie romhörig die deutsche Katholische Kirche sei und dass sich ihr Projekt, einen neuen kirchenpolitischen Weg einzuschlagen, im Nachgang als utopisches Unterfangen erwiesen hätte.⁹⁰⁰ Drei Wochen danach sprach Ritter in der *Kölnischen Volkszeitung* im Auftrag seiner Co-Autoren den Ausschluss Brombachers aus dem Verfasserkreis aus, den dieser selbst mit dem Austritt aus der Katholischen Kirche vollzogen habe. Er stellte klar, dass die Aussagen des *Sendschreibens* von den als unwahr zu beurteilenden Anschuldigungen Brombachers gegenüber der Kirche unberührt blieben.⁹⁰¹ Schließlich äußerte sich Brombacher selbst im *Romfreien Katholik*, um die zuvor nur angedeuteten kirchenamtlichen Repressionen konkret zu benennen und seine Vorwürfe zu untermauern. Er führte insbesondere ins Feld, dass der Aschendorff-Verlag das Plazet Galens zur Voraussetzung machte und bezeichnete Lortz' Lektorat vor diesem Hintergrund als Zensur. Ferner erklärte er, dass Lortz das *Sendschreiben* entgegen dessen wirklicher, radikalerer Einstellung Korrektur gelesen habe. Der Professor, aber auch Galen und der Aschendorff-Verlag hätten ausschließlich aus Angst vor kirchlichen Repressionen gehandelt, denn eigentlich stünden sie mit dem *Sendschreiben* auf einer Linie. Als Beleg sollte ihm Galens Aufgeschlossenheit gegenüber ihrem Text dienen und die dieser Haltung vermeintlich zuwiderlaufende Bedingung zur Herausgeberschaft. Aus seiner Sicht zeigte sich eine für das Volk schadhafte Doppelmoral, die der Abhängigkeit gegenüber dem Papst geschuldet sei.⁹⁰² Es ist davon auszugehen, dass Brombacher in diesem Zusammenhang nutzenorientiert handelte (Homo Oeconomicus). Er schürte wahrscheinlich deshalb den Konflikt, um die alt-katholische Lehre gegenüber der römisch-katholischen als überlegen auszuweisen. Gleichzeitig wird es ihm aber auch um nachträgliche Genugtuung gegangen sein.

Brombacher wurde im Zuge des ersten Entlassungsverfahrens der französischen Militärregierung im Mai 1945 gekündigt und ein halbes Jahr darauf aus Baden-Baden ausgewiesen. Da er nicht in einem Beamtenverhältnis tätig gewesen war, musste er seine Familie mithilfe einer kleinen Berufsunfähigkeitsrente ernähren, was ihm nur mäßig gelang. Eine Zusatzversorgung wurde ihm 1953 zugeteilt.⁹⁰³

⁹⁰⁰ H. Wachter: Vom Sendschreiben zur ‚katholisch nationalkirchlichen Bewegung‘, in: *Der Romfreie Katholik*, 25. Jahrgang, Nr. 19, 2. Oktober 1936, in: NL Ritter, A 16/Blatt 143, AKZG.

⁹⁰¹ Emil Ritter: Zur Klarstellung betr. ‚Sendschreiben katholischer Deutscher‘, in: *Kölnische Volkszeitung*, 26. Oktober 1936, in: NL Ritter, A 16/Blatt 145, ebd.

⁹⁰² Kuno Brombacher: Romhörigkeit knebelt deutschen Geist. Kuno Brombacher antwortet Emil Ritter – über die Vorgeschichte des ‚Sendschreibens‘ und die kirchlichen ‚Zensoren‘, in: *Der romfreie Katholik*, 25. Jahrgang, Nr. 22, 16. November 1936, in: NL Ritter, A 8/Blatt 029, ebd.

⁹⁰³ Reimer: Stadt zwischen zwei Demokratien, S. 259.

Im Zuge des Entnazifizierungsverfahrens behauptete er bezüglich seiner Tätigkeit als Gauredner, zwar im Rahmen von Parteiveranstaltungen Vorträge gehalten, allerdings nie jenes Amt ausgeführt zu haben. Zwar habe man ihm diesen Posten angeboten, aber er habe abgelehnt, weshalb seine Rednertätigkeit für den Gau umgehend beendet gewesen sei. Die Haltung der Partei in Bezug auf den christlichen Glauben habe sich außerdem rasch in eine Richtung entwickelt, die er nicht habe mittragen können.⁹⁰⁴ Dass Brombacher seinen Einsatz für den Nationalsozialismus verharmloste, zeigt sich erstens an den zuvor angeführten Publikationen, die bis 1938 sein Bekenntnis zum Nationalsozialismus dokumentieren und zweitens an einem Lebenslauf von 1938, in dem er sich als Gauredner ausgewiesen hatte.⁹⁰⁵ In Bezug auf seine Tätigkeit als Landtagsabgeordneter für die NSDAP erklärte er, dass er das Amt nur von Frühjahr bis Herbst 1933 innehatte, aber gleichzeitig nie ausübte, weil der Landtag kurz nach seiner Ernennung aufgelöst worden sei. In einer Stellungnahme gegenüber dem Staatskommissariat für politische Säuberung am 25. Juni 1952, in der er die Behörde um den Entnazifizierungsbescheid ersuchte, erklärte er bezüglich seiner damaligen Entscheidung, Parteimitglied zu werden, in gutem Willen gehandelt zu haben. Er, der ehemalige Katholik, habe im Nationalsozialismus das „Bollwerk gegen den Bolschewismus“⁹⁰⁶ schlechthin gesehen, aber schnell nach der Machtergreifung erkannt, dass die Partei nicht gewillt war, ihre Versprechungen zum positiven Christentum einzuhalten. Seine Lügen fortspinnend versicherte er, zu keiner Zeit ein Amt ausgeübt zu haben, obwohl man ihm wiederholt einen Posten angeboten hätte.⁹⁰⁷

Am 17. September 1951 fand die Sitzung der Spruchkammer-Abteilung des Landes Baden statt, in der entschieden wurde, das politische Säuberungsverfahren gegen Brombacher einzustellen. In welche Kategorie er eingestuft wurde, geht nicht aus der Entnazifizierungsakte hervor.⁹⁰⁸ Die Begründung folgte Brombachers Behauptung, dass er sich schnell nach der Machtergreifung von der NS-Ideologie distanziert habe und, in Treue zu seiner Haltung, in Kauf genommen habe, nicht verbeamtet zu werden.⁹⁰⁹

⁹⁰⁴ Fragebogen der französischen Militärbesatzung, 8. November 1945, in: Entnazifizierungsakte Kuno Brombacher, D 180-2-132209, BARCH.

⁹⁰⁵ Brombacher, Lebenslauf zur Beantragung der Aufnahme in die Reichschrifttumskammer, in: 9361-V-15252, ebd.

⁹⁰⁶ Brombacher an Staatskommissariat für politische Säuberung, 25. Juni 1952, in: Entnazifizierungsakte Kuno Brombacher, D 180-2-132209, ebd.

⁹⁰⁷ Ebd.

⁹⁰⁸ Zwar ist ein Formblatt zur Einstufung des Untersuchten Brombacher in der Akte vorhanden, allerdings ist seine Einstufung nicht lesbar. Möglicherweise ist sie auch gar nicht notiert worden.

⁹⁰⁹ Niederschrift über die nichtöffentliche Sitzung der Spruchkammer-Abteilung des Landes Baden vom 17. September 1951, in: Entnazifizierungsakte Kuno Brombacher, D 180-2-132209, D 180-2-132209, BARCH.

Brombacher zog sich danach aus der Öffentlichkeit zurück.⁹¹⁰ Inwiefern er seinen Einsatz überdachte, kann nicht nachvollzogen werden. Nach Becht konvertierte Brombacher wieder zum Protestantismus, er belegt seine Angabe allerdings nicht. Am 14. November 1968 starb Brombacher im badischen Bühl.⁹¹¹

⁹¹⁰ Becht: ‚Führer befehl...‘, S. 87.

⁹¹¹ Ebd., S. 88.

4) Johannes Nattermann

4.1) Quellen

Die bislang umfangreichste Auskunft über Johannes Nattermann findet sich in der Monographie Heinz-Albert Raems zum ‚Katholischen Gesellenverein‘ (KGV) aus dem Jahr 1982.⁹¹² Wenngleich es Raem nicht um eine Biographie Nattermanns ging, sondern vielmehr um die Aufarbeitung der Geschichte des Gesellenvereins im Nationalsozialismus, so erschloss und verarbeitete er dennoch zahlreiche einschlägige Quellen zu und von Nattermann, der über 14 Jahre einer der Protagonisten des KGVs gewesen ist. Im Zuge der eigenen Recherchen musste die Autorin darüber hinaus feststellen, dass Raem auf Quellen zurückgreifen konnte, die ihr aus zum Teil nicht nachvollziehbaren Gründen unzugänglich waren.⁹¹³ Nattermanns Haltung zum Nationalsozialismus wird außerdem von Franz Lüttgen in seinem Aufsatz zur Zeitschrift *Deutsches Volk*, in dem er das Blatt eingehend analysiert, erhellt.⁹¹⁴ Zur rollen- und akteutheoretischen Analyse wurde darüber hinaus auf ein Korpus ungedruckter Quellen aus verschiedenen Archiven⁹¹⁵ einerseits und Monographien, Broschüren, Reden und Artikel Nattermanns⁹¹⁶ andererseits zurückgegriffen. Als besonders aufschlussreich für die Untersuchung der Nattermannschen Rollengestaltung als Priester wie auch seines Selbstbilds sind seine Dissertation zu Adolf Kolping⁹¹⁷ aus dem Jahr 1925⁹¹⁸ und seine programmatischen kirchenpolitischen Stellungnahmen⁹¹⁹ zu bewerten. Das Rollenhandeln Nattermanns während der Entstehung des

⁹¹² Raem: Katholischer Gesellenverein.

⁹¹³ siehe: Kapitel 4.6.2) Unabhängiger Kurs im Rahmen der NS-Gleichschaltungspolitik.

⁹¹⁴ Lüttgen: Sozial engagierte Katholiken.

⁹¹⁵ Nachweis der Abstammung für den Antragsteller Johannes Nattermann, R 9361-V_29876, BARCH; Gestapoakten zu Johannes Nattermann, in: LAV NRW R; Personalakte Johannes Nattermann, in: Personalia Kleruskartei, AEK; Akten aus dem Nachlass Johannes Nattermann in: LAV NRW R, dem Nachlass Emil Ritter, in: AKZG und Akten aus dem Nachlass Kleine, in: JAM.

⁹¹⁶ Nattermann: Adolf Kolping. Der Gesellenverein und seine Aufgabe; Nattermann: Adolf Kolping als Sozialpädagoge; Nattermann: Gesellenverein und Demokratie; Nattermann: Der Gesellenverein im Schritt der Zeit; Nattermann: Der Kolpingssohn; Nattermann: Gott und Volk; Nattermann: Mitten in der Bewegung der Zeit.

⁹¹⁷ Adolf Kolping wurde am 8. Dezember 1813 als jüngster Sohn des Schäfers und Bauers Peter Kolping in Kerpen geboren. Nach dem Besuch der Volksschule machte er eine Ausbildung als Schuhmacher und übte ab 1829 sein Handwerk als Geselle aus. Auf seiner Walz erlebte er das soziale Leid der Arbeiter:innenschaft. Unzufrieden mit seinem Beruf, entschloss er sich, nach Selbststudium und Besuch eines Gymnasiums, die Priesterlaufbahn einzuschlagen. Im Jahr 1841 absolvierte er das Abitur und studierte anschließend Theologie in München, Bonn und Köln. Nachdem er am 13. April 1845 zum Priester geweiht wurde, arbeitete er im Anschluss als Kaplan in St. Laurentius in Elberfeld. Erneut wurde er mit der Armut der dortigen Arbeiter:innen, die maßgeblich im Textilgewerbe tätig waren, konfrontiert. Um Abhilfe zu schaffen, engagierte er sich in einem Gesellenverein, der von dem Lehrer, Johann Gregor Breuer, gegründet worden war. Ab 1847 wurde Kolping zum Präses des Vereins ernannt. In den Folgejahren investierte Kolping seine materiellen wie auch seine physischen Ressourcen, um das Projekt ‚Gesellenverein‘ innerhalb Deutschlands wie auch international zum Erfolg zu bringen. Kernstück seiner Arbeit waren seine sozialpädagogischen Reformkonzepte. Der Priester wurde zudem 1849 zum Domvikar (Köln) ernannt und 1862 zum Päpstlichen Geheimkämmerer. Theologisch bekannte er sich zu einer konservativ-ultramontanen Haltung. Am 4. Dezember 1865 starb er in Köln. (Kettern: Kolping, Adolf)

⁹¹⁸ Nattermann: Adolf Kolping. Der Gesellenverein und seine Aufgabe; Nattermann: Adolf Kolping als Sozialpädagoge.

⁹¹⁹ z.B. Nattermann: Gesellenverein und Demokratie; Nattermann: Der Gesellenverein im Schritt der Zeit; Nattermann: Gott und Volk.

Sendschreibens wird anhand der Briefkorrespondenz zwischen Ritter und Kleine analysiert; Seine Briefe an Ritter sind weder im Nachlass Kleine, noch im Nachlass Ritter oder in dem Nattermanns auffindbar.

4.2) Nattermann als Reformers des ‚Katholischen Gesellenvereins‘

Johannes Curt Christian Nattermann wurde am 13. Dezember 1889 in Essen als Sohn von Bernardine Nattermann, geborene Paus, und dem Schneider Johannes Nattermann geboren.⁹²⁰

Nach dem Besuch von Volksschule und Gymnasium in Essen studierte er ein Semester Philosophie in Freiburg und sechs Semester Theologie in Bonn. Im Jahr 1912 wurde er zum Priester geweiht, verrichtete seinen Dienst zunächst in St. Marien in Wuppertal-Elberfeld und ab 1916 in St. Peter in Köln-Ehrenfeld.⁹²¹ Ob er im Ersten Weltkrieg diente, ist nicht bekannt. Nattermann verabschiedete sich rasch vom klassischen Priesteralltag, als er nach mehreren Jahren Mitgliedschaft und Engagement am 15. August 1920 zum Generalsekretär des ‚Katholischen Gesellenvereins‘ ernannt wurde. Das Erzbistum Köln beurlaubte ihn für dieses Amt von seinen pastoralen Pflichten.⁹²² Parallel zu seiner Tätigkeit als Generalsekretär des KGVs nahm Nattermann ab 1924 das Studium der Sozialpädagogik an der Universität Köln auf und promovierte ein Jahr später mit der Dissertation zu Adolf Kolping als Sozialpädagoge,⁹²³ in der er den Gesellenvater als Ideal eines Gesellen, Priesters und einer Führungsfigur zeichnete.

Zusammen mit Theodor Hürth⁹²⁴, dem Generalpräses, leitete Nattermann bis 1934 die Geschicke des KGVs. Der ‚Katholische Gesellenverein‘ mit seinen internationalen Dependancen musste nach dem Ersten Weltkrieg neu strukturiert werden. Ein Viertel der Mitglieder war im Krieg gefallen, zudem musste sich der Verein zur neuen Regierungsform positionieren. Als Generalsekretär wurde der 31-jährige Nattermann ab 1920 zum Protagonisten für die Reform. Raem weist ihn als den eigentlichen Kopf der Verbandsleitung aus: Während der fromme Präses Hürth eher repräsentative Aufgaben nach innen und außen übernommen habe, habe Nattermann die Geschicke der Organisation bestimmt und den KGV zu einer der zentralen Größen im katholischen Milieu werden lassen.⁹²⁵ So arbeitete Nattermann zusammen mit Theodor

⁹²⁰ Nachweis der Abstammung für den Antragsteller Johannes Nattermann, in: 9361-V_29876, BARCH.

⁹²¹ Personalakte Johannes Nattermanns, in: Personalia Kleruskartei, AEK.

⁹²² Raem: Katholischer Gesellenverein, siehe auch: Auskunft Josef van Elten (AEK) an Nguyen, 4. August 2020.

⁹²³ Nattermann: Adolf Kolping als Sozialpädagoge.

⁹²⁴ Theodor Hürth (1877 bis 1944) war von 1900 bis 1902 als Kaplan in St. Andreas in Köln tätig und übernahm ab 1902 für zwei Jahre das Amt des Präses eines Kölner Gesellenhauses in der Innenstadt. Von 1914 bis 1916 war er als Seelsorger im Kriegsdienst, danach als Priester in der katholischen Gemeinde in Aldenhofen tätig. Ab 1924 übernahm er den Posten des Generalpräses des ‚Katholischen Gesellenvereins‘ bzw. der ‚Deutschen Kolpingsfamilie‘, den er bis 1944 innehatte. (Raem: Katholischer Gesellenverein, S. 4)

⁹²⁵ Ebd., S. 16f.

Brauer⁹²⁶ ein Programm zur zukünftigen Gestaltung des Vereins aus, das die Leitung des KGVs der ersten Generalversammlung nach dem Krieg (1921) vorlegte. Es wurde ohne Abstriche angenommen. Zentrales Element in diesem Programm war der berufsständische Aufbau der deutschen Gesellschaft. Nach Franz Lüttgen war es Brauer, der dieses Konzept zum Gegenstand seiner Forschungen gemacht hatte und für dessen Umsetzung umtriebiger eintrat. Auch Nattermann arbeitete es in seine Gesellschaftsvisionen ein.⁹²⁷ Die Strukturierung der Gesellschaft nach Ständen war im Katholizismus ein bekanntes Motiv, das auf das scholastische Ordodenden zurück ging. Nach dem berufsständischen Prinzip sollten Wirtschaft und Gesellschaft entlang von Berufssparten gegliedert werden. Arbeitgeber:innen und Arbeitnehmer:innen würden außerdem anteilig ihre Güter und Dienstleistungen einerseits für das eigene und andererseits das gesamtgesellschaftliche Wohl einbringen bzw. erwirtschaften. Ziel sollte es sein, dem durch die Industrielle Revolution hervorgerufenen sozialen Elend der Arbeiter:innenschaft entgegen zu wirken. In der Enzyklika *Quadragesimo Anno* (1931) von Pius XI. wurde diese Form der Gesellschaftsstruktur empfohlen und gegenüber Alternativen aus dem Liberalismus und dem Sozialismus abgegrenzt.⁹²⁸

In den 1920ern forcierte Nattermann außerdem die Berücksichtigung der Laienmitglieder des Vereins und deren Forderung nach mehr Verantwortungsübernahme. Er setzte durch, dass das Wahlrecht der aktiven Mitglieder ausgeweitet wurde. Die Option zur Mitgestaltung wurde von den Gesellen honoriert und sorgte für wachsende Popularität des KGVs.⁹²⁹ Ferner lag die Überarbeitung des Generalstatuts in Nattermanns Händen, der 1925 die bereits praktisch etablierte Mehrbeteiligung der Laien in den Richtlinien festschrieb sowie dem demokratischen Prinzip

⁹²⁶ Theodor Brauer wurde am 16. Januar 1880 in Kleve als Sohn eines Schuhmachermeisters geboren. Als er drei Jahre alt war, verstarb sein Vater. Zwar reichten die finanziellen Mittel der Familie, ihn auf ein Gymnasium in Belgien zu schicken, ein Jahr vor dem Abitur musste er allerdings die Schule abbrechen und als Kaufmann in Kleve zum Brotwerb der Familie beitragen. In diesem Kontext kam er mit den Nöten der Arbeiterschaft in Berührung. 1907 erhielt er eine Anstellung als Assistent bei August Pieper, dem Leiter des ‚Volksvereins für das katholische Deutschland‘. Dort machte er Bekanntschaft mit Protagonisten der katholischen Sozialpolitik und der christlichen Gewerkschaften. Ab 1908 wurde er zum Vorsitzenden der Zentrale der Christlichen Gewerkschaften ernannt und war als Schriftleiter für die Zeitschriften *Zentralblatt des Gesamtverbandes christlicher Gewerkschaften Deutschlands* (ab 1912) und *Deutsche Arbeit* (ab 1917) verantwortlich. Brauer absolvierte schließlich im Jahr 1918 das Abitur, studierte Wirtschaftswissenschaften an der Universität Bonn und promovierte im Jahr 1920. Ab diesem Zeitpunkt arbeitete er an einem umfassenden Oeuvre zur christlichen und katholischen Soziallehre wie auch zur Nationalökonomie. Obwohl Brauers Habilitation noch nicht abgeschlossen war, wurde er im Jahr 1923 an die Technische Hochschule in Karlsruhe berufen. 1928 gab er seinen Posten auf und zog nach Köln, um am ‚Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften‘ zu lehren; 1933 übernahm er die Leitung der Christlichen Gewerkschaften in Bildungsangelegenheiten in Königswinter. Gegenüber der nationalsozialistischen Führung zeigte er sich zu Beginn loyal. Allerdings verlor er nach der Gleichschaltung der Gewerkschaften in die ‚Deutsche Arbeitsfront‘ seinen Posten; auch seine Anstellung im Kölner Forschungsinstitut gab er auf. Weil er aufgrund fehlenden Broterwerbs finanziell in Not war, emigrierte er 1937 in die USA, wo ihm eine Professur in St. Paul angeboten wurde. Am 19. März 1942 verschied Brauer. (Rauscher: Theodor Brauer.)

⁹²⁷ Lüttgen: Sozial engagierte Katholiken, S. 213f.

⁹²⁸ Rauscher: Berufsständische Ordnung, Sp. 300f.

⁹²⁹ Raem: Katholischer Gesellenverein, S. 16f.

der überstaatlichen Zusammenarbeit des Gesellenvereins Rechnung trug, wenn er die Wahl der Vereinsleitung einem internationalen Ausschuss in die Hände gab.⁹³⁰

Für die Außenwirkung des Vereins Sorge tragend qualifizierte Nattermann den KGV 1924 als wichtige Säule des jungen demokratischen Staates und legitimierte den Bestand sowie die spezifische Arbeit des Vereins, indem er ihn als notwendige Basis demokratischen Handelns für die Verbandsmitglieder charakterisierte:

„Wenn heute der Gesellenverein noch berufen ist, wie kein zweiter Verein an dem Aufbau unseres Volkes mitzuarbeiten, so kann er das in wirksamer Weise nur dann, wenn er auf seine idealen Fundamente, vor allem auf den Geist seiner Werdezeit zurückgeht.“⁹³¹

Um seine Adressaten, die Gesellen des KGVs, ideologisch zu schulen, brach er in seinem Heft *Gesellenverein und Demokratie* von 1927 das Grundverständnis von Demokratie in konkrete, leicht verständliche Gedanken herunter. In seiner Broschüre stellte der Autor Fortschrittsdenken und die Orientierung am Zeitgeist als notwendige Faktoren der Verbandsgestaltung heraus. Der moderne Mensch fühle sich von den demokratischen Ideen angezogen. So komme dem Gesellenverein die Herausforderung zu, seine Mitglieder zu mündigen Staatsbürgern zu formen.⁹³² Er unterschied verschiedene Formen der Demokratie: Zunächst führte er die geistige Demokratie an, die sich im Bewusstsein der demokratischen Bürgern über ihren Wert als Menschen ausdrücke und im christlichen Glauben an die Geschöpflichkeit fundiert sei.⁹³³ Die soziale Demokratie zeige sich für die Gesellen in der Anerkennung jedes fleißigen Arbeiters als gleichwertiges Mitglied der Gesellschaft und in dem Zugang zur Bildung für alle Staatsbürger.⁹³⁴ Wirtschaftliche Demokratie zeichne sich durch Bezahlung und Zuweisung von Arbeitszeiten entlang beruflicher Qualifikation, nicht entlang des gesellschaftlichen Status aus.⁹³⁵ In Bezug auf die politische Demokratie stellte der Autor heraus, dass sich der KGV zur demokratischen Republik in Deutschland bekenne und es als seine Aufgabe betrachte, den demokratischen Staat mitzugestalten. Die Legitimation zog er aus dem katholischen Verständnis, dass jede staatliche Gewalt letztlich auf den göttlichen Willen zurückzuführen sei.⁹³⁶ Darüber hinaus forderte er die Gesellen auf, sich für das „Gemeinwohl“⁹³⁷ in Parteien zu engagieren, wobei er den Verein explizit als unpolitisch qualifizierte. Nehme man sein Mitgestaltungsrecht nämlich nicht wahr, so Nattermann, leide die Gesellschaft Schaden und man rufe schließlich nach einem

⁹³⁰ Ebd., S. 18f.

⁹³¹ Nattermann: Adolf Kolping. Der Gesellenverein und seine Aufgabe, S. 5.

⁹³² Nattermann: Gesellenverein und Demokratie, S. 5-7.

⁹³³ Ebd., S. 8f.

⁹³⁴ Ebd., S. 16f.

⁹³⁵ Ebd., S. 18f.

⁹³⁶ Ebd., S. 21f.

⁹³⁷ Ebd., S. 28.

Diktator.⁹³⁸ In seiner Abhandlung betonte der Autor das kollektive Moment des demokratischen Handelns und unterschied es von einer liberalistischen Auffassung von Demokratie.⁹³⁹

Den Einfluss der Demokratie auf die Katholische Kirche bewertete der Autor als positiv. Zwar sei sie keine demokratische Instanz und aufgrund ihres göttlichen Ursprungs nicht in eine solche umwandelbar. Gleichzeitig profitiere sie von mündigen Mitgliedern, weil diese sich ihrer Autonomie gegenüber dem Staat bewusst seien. Schließlich mahne ein demokratischer Geist innerhalb der Gesellschaft die Kirche, sich von „undemokratische[n] Zustände[n], die nichts mit dem Wesen der Kirche zu tun“⁹⁴⁰ haben, zu befreien. Für Nattermann gehörte dazu etwa, die Verbindung von Amt und Adel abzuschaffen.⁹⁴¹

Als Aufgabe des KGVs formulierte der Autor, unter den Gesellen eine Haltung auszubilden, die Demokratie aus Überzeugung heraus lebe, nicht aus Opportunismus. Wenn alle Mitglieder des ‚Katholischen Gesellenvereins‘ diese echt demokratische Einstellung trügen, ergebe sich ein internationales Netz der Demokratie, das er als „Weltbürgersinn“⁹⁴² bezeichnete.

Das Ziel der Bildungsarbeit des Verbandes sollte sein, die Gesellen zu Führungsfiguren innerhalb der Gesellschaft auszubilden, um schließlich eine gelingende Demokratie zu ermöglichen. Der „Volksführer“⁹⁴³ Adolf Kolping bilde das Ideal, an dem sich die Gesellen orientieren sollten. Seine Vita zeige, dass er stets an seinem beruflichen Wachstum gearbeitet habe. Seine persönliche Entwicklung habe sich aber durch seine Rückbindung an sein Volk und durch die Zuwendung gegenüber den Armen und Schwachen ausgebildet.⁹⁴⁴ Wie Kolping solle der Geselle nach beruflicher Qualifikation streben und gleichzeitig seine erworbenen Kompetenzen seinen Mitmenschen, aus denen er letztlich seine Kraft zur Weiterentwicklung ziehe, wieder zurückgeben.⁹⁴⁵

4.3) Adolf Kolping als Leitbild des Rollenhandelns

Dem Gesellenvater hatte Nattermann zwei Jahre vor *Gesellenverein und Demokratie* eine ganze Studie gewidmet: In seiner Dissertation *Adolf Kolping als Sozialpädagoge* von 1925 wies er die Soziale Frage als Gegenstand der Pädagogik aus. Die vergangenen Jahre hätten augenscheinlich gemacht, dass der Sozialismus den sozialen Problemen, die aus der Industrialisierung und dem Kapitalismus herrührten, nicht gewachsen sei. Die sozialistischen Forderungen nach

⁹³⁸ Ebd.

⁹³⁹ Ebd., S. 12f.; siehe auch: Franz Lüttgen: Sozial engagierte Katholiken, S. 216.

⁹⁴⁰ Nattermann: Gesellenverein und Demokratie, S. 31.

⁹⁴¹ Ebd.

⁹⁴² Ebd., S. 35.

⁹⁴³ Ebd., S. 36.

⁹⁴⁴ Ebd., S. 37.

⁹⁴⁵ Ebd.

Gesetzesänderungen trafen nicht den Kern des Problems, vielmehr müsse der menschliche Geist vom kapitalistischen Denken befreit werden. Dies gelinge über eine Pädagogik, die als Korrektiv zur vermeintlichen Verhaftung der Gesellschaft im Kapitalistisch-Materialistischen wirke. Eine solche Form der Erziehung und Bildung benannte Nattermann als „weltüberlegen[e] priesterlich[e]“. Sie beweise, „daß der Gewinn der Welt den Schaden an der Seele nicht aufwiegt.“⁹⁴⁶ Für den Autor verkörperte Adolf Kolping den priesterlichen Pädagogen schlechthin und die „Verbindung von Priester und Geselle“⁹⁴⁷. An seinem Ideal gelte es, Beispiel zu nehmen.⁹⁴⁸ Ferner erklärte Nattermann, dass er mit seiner Dissertation zu Kolpings pädagogischen Überzeugungen sowie seinem Erziehungsstil einen Beitrag dazu liefern wolle, das Problem der Sozialen Frage zu lösen.⁹⁴⁹

Der Autor betonte, dass Kolping sich nicht an einem wissenschaftlich fundierten pädagogischen Konzept orientiert, sich sogar explizit gegen den Rückgriff auf Regelwerke der Erziehung und Bildung gewehrt habe. Vielmehr stellten geduldiges Beobachten seiner Schützlinge und das Nachdenken über erlebte Begegnungen wie auch über sein eigenes Handeln in zwischenmenschlichen Kontexten die Quellen seiner Pädagogik dar. Vor allem aber habe Kolping als „gottbegnadeter Erzieher“⁹⁵⁰ intuitiv gehandelt. „Intuition“, das „Schauen in die Welt“⁹⁵¹ und eine aus einer Gottesbeziehung herrührende Befähigung wurden vom Autor also als zentrale priesterlich-pädagogische Qualitäten herausgestrichen, wohingegen der intellektuelle und damit prinzipiell für jeden erlernbare Zugang zu Fragen der Erziehung und Bildung abgewertet wurde. Dadurch machte Nattermann jene priesterliche Form zu einer exklusiven Angelegenheit.

Kolping sei mit dem Geist der Aufklärung aufgewachsen, so Nattermann weiter, sodass er bereits früh erkannt habe, dass Bildung eine wichtige Säule des menschlichen Lebens sei. Geprägt habe ihn aber die Romantik, von der sein soziales Umfeld während seiner Münchener Studienjahre beeinflusst gewesen sei. In Folge des Studiums bei Joseph von Görres⁹⁵² und Franz

⁹⁴⁶ Nattermann: Adolf Kolping als Sozialpädagoge, S. 2.

⁹⁴⁷ Ebd.

⁹⁴⁸ Ebd., S. 2f.

⁹⁴⁹ Ebd., S. 5.

⁹⁵⁰ Ebd., S. 7.

⁹⁵¹ Ebd.

⁹⁵² Joseph von Görres wurde 1776 in Koblenz geboren. Im Jahr 1793 absolvierte er das Abitur und eignete sich im Selbststudium Inhalte aus der Medizin, den Naturwissenschaften und der Geschichte an. Görres, der bereits als Kind mit den Gedanken der Aufklärung in Berührung gekommen war, engagierte sich zunächst für die Verbreitung aufklärerischer Konzepte, wandte sich allerdings enttäuscht von der die Französische Revolution begleitenden Gewalt ab. In seiner Publizistik widmete er sich sodann einer Loslösung der rheinischen Gebiete von Frankreich (1814-1816). Görres, der in Konsequenz seiner anti-napoleonischen Polemik ins Exil fliehen musste, näherte sich der Katholischen Kirche (ab 1824), insbesondere dem Kreis um die Zeitschrift ‚Der Katholik‘ an. Im Jahr 1827 wurde er als Professor für Allgemeine und Literaturgeschichte an die Universität München berufen, wo er sein Hauptwerk, ‚Die christliche Mystik‘ (zwischen 1826 und 1842) verfasste. Zudem war er Protagonist eines Kreises,

Baader⁹⁵³ sei er zu der Erkenntnis gekommen, dass sich christliches Handeln nicht durch den Rückzug aus der Welt, sondern das Wirken unter den Menschen auszeichne.⁹⁵⁴ Nattermann entwarf also ein Bild von Kolping als heranwachsenden Priester, der in seinem Handeln das Gefühl über die Vernunft stellte und sich infolge seiner Ausbildung „zur Tat aufgerufen“⁹⁵⁵ sah. Nattermann betonte darauf aufbauend, dass Kolpings akademische Ausbildung nicht darüber hinwegtäuschen dürfe, dass die eigentliche Basis seiner Pädagogik das Leben selbst gewesen sei. Er, der nie die Verbindung zu seiner Herkunft verloren habe, habe durch seine eigene Erfahrung aus seiner Zeit als Schuhmacher sowie durch den Kontakt mit Kölner Gesellen die Not und Bedürfnisse der Arbeiter erkannt und zum Ausgangspunkt seines Handelns gemacht. Der Autor wies Kolping damit als Priester aus, der fernab von allem Intellektuellen, aus seinen eigenen Erlebnissen heraus, mit dem Blick der Erfahrung auf das schaute, was unter seinen Mitmenschen Leid verursachte: „Nicht eine abstrakte Wissenschaft, sondern die Urphänomene des Lebens sind Kolpings Lehrmeister gewesen.“⁹⁵⁶

Schließlich zeichnete Nattermann Kolpings Erziehungsarbeit als eine wirklich ‚katholische‘ aus. Kolping habe den Glauben an die Schöpfung und die Rechtfertigung des Menschen durch Christus zum Zentrum gemacht, indem er als Ziel von Bildung und Erziehung die Rückführung des fehlbaren, aber von Gott angenommenen Menschen zu seiner eigentlichen, schöpfungsgemäßen ‚Menschennatur‘⁹⁵⁷ formuliert und Gott zum Orientierungspunkt aller Erziehung gemacht habe.⁹⁵⁸

Aus diesen Ausarbeitungen lässt sich schließen, dass Adolf Kolping für Nattermann als Orientierungs- und Legitimationsfigur für sein eigenes Handeln als Priester und als Generalsekretär des KGVs diene. Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass Nattermann nicht zwischen seiner Rolle als Priester und als Generalsekretär unterschied, sondern, dass sein Handeln als Generalsekretär Teil seiner Priesterrolle und sein Handeln als Priester Teil seiner Rolle als Führungsfigur des KGVs war. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass Leitungsämter im ‚Katholischen

zu dem Ignaz Döllinger, Wilhelm Emanuel von Ketteler, Franz von Baader und Adolf Kolping gehörten. Am 29. Januar 1848 verstarb Görres in München. (Ursula Olschewski: Görres, Joseph von)

⁹⁵³ Franz von Baader wurde am 23. März 1765 in München geboren. Sein Vater war Medizinalrat. Zwischen 1781 und 1784 studierte er in Ingolstadt und Wien Medizin und praktizierte in seiner Geburtsstadt zwei Jahre lang als Arzt. Nach einer Ausbildung als Bergmann ab 1788 arbeitete er zwischen 1792 und 1796 im Bergbau in Schottland und England. Baader in München zum Münz- und Bergrat (1797), zum Oberbergmeister (1800) und Oberstbergrat (1807) ernannt, wurde in den Adelsstand erhoben und in die Bayerische Akademie der Wissenschaften aufgenommen. Ab 1926 lehrte er in München als Honorarprofessor Philosophie. (Bautz: Baader, Franz von)

⁹⁵⁴ Nattermann: Adolf Kolping als Sozialpädagoge, S. 8-11.

⁹⁵⁵ Ebd., S. 12.

⁹⁵⁶ Ebd., S. 15.

⁹⁵⁷ Ebd., S. 23.

⁹⁵⁸ Ebd., S. 23-26.

Gesellenverein‘ Klerikern vorbehalten waren.⁹⁵⁹ Darüber hinaus beschrieb er das als Ideal ausgewiesene Wirken Kolpings als ein priesterliches und wirklich ‚katholisches‘ und verstand Kolping als Persönlichkeit, in der sich Geselle und Priester vereinten.

Nattermanns Identifikation mit Kolping zeigt sich zunächst in der Würdigung des sozialen Aufstiegs des Gesellenvaters sowie der Verbundenheit mit seiner Herkunft aus dem Arbeitermilieu. Nattermann selbst war seit seiner Geburt im Ruhrgebiet verwurzelt und entstammte einer Arbeiterfamilie. Darüber hinaus lässt sich Nattermanns Orientierung am Gesellenvater daran ablesen, dass auch er Konzepte ausarbeitete und umsetzte, die das Leid der Arbeiter verringern sollten. Das Kolpingsche Prinzip, sich selbst weiterzuentwickeln und die erworbenen Kompetenzen für die Mitmenschen der eigenen sozialen Herkunft fruchtbar zu machen, setzte Nattermann zum Beispiel um, wenn er die zentralen Gedanken christlicher Anthropologie und der Demokratie für die Arbeiterschaft zu nachvollziehbaren, kurzen Leitgedanken elementarisierte. Seine Überzeugung, mit dem Zeitgeist mitgehen zu müssen⁹⁶⁰ und die Fähigkeit, seine Reformpläne für den KGV effektiv umzusetzen, weisen ihn darüber hinaus als einen ‚Macher‘ aus. Nattermann stilisierte Kolping ebenso als ‚Mann der Tat‘. Zwar bezeichnete Nattermann sich nicht explizit als Führungsfigur, tatsächlich wird er sich aber als eine solche verstanden haben. Als Generalsekretär eines internationalen Verbandes hatte er de facto eine bedeutende Führungsposition inne. Dass er sich seiner Position bewusst war, zeigt sich nicht zuletzt im Werk *Gesellenverein und Demokratie*, in dem er Richtlinien für das Handeln der Gesellen als mündige Staatsbürger formulierte. Er erwartete schon von Gesellen, zu Leitfiguren innerhalb der Gesellschaft zu werden, weshalb es unverständlich wäre, wenn er sich selbst nicht als eine solche betrachtete. Inwiefern sich Nattermann selbst als einen exzeptionellen ‚Volksführer‘ wie Kolping, also als intuitiv handelnd oder als von Gott begnadet verstand, ist nicht explizit aus den vorliegenden Quellen herauszulesen. Allerdings wird auch ihm nicht entgangen sein, dass er mit 31 Jahren bereits eine Ausnahmekarriere gemacht hatte. Außerdem darf Nattermanns Idealisierung des Gesellenvaters auch als Stilisierung seines eigenen Handelns als Priester und Generalsekretär gelesen werden. Immerhin war Nattermann mit Abschluss seiner Promotion und dem Abfassen jener skizzierten Dissertation über Kolping bereits fünf Jahre lang im Gesellenverein erfolgreich in seiner Leitungsposition aktiv gewesen.

Nattermanns Rolle als Priester in den 1920er Jahren lässt sich abschließend als ein Handeln beschreiben, das fundamental mit Führung verknüpft war. Diese Art der Führung wird am Beispiel Adolf Kolpings als ‚priesterlich-pädagogisch‘ gekennzeichnet sowie als Ideal

⁹⁵⁹ Raem: Katholischer Gesellenverein, S. 13-16.

⁹⁶⁰ siehe dazu auch: Lüttgen: Sozial engagierte Katholiken, S. 215.

priesterlichen Handelns, als wirksames Instrument gegen soziale Not und Korrektiv gegenüber gesellschaftlichen Missständen ausgewiesen. Inwiefern Nattermanns Rollenhandeln als Role taking oder als Role making zu verstehen ist, ist nicht leicht zu entscheiden. Einerseits war er von seinem Bischof für seine Tätigkeit als Generalsekretär des KGVs freigestellt, und er war als Teil des Leitungsgremiums des Gesellenvereins eine anerkannte Gestalt innerhalb des Vereins wie auch des katholischen Sozialmilieus. Darüber hinaus wird er sein Engagement für den KVG in einer Linie mit Pius' XI. Empfehlungen für einen berufsständischen Aufbau der Gesellschaft gesehen haben. Andererseits verknüpfte er sein Handeln als Priester mit einer eigentlich davon separierten Rolle, nämlich der des Generalsekretärs, in deren Rahmen er eine starke Führungsposition einnahm. Diese Syntheseleistung wurde dadurch begünstigt, dass nur Priester das Amt ausführen durften. Dennoch weist die inhaltliche Verschmelzung beider Rollen und die gleichzeitige Bezugnahme auf Kolping durchaus auf eine kreative Ausgestaltung seiner Priesterrolle (Role making) hin. Dass sein Rollenhandeln auch durch zweckrationale Motive flankiert wurde (Homo Oeconomicus), zeigt sich erstens daran, dass er sein Agieren als Generalsekretär des KGVs mit dem des Gesellenvaters parallelisierte. Das Bild, das Nattermann nämlich von Kolping zeichnete, stammte von ihm selbst, sodass das Idealbild des Gesellenvaters nicht nur als Orientierungsfaktor der Nattermannschen Priesterrolle verstanden werden kann, sondern auch als Mittel zur Legitimierung seines Handelns. Zweitens lassen seine Bemühungen, den KGV als fortschrittliche, demokratische Organisation öffentlichkeitswirksam darzustellen, vermuten, dass ihm nicht nur daran gelegen war, die junge Demokratie zu stützen, sondern auch den Gesellenverein gegenüber anderen Gruppierungen konkurrenzfähig zu machen. Diese Vermutung wird sich mit Blick auf seine Auseinandersetzung mit dem wachsenden Erfolg des Nationalsozialismus erhärten.

Aus seinem Rollenentwurf lässt sich gleichzeitig ein spezifisches Selbstbild herauslesen. In evaluativer Hinsicht wird Nattermann sich als gesellschaftliche Führungsfigur betrachtet haben, die im Rahmen des Gesellenvereins und auf Basis des christlichen Glaubens die Gestaltung der deutschen Gesellschaft mitbestimmt. Entlang seines normativen Selbstbildes wird er sich in der Verantwortung gesehen haben, gesellschaftlichen Missständen, insbesondere in Bezug auf die Arbeiterschaft, zu begegnen. Die Voraussetzung für sein Handeln als priesterlich-pädagogische Führungsperson war für Nattermann eine nicht erwerbbar, sondern vielmehr exzeptionelle und von Gott geschenkte Begabung (kognitives Selbstbild).

4.4) Überbietung des Nationalsozialismus durch den Gesellenverein

Vor 1930 äußerte sich die Verbandsleitung des ‚Katholischen Gesellenvereins‘ nur sporadisch zum Nationalsozialismus. Wenn, dann wurde er im gleichen Atemzug mit dem Sozialismus erwähnt, als gleich radikal eingestuft und in Folge dieser Einschätzung abgelehnt.⁹⁶¹ Lüttgen zeigt, dass Nattermann allerdings sowohl im Sozialismus als auch im Nationalismus Elemente identifizierte, die er als aner kennenswert betrachtete. Er war ferner davon überzeugt, dass der Einfluss dieser Bewegungen in der Gesellschaft nur dann reduziert werden könne, wenn jene vermeintlich guten Elemente zum Teil der eigenen Strategie gemacht und sie christlich ausgestaltet würden. Diesem Credo folgend publizierte der Generalsekretär am 1. Mai 1930 im *Kolpingblatt* einen Artikel, in dem er den KGV als Verein qualifizierte, der genauso sehr für soziales Recht kämpfe wie der Sozialismus. Der Gesellenverein ziehe darüber hinaus mit dem Nationalismus gleich, wenn es um die Mitwirkung am Wohl der Nation gehe. Schließlich über treffe der KGV sowohl Sozialismus als auch Nationalsozialismus aufgrund seiner Ausrichtung am Katholizismus.⁹⁶²

Nachdem etliche Gesellen am 17. November 1929 in Köln von NS-Parteimitgliedern überfallen worden waren, äußerte sich Nattermann am 1. Januar 1930 zu dem Vorfall. Er erklärte, dass der Nationalsozialismus mit jener Aktion in Köln unter Beweis gestellt habe, dass sich die nationalsozialistische Mentalität mitsamt ihrer stumpfsinnigen Aggression, ihrer antisemitischen Ideologie und dem Willen, eine Diktatur aufzubauen, in keiner Weise mit dem Selbstverständnis des Gesellenvereins decke. Außerdem informierte er darüber, dass sich ein Geselle von selbst aus dem KGV ausschliesse, wenn er Mitglied der NSDAP werde. Das Verbot der Doppelmitgliedschaft wurde kurze Zeit später als Erlass herausgegeben.⁹⁶³ 1932 stellte die Verbandsleitung gegenüber ihren Gesellen außerdem klar, dass sie die Mitgliedschaft in einer anderen Partei als dem Zentrum oder der BVP bzw. in nicht-katholischen Organisationen untersagte.⁹⁶⁴

In den folgenden Wochen und Monaten bis zum erdrutschartigen Wahlerfolg der NSDAP am 14. September 1930, durch den die Partei ihre Stimmen im Reichstag fast verneunfachen konnte,⁹⁶⁵ kritisierte Nattermann den Nationalsozialismus mehrfach und zog eine Demarkationslinie zwischen NS-Bewegung und KGV. Zentrale Aspekte dieser Abgrenzung waren nach Raem „die kulturkämpferischen Absichten und utopischen politischen Zielsetzungen der NS-

⁹⁶¹ Raem: Katholischer Gesellenverein, S. 24-26.

⁹⁶² Lüttgen: Sozial engagierte Katholiken, S. 218f.

⁹⁶³ Raem: Katholischer Gesellenverein, S. 26f.

⁹⁶⁴ Ebd., S. 30.

⁹⁶⁵ Ebd., S. 29; siehe auch: Lebendiges Museum online.

Bewegung, deren Rassekult und Demokratiefeindlichkeit“⁹⁶⁶. Nach der Septemberwahl zeigte sich Nattermann tief enttäuscht über die deutsche Wählerschaft. Er diagnostizierte ihr, einem Rausch verfallen zu sein. Diesen Rausch führte er darauf zurück, dass es Hitler gelungen sei, die unter der schwachen Wirtschaft und den Folgen der Kriegsniederlage leidende Bevölkerung mit seinen Versprechungen zu ködern. Unverständlich blieb ihm dabei, dass die Intellektuellen unter den NSDAP-Wählern diesen Mechanismus nicht erkannten.⁹⁶⁷

Auch in seiner Rede zur Generalversammlung des KGVs in Köln 1930 grenzte er den Gesellenverein vom Nationalsozialismus ab. Er begründete seine Haltung wieder mit der nationalsozialistischen Forderung nach einer Diktatur.⁹⁶⁸ Außerdem erinnerte er an das 1927 in Wien beschlossene Programm des Gesellenvereins „*Familie, Demokratie und Völkerfriede* [hervorgehoben im Original]“⁹⁶⁹ und damit ihrem Bekenntnis zur demokratischen Staatsform.⁹⁷⁰ Gleichzeitig dokumentiert sein Vortrag die Aufnahme von Begriffen und Motiven, derer sich auch der Nationalsozialismus bediente. Sie wurden auf den Arbeitsbereich des ‚Katholischen Gesellenvereins‘ übertragen. So betonte Nattermann, dass sich der KGV entsprechend seiner sozialen Verantwortung für eine „neue Volksordnung“⁹⁷¹ einsetze, wies einen „gesunde[n] Körper[s]“⁹⁷² als Ziel der KGV-Pädagogik aus oder benannte die „*Kraft der Jugend* [hervorgehoben im Original]“⁹⁷³ als zentrale gesellschaftliche Aufgabe des Gesellenvereins.⁹⁷⁴ Die Bezugnahme zum Nationalsozialismus fand nicht explizit statt, indirekt aber dadurch, dass der KGV als der Gestaltungsfaktor der deutschen Gesellschaft schlechthin gezeichnet wurde. Dies gelang Nattermann insbesondere dadurch, dass er ihn als Teil des göttlichen Heilsplans qualifizierte: „Wir glauben hier eine Aufgabe im Vorsehungsplan Gottes erfüllen zu müssen, die oft irdisch aussehen mag, die aber in ihrem letzten Ziel nur dient dem Regnum Dei.“⁹⁷⁵ Dieses Vorgehen gleicht der Strategie, die Nattermann bereits 1929 als sinnvollen Umgang mit dem Sozialismus und Nationalismus betrachtete: Er übernahm nationalsozialistische Konzepte, wies sie als Teil des Selbstverständnisses des KGVs aus und betonte schließlich die Überlegenheit des Gesellenvereins.

In seiner Rede erläuterte er auch das vermeintlich richtige Verständnis vom Katholizismus. Nattermann betonte, dass das katholische Bekenntnis zur Tradition nicht als konservativ oder

⁹⁶⁶ Raem: Katholischer Gesellenverein, S. 27.

⁹⁶⁷ Ebd., S. 29.

⁹⁶⁸ Nattermann: Der Gesellenverein im Schritt der Zeit, S. 12.

⁹⁶⁹ Ebd.

⁹⁷⁰ Ebd.

⁹⁷¹ Ebd., S. 9.

⁹⁷² Ebd., S. 11.

⁹⁷³ Ebd., S. 6.

⁹⁷⁴ Lüttgen: Sozial engagierte Katholiken, S. 220.

⁹⁷⁵ Nattermann: Der Gesellenverein im Schritt der Zeit, S. 16.

traditionalistisch missinterpretiert werden dürfe. Vielmehr sei der Katholizismus zeitgemäß und dynamisch. ‚Katholizismus‘ bedeute nämlich „Fülle und Reichtum“, ihm entspreche ein „wehender, fortschreitender Geist“⁹⁷⁶. Seine Klerikerkollegen klagte er an, sich aus dem alltäglichen Leben zurückgezogen und sich in Mystik und Liturgie verloren zu haben. Die katholische Jugend kritisierte er, weiterhin an einem Standesdenken festzuhalten, sodass keine echte katholische Gemeinschaft unter den jungen Menschen hergestellt werden könne. Auch seine Zuhörer konfrontierte er mit der Anfrage, ob die bisherige Praxis innerhalb des Vereins, die Frömmigkeit der Gesellen zu fördern, wirklich den Kolpingschen Werten entspreche. Religion solle nämlich nicht nur abstrakte Formel bleiben, sondern „Leben, Ziel und Kraft“⁹⁷⁷ sein.

Die skizzierte indirekte Bezugnahme auf den Nationalsozialismus sollte sich ein Jahr später zu einer expliziten entwickeln. Wie Raem zeigt, kritisierte der Generalsekretär zu Beginn des Jahres 1931 die katholische Taktik der Ablehnung gegenüber dem Nationalsozialismus. Er attestierte dem Letztgenannten, mit seinem völkischen Programm ein Thema zu bedienen, das von den anderen Parteien vernachlässigt worden sei. Für ihn galt es, das Innovative des Nationalsozialismus zu würdigen und alles Extreme, Überspannte und vor allem Nicht-Christliche zu verurteilen und zu demonstrieren, dass der KGV mehr zu bieten habe als die NS-Bewegung. Die Katholiken müssten aus der katholischen Positionierung gegenüber der Sozialdemokratie lernen. Er behauptete, dass die SPD auch deshalb ein Sammelplatz antireligiöser Kräfte geworden sei, weil die Kirche die Partei über einen langen Zeitraum abgelehnt habe.⁹⁷⁸

Das Heft *Der Kolpingssohn*⁹⁷⁹ aus demselben Jahr, in dem Nattermann den Gesellen das in seinen Augen rechte Handeln eines Kolpingsbruders darlegte und begründete, dokumentiert die beschriebene Gewichtung völkischer Elemente. Ziel des Angesprochenen sollte es sein, „Kolpingssohn“⁹⁸⁰ zu werden. Dies bedeute, so Nattermann, ein „Mann der Arbeit“, „Mann des Geistes“, „Mann des Volkes“, „Mann der Kirche“ und „Mann Gottes“ zu werden.⁹⁸¹ In seinen Ausführungen darüber, was es verlange, dem Ideal Kolpings zu folgen, verknüpfte er das Handeln des Gesellen mit den Parametern ‚Volk‘ und ‚Nation‘, wenngleich er aus diesem konzeptuellen Brückenschlag keine exklusiven, sondern inklusive Schlüsse zog.

So etwa erklärte er, dass die Haltung eines jeden Gesellen sein Bekenntnis zu seinem eigenen Volk voraussetze.⁹⁸² Die Differenzierung der einst einheitlichen Schöpfung in Völker stellte für

⁹⁷⁶ Ebd., S. 7.

⁹⁷⁷ Ebd., S. 12.

⁹⁷⁸ Raem: Katholischer Gesellenverein, S. 32f.

⁹⁷⁹ Nattermann: *Der Kolpingssohn*.

⁹⁸⁰ Ebd., S. 4.

⁹⁸¹ Ebd., S. 8.

⁹⁸² Ebd., S. 16.

ihn eine Folge der Erbsünde dar. Die Anbetung Christi als einigendes Haupt aller, die an ihn glauben, vereine aber Nationen und Völker wieder miteinander. Der Kolpingssohn, der einerseits in seinem Volk und andererseits in seiner Kirche verwurzelt sei, könne so aus den Ressourcen schöpfen, die sein Volk ihm zur Verfügung stelle und diese gleichzeitig „dem gemeinsamen Besitz der Menschheit zufügen.“⁹⁸³ Auch in diesem Heftchen schwor der Autor den Leser auf das demokratische Programm des KGVs, „Familie, Demokratie und Völkerfriede“⁹⁸⁴ ein.

Nachdem die deutsche politische Situation zunehmend labiler wurde, totalitäre Tendenzen anwuchsen und schließlich die NS-Partei im Juli 1932 weitere Wahlerfolge feiern konnte, äußerte sich Nattermann in mehreren Ausgaben des *Kolpingblattes* erneut zum Nationalsozialismus. Hier sprach er seine Anerkennung für die Dynamik der NS-Bewegung wie insbesondere die Beanspruchung der Jugend für eine erfolgreiche Zukunft des Landes aus. In seinen Abhandlungen betonte er ferner die Bedeutung von Führung, Macht, Männlichkeit, Einheit und Loyalität. Auf dem Katholikentag in Essen im gleichen Jahr erörterte er zudem den Wert des Wortes ‚Volk‘. Raem stellt dies so dar, dass es Nattermann darum ging, sich vom Nationalsozialismus abzugrenzen und zu demonstrieren, dass die Dienste des Gesellenvereins für die deutsche Nation und das deutsche Volk die Besseren seien. Nattermann erklärte schließlich, dass der KGV keinen neuen Führer brauche, weil er bereits einen in Adolf Kolping habe.⁹⁸⁵

Mit dem Anliegen, Gleichgesinnte um sich zu scharen, sammelte Nattermann 1932 etliche Köpfe aus dem engeren Umfeld des KGVs um sich, um eine neue Zeitschrift zu gründen. Das Blatt erschien von April 1933 bis September 1935 unter dem Namen *Deutsches Volk. Katholische Monatschrift für sozialen Aufbau und nationale Erziehung*. Als Herausgeber zeichneten neben Nattermann der Generalpräses des Jugendbundes im ‚Verband katholisch kaufmännischer Vereinigungen‘, Heinrich Albrod, der Bundespräsident der ‚Katholischen Werkjugend‘ und Generalsekretär der ‚Westdeutschen Katholischen Arbeitnehmerbewegung‘, Johannes Gickler, der Generalsekretär der ‚Katholischen Beamtenvereine‘, Karl Zimmermann und die Universitätsprofessoren, Theodor Brauer und Wilhelm Schwer.⁹⁸⁶ Nattermann stieg 1934 aus dem Projekt aus.⁹⁸⁷ Die im Titel ablesbare Verortung der Zeitschrift als pädagogisches Organ zur nationalen Gesellschaftsgestaltung war Programm: Das Blatt richtete sich an die Präses der KGV-Filialen in Deutschland. In diesem Sinne hob die Schriftleitung der Zeitschrift die

⁹⁸³ Ebd., S. 18.

⁹⁸⁴ Ebd., S. 25.

⁹⁸⁵ Raem: Katholischer Gesellenverein, S. 36.; Lüttgen: Sozial engagierte Katholiken, S. 224.

⁹⁸⁶ Lüttgen: Sozial engagierte Katholiken, S. 209f.

⁹⁸⁷ Ebd., S. 245.

pädagogische Ausbildung der jungen Gesellen als wichtigste Aufgabe der Verbandsleitungen heraus. Zwischen dem Entschluss zur Gründung einer neuen Zeitschrift und dem Erscheinen des ersten Hefts im April 1933 ereignete sich die Regierungsübernahme der Nationalsozialisten. So formulierten die Schriftleiter in der Erstausgabe das Ziel, die jungen Männer in Deutschland in einer Zeit der politischen Umwälzungen zu orientieren und für eine Neuordnung Deutschlands entlang des Volksgedankens auszubilden. Außerdem müsse das Potential, das das Christentum für ein neu gestaltetes Deutschland in sich berge, herausgestellt und eingebracht werden.⁹⁸⁸

In einem zweiten Zwischenfazit kann festgehalten werden, dass Nattermann den ‚Katholischen Gesellenverein‘ von 1930 bis zur Regierungsübernahme der Nationalsozialisten weiterhin als zentralen Gestaltungsfaktor der deutschen Gesellschaft präsentierte. Entsprechend seiner Überzeugung, den Nationalsozialismus als politische Bewegung ernst nehmen zu müssen, übernahm er die Begriffe und Motive für den KGV, die er einerseits als Erfolgsfaktoren des Nationalsozialismus identifizierte und andererseits als vereinbar mit dem Selbstverständnis des Gesellenvereins betrachtete. Diese deutete er in Kontrast zum Nationalsozialismus demokratisch aus und stellte heraus, dass der Dienst des KGVs für ‚Volk‘ und ‚Nation‘ aufgrund seiner Rückbindung an den göttlichen Heilsplan dem des Nationalsozialismus überlegen sei. Dieses strategische Handeln kann auf eine Kosten-Nutzen-Kalkulation (Homo Oeconomicus) zurückgeführt werden. Einerseits galt es, prominente Elemente der nationalsozialistischen Ideologie, wie ihren Antisemitismus und ihren Drang zur Diktatur, zu verurteilen, andererseits war Nattermann bewusst, dass die Bewegung zu bedeutend war, um sie kategorisch auszuschließen.

Gleichzeitig dokumentieren Nattermanns Äußerungen zur Positionierung des KGVs zum Nationalsozialismus seinen außerordentlichen Führungsanspruch, der Teil seines evaluativen Selbstbilds wie auch seiner Rollengestaltung als katholischer Priester war. Nach wie vor war er es, der die Politik des Gesellenvereins bestimmte und durch eine Zeit der politischen Unwägbarkeiten steuerte. Das Motiv des Führens lässt sich auch aus dem Programm der 1932 gegründeten Zeitschrift *Deutsches Volk* herauslesen. Hier trat die Herausgeberschaft mit dem Anspruch auf, die Präsidien der deutschen Gesellenvereine bezüglich der volkspolitischen Ausbildung ihrer Mitglieder zu schulen.

Nattermanns Führungsanspruch sowie seine taktischen Entscheidungen stießen in seinem katholischen Umfeld durchaus auf Anerkennung. Unter Vorbehalt des offiziellen Bekenntnisses des Gesellenvereins zur Demokratie sowie zu den katholischen Parteien und Organisationen

⁹⁸⁸ Ebd., S. 230f.

konnte er den Nationalsozialismus offensichtlich in Teilen würdigen; sowohl leitende Figuren des Gesellenvereins als auch namhafte Vertreter des katholischen Milieus unterstützten seinen Kurs. Außerdem bewegte er sich mit seiner Positionierung gegenüber dem Nationalsozialismus nicht außerhalb des Rahmens, den die Kirchenleitung vorgab. In der Stellungnahme der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz zum Nationalsozialismus, die am 7. März 1931 veröffentlicht wurde, würdigten die Oberhirten nämlich die jüngsten politischen Anstrengungen zur Einheits- und Gemeinschaftsbildung unter den Deutschen sowie eine sich neu belebende Identifikation mit ihrem Vaterland. Gleichzeitig wurde die Verherrlichung von Rasse und Nation verurteilt und der universale Heilswille Jesu und die universelle Konstitution der Katholischen Kirche betont.⁹⁸⁹

Nattermann wird sich also in seiner selbst ausgestalteten Rolle eines Priesters, in der die Momente der Führung und der Tat dominierten, durch sein katholisches Umfeld bestätigt gefühlt haben.

4.5) Rollendistanz und -unterbrechung nach der Regierungsübernahme des NS

Nach der Regierungsübernahme der Nationalsozialisten rief Nattermann in der Märzausgabe des *Kolpingblatts* zum Einsatz der Gesellen für den nationalsozialistischen Staat auf. Das *Kolpingblatt* erschien am 15. März⁹⁹⁰ und damit knapp zwei Wochen vor der offiziellen Verlautbarung der deutschen Bischöfe zur neuen Regierung. Dort wurden die bisherigen Verurteilungen gegenüber dem Nationalsozialismus aus den jeweiligen Diözesen zurückgenommen und Bewegung und Partei, etwa in ihrer vermeintlichen Würdigung des Christentums, wertgeschätzt.⁹⁹¹ Der Generalsekretär des ‚Katholischen Gesellenvereins‘ richtete seine Organisation also in dieser politisch fragilen Zeit unabhängig vom Urteil der Bischöfe aus. Streng genommen richtete er den katholischen Verein sogar entgegen der offiziell noch bestehenden Verwahrungen der Bischöfe gegenüber dem Nationalsozialismus aus.⁹⁹²

Über sein eigenständiges Vorpreschen hinaus kritisierte Nattermann die Haltung der Kirche. Er prophezeite, dass die Kirche ihre Bedeutung als gesellschaftlicher Player verliere, wenn sie sich wie bisher gegenüber dem Nationalsozialismus abgrenze. Der Nationalsozialismus, der sein Projekt der nationalen Neugestaltung sowieso durchführe, werde auch ohne die Katholische Kirche in Deutschland fortschreiten. In diesem Zusammenhang erinnerte er seine Leserschaft

⁹⁸⁹ Kundgebung der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz, in: KVZ, Nr. 116 A, 7. März 1931, in: Müller: Katholische Kirche und Nationalsozialismus, S. 51.

⁹⁹⁰ Nattermann: Mitten in der Bewegung der Zeit, S. 61f.

⁹⁹¹ siehe: Kapitel 1.5) ‚Positionierungen zu Katholizismus und Nationalsozialismus‘.

⁹⁹² Raem: Katholischer Gesellenverein, S. 41.

an die Haltung der KGV-Führung vor 1933 und demonstrierte seine vermeintliche Weitsichtigkeit in Bezug auf die Einschätzung des Nationalsozialismus.⁹⁹³

Wie in seinen Artikeln zum KGV als demokratischer Verein erläuterte er auch hier das in seinen Augen korrekte Verständnis von Katholizismus und verortete den Gesellenverein als katholische Organisation innerhalb des deutschen Volks. Zwar stelle die Gemeinschaft mit Gott den letztgültigen Orientierungspunkt der Kirche und ihrer Mitglieder dar, allerdings sei es fundamentaler Teil des kirchlichen Handelns, das Immanente zu durchwirken. Weil die Katholische Kirche in ihrer innerweltlichen Gestalt in Deutschland zuvorderst eine deutsche Organisation sei, obliege es ihr, sich „als Lehrerin, Erzieherin, als Führerin [...] im Volk“⁹⁹⁴ zu betätigen. Genau hier verortete Nattermann den Gesellenverein. Sein Einsatz habe schon immer den Menschen im deutschen Volk gegolten. Der KGV werde sich weiterhin an der neuen „Volksordnung“⁹⁹⁵ beteiligen. In diesem Zusammenhang bewertete der Autor das durch den Nationalsozialismus geforderte Bekenntnis der Deutschen zu ihrer nationalen und ethnischen Herkunft als zentral und stellte heraus, dass der KGV seinen Beitrag für die Neuordnung des deutschen Volks in der Förderung der jungen Männer zur Berufsausbildung sehe. Der Autor bediente sich in seinen Ausführungen wie schon vor 1933 an nationalsozialistischen Motiven und Begriffen, wenn er die berufliche Ausbildung angehender Gesellen als Beitrag zur Volksgemeinschaft darstellte und den ‚Freiwilligen Arbeitsdienst‘, eine Unterorganisation des KGVs, als „unsere SS“ und als „Vortrupp jener schaffenden und schenkenden Jugend, die als der Adel unserer Tage die Ehre und das Recht der Arbeit begründen soll“⁹⁹⁶ bezeichnete. Außerdem folgte er der nationalsozialistischen Diktion, indem er die Regierungsübernahme der NSDAP als „Revolution“⁹⁹⁷ bezeichnete, die über diejenige von 1918 weit hinausreiche. Von Hitler zeichnete er das Bild des Revolutionärs, der nun zum Staatsmann geworden sei. Ferner legitimierte er den neuen Regierungschef, indem er Parallelen zwischen Adolf Kolping und Hitler aufzeigte. Wie Hitler habe auch Kolping Liberalismus und Marxismus abgelehnt sowie stets eine ethische statt einer intellektuellen Erziehung gefordert. In seinem Aufruf zum Ersten Deutschen Gesellentag in München (8. bis 11. Juli 1933) sollte er Hitler sogar als Gesandten für das deutsche Volk qualifizieren.⁹⁹⁸

Auch als in Reaktion auf die Gleichschaltungspolitik der Nationalsozialisten die Sorge wuchs, dass den katholischen Verbänden Restriktionen auferlegt würden, hielt Nattermann an seinem

⁹⁹³ Nattermann: Mitten in der Bewegung der Zeit, S. 61f.; Raem: Katholischer Gesellenverein, S. 40.

⁹⁹⁴ Nattermann: Mitten in der Bewegung der Zeit, S. 61.

⁹⁹⁵ Ebd., S. 62.

⁹⁹⁶ Ebd.

⁹⁹⁷ Ebd., S. 61.

⁹⁹⁸ Raem: Katholischer Gesellenverein, S. 47f.

pro-nationalsozialistischen Kurs fest. Ihm half dabei die Differenzierung zwischen Hitler und seiner Partei. Auf dem Münchener Gesellentag hielt er am 9. Juni eine Rede. In seinem Vortrag, der den Titel ‚Gott und Volk‘ trug, übernahm er die nationalsozialistische Volksideologie und interpretierte sie christlich. Er erklärte, dass Christen in Deutschland nun endlich erkannt hätten, dass die Völker als abgeschlossene Größen Objekte der Schöpfung sowie Adressaten der göttlichen Offenbarung und seiner Heilsgeschichte seien. Für den Autor war der Auftrag Gottes für ein jedes Volk in dessen Wesen eingepägt. Das deutsche Volk zeichne sich durch Rastlosigkeit, das Bewusstsein für seine Konkupiszenz und schließlich den Drang zur Optimierung aus. Aufgrund dieser als „Innerlichkeit“⁹⁹⁹ bezeichneten Anlage sei dem deutschen Volk von Gott „eine religiöse Sendung in der Welt [hervorgehoben im Original]“¹⁰⁰⁰ aufgetragen worden. Der Nationalsozialismus sei es gewesen, der die Deutschen wieder für ihre spezielle Veranlagung sensibel gemacht habe.¹⁰⁰¹ Anschließend nahm Nattermann die durch die nationalsozialistische Ideologie propagierte Unvereinbarkeit von Judentum und deutschem Volk in seine Argumentation mit auf. Sich der antijudaistischen katholischen Substitutionstheorie bedienend, führte er den vermeintlichen Konflikt zwischen Menschen jüdischen und denjenigen christlichen Glaubens auf den Umstand zurück, dass die Juden einst Träger der religiösen Sendung gewesen seien, sich diese Ehre allerdings verspielt hätten. Die Römer, die sie den jüdischen Menschen entrissen hätten, seien zu schwach gewesen, um die religiöse Sendung nach außen zu verteidigen. Es sei schließlich das deutsche Volk gewesen, das sich des göttlichen Auftrags angenommen habe. Im Laufe der Jahrhunderte habe sich das Deutsche Reich seiner Aufgabe als würdig erwiesen, denn es habe, während andere Länder Europas die Neue Welt eroberten, das Christentum vor „Araber[n] und Türken, gegen Hunnen und Mongolen“¹⁰⁰² verteidigt. An dieses rassistische und antijudaistische Geschichts- und Heilsverständnis anknüpfend, erklärte Nattermann, dass sich Deutschland deshalb als Kernland und Beschützerin Europas betrachten dürfe. Der Kampf gegen den Bolschewismus gehe deshalb legitimerweise von Deutschland aus.¹⁰⁰³ Die Erfolgsgeschichte Deutschlands habe allerdings mit dem Schisma in Folge der Reformation einen empfindlichen Rückschlag erlitten. Ziel müsse es daher sein, dass die Christen in Deutschland wieder zu einer Einheit fänden. Schließlich forderte er seine Zuhörer zu einem doppelten Bekenntnis auf: erstens die Hingabe an Christus und zweitens die an Deutschland. Die Erstgenannte müsse sich aus der Bindung an die Kirche und an das deutsche Volk speisen,

⁹⁹⁹ Nattermann: Gott und Volk, S. 25.

¹⁰⁰⁰ Ebd.

¹⁰⁰¹ Ebd., S. 27.

¹⁰⁰² Ebd., S. 25f.

¹⁰⁰³ Ebd., S. 26.

das zweite Bekenntnis solle sich aus der deutschen Abstammung und dem in seinem Wesen liegenden Glauben an Christus ableiten.¹⁰⁰⁴

Trotz seiner positiven Prognose für den Katholizismus in Deutschland sorgte sich Nattermann um die Kirche. In einem Manuskript, das er im November 1933 Emil Ritter zuschickte, erklärte er, dass die gesellschaftspolitischen Voraussetzungen so günstig wie lange nicht mehr seien, allerdings hingen die Geschicke des Katholizismus in Deutschland essentiell von dessen Bereitschaft ab, seine Haltung zum Staat neu zu definieren. So erklärte er, dass die Zeit des Ultramontanismus überstanden sei. Eine Orientierung nach Rom sei deshalb nicht mehr notwendig, weil erstens der Liberalismus mitsamt seiner antireligiösen Ideologie seit Januar 1933 keinen Einfluss mehr auf die Regierungsgeschäfte nehmen könne und weil zweitens der außenpolitische Plan der NSDAP für ein großdeutsches Reich dazu führe, dass der Katholizismus wieder zur dominanten Konfession werde. Diese Entwicklung sei auch deshalb für den Katholizismus günstig, weil sich, soziologisch gesehen, Minderheiten, wie es der Katholizismus in Deutschland sei, stets als fremde Gruppierung betrachteten und sich in Reaktion auf die exkludierende Erfahrung von ihrem sozialen Umfeld distanzieren. Mit der beschriebenen positiven Prognose für den zukünftigen Katholizismus in Deutschland müsse dieser wiederum die Größe aufbringen und sich mit dem Volk verbinden. Er müsse sich zu einem „nationale[n] Katholizismus“ entwickeln, der zusammen „mit dem Volk ein religiöser Träger des Reiches und dessen Autorität wird.“¹⁰⁰⁵ Gelingen es dem Katholizismus nicht, den beschriebenen Weg der Öffnung zu gehen, komme er aus seiner ultramontanen Ausrichtung und seinem Ghettodasein nicht heraus. Der Autor erklärte ferner, dass das neue Reich eine Staatsreligion brauche. Der Bestand und das Wohl eines totalitären Staates hingen fundamental von der Existenz der totalitären Form einer Religion ab. Insbesondere der Liberalismus, wenn nicht ausgeschaltet, unterlaufe latent die Totalität des deutschen Reichs, weshalb der Katholizismus in seiner antiliberalen Verfasstheit die ideale Verkörperung der deutschen Staatsreligion sei. Gleichzeitig räumte Nattermann ein, dass der Protestantismus, wenngleich er aufgrund seines Individualismus immer auch in der Nähe des Liberalismus stehe, als bedeutender Teil der deutschen Realität anerkannt werden müsse. Er stellte sich den katholischen und den protestantischen Einsatz so vor, dass die Konfessionen ausgehend von der christlichen Lehre von Einheit und Gemeinschaft alle Deutschen zur einer Identifikation mit ihrem Volk und dem totalen Staat heranzuführen. Wieder strich er also das pädagogische Moment als entscheidend für die gesellschaftliche Gestaltung heraus. Für eine religiös-nationale Erziehung schlug er sodann das folgende Vorgehen vor: Jugendliche

¹⁰⁰⁴ Ebd., S. 27.

¹⁰⁰⁵ Nattermann: Katholizismus und drittes Reich [Manuskript], in: NL Ritter, C4/Blätter 131-135, AKZG.

bis 14 Jahre sollten in Konfessionsschulen erzogen, um anschließend mit 16 Jahren in katholische und protestantische Sektionen der HJ überführt zu werden. Mit vollendeter Volljährigkeit sollten die jungen Männer einerseits im Wehrverband und andererseits in Berufsständen weiter gefördert werden. Dafür, dass die dort zu vermittelnden Werte auch verinnerlicht würden, bedürfte es wiederum der religiösen Erziehung.¹⁰⁰⁶

Anhand der vorgestellten Stellungnahmen Nattermanns zum Nationalsozialismus ab 1933 lassen sich zwei Motivatoren seines Handelns herausfiltern: Erstens die frei interpretierten Handlungserwartungen an ihn als priesterliche Führungsfigur des Gesellenvereins (Role making) und zweitens eine Kosten-Nutzen-Kalkulation in Bezug auf die Positionierung gegenüber dem Nationalsozialismus (Homo Oeconomicus).

Entlang des im einführenden Teil der vorliegenden Arbeit begründeten Primats des Homo Sociologicus, der den durchgeführten rollen- und akteurtheoretischen Analysen zugrunde liegt, wird Nattermanns Handeln primär als ein Handeln innerhalb seiner Rolle verstanden: Nach wie vor trat er als die Figur auf, die den Gesellenverein durch die Zeit steuerte, und deshalb auch seine Haltung gegenüber der neuen Regierung bestimmte. Seine Entscheidung, sich unabhängig von den Bischöfen zum Nationalsozialismus zu positionieren, spiegelt die in seiner Dissertation stark gemachte Kolpingsche Leitungskompetenz des ‚Faktenschaffens‘ wider. Gleichzeitig lässt sich feststellen, dass das priesterlich-pädagogische Element seines Selbstbilds deutlich weniger zur Sprache kam. Die zum priesterlich-pädagogischen Einsatz gehörende kritische Distanz gegenüber strukturell verursachten Missständen ist kaum mehr zu erkennen. Im Gegenteil: Indem Nattermann das deutsche Volk als ursprünglich christlich ansah, qualifizierte er es in Konsequenz als nicht-jüdisch und legitimierte damit die Exklusion deutscher Jüd:innen. Wie bereits im Zusammenhang mit der 1932 gegründeten Zeitschrift *Deutsches Volk* herausgearbeitet wurde, spielte Pädagogik außerdem vor allem dann eine Rolle, wenn es um die Ausbildung der jungen Gesellen zu engagierten Mitgliedern des nationalsozialistischen Staates ging. In Nattermanns Führungskonzept wurde also ab 1933 das Moment des Mannes, der am Puls der Zeit steht und seine Organisation durch unwägbarere Herausforderungen hindurch steuert, deutlich schwerer gewichtet als das des sorgetragenden Pädagogen. Dass sich der Versuch, Rolle und Selbstbild neu zu kalibrieren auch institutionell niederschlug, wird im Folgenden anhand der Umgestaltung des Gesellenvereins zur ‚Deutschen Kolpingsfamilie‘ gezeigt.

Hinzu kommt, dass sich Nattermann mehr als bisher von der kirchlichen Hierarchie distanzierte: Mit Beginn seiner Karriere als Generalsekretär des KGVs stellte er zwar kritische

¹⁰⁰⁶ Ebd.

Anfragen an den Klerus wie auch an seine Gesellen als katholische Laien. In der Regel grenzte er vermeintlich echt katholisches Handeln von weltabgewandten oder traditionalistischen Formen ab und zeichnete in Kontrast dazu das Bild Adolf Kolpings, der sich der Fürsorge für seine Mitmenschen widme. Im November 1933 aber wuchsen seine auf bestimmte katholische Frömmigkeitsformen zielenden Anfragen zu einer Generalkritik am deutschen Katholizismus an. Aus seiner Sicht drohte ein irreparabler Bedeutungsverlust der Kirche, falls es ihr nicht gelinge, sich endlich in den nationalsozialistischen Staat zu integrieren. In Kontrast dazu qualifizierte er den Nationalsozialismus als die Instanz, die neben der Kirche den Auftrag ausführe, den christlichen Glauben für Europa zu sichern.

Sein Rollenhandeln als katholischer Priester wurde nicht nur durch das Moment der Distanzierung von zeitgenössischen Formen des Katholizismus angereichert, es wurde auch unterbrochen. Indem er den KGV, der in kirchenpolitischen Entscheidungen unter der Amtsgewalt Kardinal Schultes stand,¹⁰⁰⁷ vor der bischöflichen Verlautbarung in den Dienst des Nationalsozialismus stellte, entschloss er sich, unabhängig von den deutschen Bischöfen zu handeln und verabschiedete sich so zeitweise von den Handlungsanforderungen der katholischen Kirchenleitung an ihn als Priester. Nicht mehr das Motiv des Gehorsams gegenüber kirchlichen Vorgaben leitete sein Handeln, sondern zweckrationale Motive. Wie in den Jahren der demokratischen Hochphase der Weimarer Republik und der Zeit des Erstarkens des Nationalsozialismus, ging es ihm auch nach der Regierungsübernahme der NSDAP darum, den Gesellenverein als unhintergehbaren Gestaltungsfaktor für die deutsche Gesellschaft bzw. das deutsche Volk herauszustellen (Nutzen). Der Kosten, die er für diese Anbiederung zahlte, war er sich ohne Frage bewusst. Vor dem 30. Januar 1933 war die antisemitische und diktatorische Haltung der Nationalsozialisten nämlich mehrfach Gegenstand seiner Kritik. Inwiefern sich Nattermann allerdings von einer echten demokratischen Überzeugung löste oder ob diese in der Weimarer Republik nur dem Zweck gedient hatte, den KGV im demokratischen System populär zu machen, kann hier nicht festgestellt werden. In jedem Falle öffnete er dem Nationalsozialismus bereitwillig Tür und Tor, die Gesellen des KGVs ideologisch zu vereinnahmen.

Nach Heinz-Albert Raem war Nattermanns Handeln insbesondere dadurch bedingt, dass er sich angesichts des hohen Gleichschaltungsdrucks im ersten Regierungsjahr der NSDAP um den Erhalt des KGVs sorgte. In seiner Taktik der Annäherung habe die Hoffnung gelegen, die gemäßigten Kräfte innerhalb des Nationalsozialismus zu stärken und damit die Radikalen zu entmachten. In welche Richtung sich die Partei und Hitler selbst entwickelten, so erklärt Raem,

¹⁰⁰⁷ Raem: Katholischer Gesellenverein, S. 90.

sei in dieser frühen Phase nicht absehbar gewesen.¹⁰⁰⁸ Auch diese Deutung beschreibt das Handeln Nattermanns als zweckrational (Homo Oeconomicus) motiviert. Raems Argument erweist sich allerdings an drei Punkten als schwach: Erstens – das zeigen seine Äußerungen vor der Regierungsübernahme – bewertete Nattermann den Nationalsozialismus durchaus positiv, wenn er die nationalsozialistische Jugendarbeit oder den Einsatz für Deutschland als Nation und Volksgemeinschaft würdigte. Zweitens muss dem Strategen früh klar geworden sein, dass sich Hitler nach der Übernahme der Regierungsgeschäfte nicht zum verlässlichen Staatsmann entwickeln oder sich der Nationalsozialismus zur gemäßigten Partei wandeln werde. Zeitgleich zu seinen öffentlichen Stellungnahmen nämlich erlebte Nattermann, wie im Folgenden dargelegt wird, die nationalsozialistische Gewalt- und Gleichschaltungspolitik mehrfach unmittelbar. Drittens handelte es sich bei Nattermanns Positionierung gegenüber der NS-Regierung um ein stabiles Muster.

Seine Haltung gegenüber und seine Kooperationsbereitschaft mit dem Nationalsozialismus lassen sich deshalb erstens auf seine Sympathie für zentrale Elemente der NS-Ideologie und zweitens auf eine Kosten-Nutzen-Bilanzierung mit Blick auf die Bedeutung des Gesellenvereins zurückführen. Mit einberechnet werden muss darüber hinaus, dass sein Bekenntnis zur Demokratie und die Ablehnung von Diktatur und Antisemitismus vor 1933 nicht zwingend seiner Überzeugung entsprochen haben musste, sondern vielmehr ebenfalls aus dem Kalkül entspringen sein könnte, den KGV als zeitgemäße Organisation zu profilieren. Für das Argument einer möglichen Identifikation mit autoritären Formen spricht, dass er die undemokratische Gestalt der Katholischen Kirche auch im Rahmen seines Bekenntnisses zur Demokratie nicht kritisiert, sondern vielmehr legitimiert hatte. Darüber hinaus pflegte er den Kult um Kolping als Führungsfigur und übertrug dieses Ideal auf sein eigenes Handeln.

Es wird zu zeigen sein, dass Nattermann sein Rollenhandeln als katholischer Priester in dieser Zeit nicht nur in Bezug auf die frühe Stellungnahme zum Nationalsozialismus unterbrach. Sein unabhängiger Kurs wird für ihn selbst über sein spezifisches Role making, das bis 1933 von seinem sozialen Umfeld Bestätigung erhalten hatte, legitimiert worden sein. Seiner Perspektive entsprechend handelte er schließlich als priesterliche Führungsfigur eines gesellschaftsrelevanten katholischen Vereins. Dass Nattermanns Alleingänge allerdings als Verstöße gegen die hierarchische Ordnung innerhalb der Kirche wie auch des Gesellenvereins wahrgenommen und eben nicht als Teil seiner Aufgaben als Priester und Generalsekretär verstanden wurden, wird im Folgenden dargelegt werden.

¹⁰⁰⁸ Ebd., S. 42f., S. 56f.

4.6) Aneignung autoritärer Macht bei gleichzeitigem Machtverlust

Zeitgleich zu seinen Stellungnahmen zum Nationalsozialismus war Nattermann mit der aggressiven Gleichschaltungspolitik der nationalsozialistischen Führung konfrontiert und machte die Erfahrung, dass weniger er als Generalsekretär des KGVs oder andere Funktionäre kirchlicher Organisationen, sondern vielmehr die deutschen Bischöfe und die römische Kurie als kirchenpolitische Entscheidungsträger auftraten. Diese Konfrontationserlebnisse und Nattermanns Umgang damit spiegeln sich vor allem im Erlebnis des Münchener Gesellentags und der sich daran anschließenden Neustrukturierung des KGVs sowie in den Debatten um die Integration des Gesellenvereins in die Deutsche Arbeitsfront (DAF) wider.

4.6.1) Münchener Gesellentag und Umstrukturierung des Gesellenvereins

Die skizzierte Huldigung an Hitler in Nattermanns Rede auf dem Münchener Gesellentag Anfang Juni 1933 entsprach der Strategie, die sich die Verbandsleitung in den Vorbereitungen auf die Fahnen geschrieben hatte. Der Gesellentag sollte nämlich einerseits – dies wurde in den Wintermonaten des Jahres 1932 beschlossen – dem Bedürfnis der Leitungsgremien wie auch der Gesellen Rechnung tragen, sich innerhalb der gesellschaftlichen Umwälzungen zu orientieren. Andererseits ging es seit der Machtübernahme der Nationalsozialisten darum, ein eindeutiges Signal an die Regierung zu senden, dass sich der Verein an der Neugestaltung Deutschlands beteilige.¹⁰⁰⁹

In den Vorbereitungen zum Gesellentag knüpfte Nattermann Kontakte zu Protagonisten aus der NS-Regierung, um dafür zu sorgen, dass die Veranstaltung ein Erfolg werden würde. Die bayerische NSDAP verfolgte nämlich im Frühjahr und Sommer 1933 einen konfrontativen Kurs gegenüber der Kirche und ihren Organisationen. Nattermann versuchte deshalb, einen Protektor aus den Reihen der Regierung für den Gesellentag zu gewinnen. Der zuerst angesprochene Reichspräsident Paul von Hindenburg lehnte die Anfrage des Generalsekretärs ab, dem katholischen Reichsstatthalter General Franz Xaver von Epp¹⁰¹⁰ wurde das Amt von staatlicher Seite aus verboten. Auf Empfehlung Papens lud Nattermann die Reichsregierung zum Münchener Treffen des KGV ein. Papen sagte zu. Hitler, der von Nattermann gebeten wurde, Papen

¹⁰⁰⁹ Ebd., S. 52-54.

¹⁰¹⁰ Franz Xaver Ritter von Epp wurde am 16. Oktober 1868 in München geboren. Nach seiner Ausbildung in Kriegsschule und -akademie leistete er in Ostasien (1900-1901) und Südwestafrika (1904-1906) seinen Dienst. Im Ersten Weltkrieg kommandierte er das Bayerische Regiment der Infanterie. 1923 trat er der Bayerischen Volkspartei bei, wurde dann aber Mitglied der NSDAP (1928), Abgeordneter des Reichstags und Vorsitzender der Reichsleitung des Wehrpolitischen Amtes in der SA (1932). Im Jahr 1933 ernannte ihn Wilhelm Frick zum bayerischen Reichskommissar (1933), am 10. April 1933 wurde er zum Reichsstatthalter Bayerns befördert. Von Epp war nicht bereit, 1945 gegenüber den alliierten Streitkräften die Waffen niederzulegen, sodass er infolgedessen von den amerikanischen Besatzern inhaftiert wurde. Er starb am 31. Januar 1947 in München. (Zorn: Epp, Franz Ritter von.)

öffentlich zu entsenden, wünschte den Gesellen in einem Antwortschreiben eine erfolgreiche Veranstaltung.¹⁰¹¹ Trotz dieses offiziell bekundeten Wohlwollens wurden die Vorbereitungen massiv erschwert. Zwar erlaubte die bayerische Regierung dem KGV nach zähen Verhandlungen und etlichen Auflagen, die Veranstaltung abzuhalten, sechs Tage vor Beginn des Events wurde es aber von der bayerischen Polizei verboten.¹⁰¹² Präses Hürth und Nattermann setzten in den folgenden Tagen sämtliche Hebel in Bewegung, um die Aufhebung des Verbots zu erwirken. Nachdem beide sowohl Regierungsstellen, wie etwa den Polizeikommandeur Bayerns, Heinrich Himmler, oder auch Hitler selbst, als auch amtskirchliche Vertreter, wie die Kardinäle Bertram und Faulhaber, um Unterstützung baten, wurden sie zu einem weiteren Gespräch mit der bayerischen Regierung eingeladen. Dort erwirkte die Verbandsleitung eine Zusage zum Gesellentag. Zum zweiten Mal waren Hürth und Nattermann bereit, den strengen Auflagen der Regierung nachzukommen. So wurde es den Gesellen verboten, in geschlossenen Gruppen aufzutreten oder ihre Fahnen beim Marsch zu präsentieren. In den ersten Verhandlungen mit der bayerischen Regierung im Frühjahr hatte Nattermann bereits eingeräumt, Hakenkreuzfahnen auf der Veranstaltung zu hissen und Vorträge im Regierungsbezirk zu untersagen.¹⁰¹³ Wieder war der Generalsekretär also bereit, dem Nationalsozialismus entgegenzukommen.

Das bayerische Innenministerium war trotz der zuvor getroffenen Absprachen nicht gewillt, die Massenveranstaltung zu tolerieren. Die Münchener Polizei schikanierte die Gesellen von Beginn an und im Laufe der Veranstaltung wurden die Teilnehmer mit wachsender Intensität drangsaliert, beleidigt und körperlich angegriffen. Die Leitung des Gesellenvereins versuchte vergeblich zu intervenieren. Schließlich musste die Veranstaltung abgebrochen werden.¹⁰¹⁴

Obleich Nattermann und Hürth die Gewaltbereitschaft und Willkür des Staats unmittelbar erlebten, zogen sie gegenüber der Öffentlichkeit eine positive Bilanz. Aus den Grußworten Hitlers und der Teilnahme Papens an der Veranstaltung dürfe man, so die Verbandsführung, das Wohlwollen der Regierung gegenüber dem Gesellenverein herauslesen und auf die Bereitschaft schließen, den KGV als Verein immerhin in einem gewissen Rahmen gewähren zu lassen. Die erlebte Gewalt führte das Präsidium auf Gruppierungen innerhalb der Partei zurück, die die Gesellenvereine in Deutschland zerschlagen wollten. Als bedeutend bewertete es außerdem den Willen der KGV-Mitglieder, trotz erlebter Gewalt die Arbeit im Gesellenverein weiterzuführen. Schließlich stellte die Verbandsleitung fest, dass der KGV eine Neustrukturierung brauche.¹⁰¹⁵

¹⁰¹¹ Raem: Katholischer Gesellenverein, S. 52-56.

¹⁰¹² Ebd., S. 57f.

¹⁰¹³ Ebd., S. 54, S. 59.

¹⁰¹⁴ Ebd., S. 68-73.

¹⁰¹⁵ Ebd., S. 82f.

Auch bei der Neuordnung des deutschen Gesellenvereins war Nattermann federführend; Hürth unterstützte das Konzept des Generalsekretärs. Während die Erfahrungen aus dem Gesellentag den Impuls zur Reform des KGV in Deutschland bildeten, lag ein weiterer Grund in der besonderen Funktion des deutschen Verbands. Er hatte einerseits die Aufgabe, alle Belange der deutschen Filialen zu steuern. Andererseits war der deutsche Verband immer auch die Mutterorganisation aller bestehenden Organisationen weltweit. So war Nattermann Generalsekretär des deutschen und des internationalen Verbands in Personalunion. In der Suche nach Autonomie wurde 1929 ein deutscher Zentralverband gegründet, der de facto aber über keine wirtschaftlichen Mittel verfügte. Der Ausbau des deutschen Gesellenvereins zur ‚Deutschen Kolpingsfamilie‘ (DKF) sollte die Abgrenzung der deutschen Filiale gegenüber den ausländischen Organisationen festigen und für finanzielle Unabhängigkeit sorgen. Außerdem sollte der neuen Regierung ein eigenständiger, deutscher Verein präsentiert werden können. Auf der Zentralversammlung vom 18. bis 19. September 1933 wurde die Entscheidung zum Ausbau des Verbands bekannt gegeben. Die Neustrukturierung vollzog sich schrittweise bis Ende Dezember. Am 31. Dezember proklamierte Nattermann die neuen Richtlinien am Grab Kolpings in einem pseudo-liturgischen Akt.¹⁰¹⁶ Insbesondere Nattermann selbst stand im Fokus der Feier:

„Und wie waren sie stolz, mit Recht stolz, die jungen Führer von heute auf ihre Kolpingsfamilie. Dankbar aber waren sie auch jenem Manne, der diesen Weg in unermüdlicher Arbeits- und Schaffensfreude geistig bereitet und mitreißend geführt hat und der heute als Reichspräses an der Spitze der Deutschen Kolpingsfamilie steht.“¹⁰¹⁷

Eine Diskussion über die Neustrukturierung auf der deutschen Zentralversammlung oder im Rahmen einer internationalen Generalratsversammlung war von Hürth und Nattermann nicht vorgesehen, die Zentralversammlung diente lediglich der Verkündung des neuen Statuts. Die internationalen Verbände wurden erst im Nachgang über den – juristisch unsauberen – Akt informiert. Legitimiert wurde das unübliche Vorgehen mit den außerordentlichen Herausforderungen, mit denen der deutsche Verein konfrontiert sei. Als wesentliche Änderung sah das von Nattermann ausgearbeitete Statut die Etablierung des Führerprinzips vor.¹⁰¹⁸ So etwa wurden die Laien ihrer Mitbestimmungsrechte enthoben. Bemerkenswert dabei ist, dass die Ausweitung der Entscheidungskompetenzen für Laien Anfang der 1920er Jahre von Nattermann vorangetrieben worden war. Neben dieser Neuerung wurde die Leitung nach streng hierarchischem Prinzip gegliedert, an dessen Spitze der Reichspräses stand, dem beinahe uneingeschränkte Autorität eingeräumt und der gleichzeitig von allen internationalen Verpflichtungen

¹⁰¹⁶ Ebd., S. 108f., S. 115f., siehe auch: N.N: Die Treue, unser Grundgesetz, in: *Kolpingblatt*, 15. Januar 1934, Nummer 2, S. 1.

¹⁰¹⁷ N.N: Die Treue, unser Grundgesetz, in: *Kolpingblatt*, 15. Januar 1934, Nummer 2, S. 1.

¹⁰¹⁸ Raem: Katholischer Gesellenverein, S. 108-114.

entbunden wurde. Hürth, der Generalpräses des deutschen und internationalen Gesellenvereins blieb, ernannte Nattermann zum Reichspräses.¹⁰¹⁹ In der Erklärung zur Zentralversammlung, die am 1. Oktober 1933 im *Kolpingblatt* veröffentlicht wurde, bekannte sich der Verein explizit zur nationalsozialistischen Regierung. Darüber hinaus stellte er sich als unterstützende Instanz dar, die die Integration der Gesellen ins deutsche Volk vorbereite. Als Alleinstellungsmerkmal der Gesellen wurde deren religiöse Bildung und ihre sittlichen Kompetenzen angeführt. Eine doppelte Mitgliedschaft in nationalsozialistischen Verbänden – insbesondere gemeint waren hier SA und SS – wurde grundsätzlich begrüßt; die Verbandsarbeit der Gesellen in der DKF solle allerdings keinen Schaden erleiden. Abschließend wurde diese regierungskonforme Haltung mit dem Hinweis legitimiert, dass Hitler und der Nationalsozialismus die Werte verkörperten und die Ziele verfolgten, die stets Teil der Philosophie Kolpings wie des Gesellenvereins gewesen seien.¹⁰²⁰

Die beschriebenen Umbrüche im KGV sowie der Karrieresprung Nattermanns vollzogen sich zeitgleich mit den im Kapitel zuvor analysierten Stellungnahmen zum Nationalsozialismus und zur Kirche. Das Element des Führens, das ab 1933 so prominent in seiner Rolle anwuchs, zeigt sich unverkennbar auch im Rahmen der Neustrukturierung des Gesellenvereins. Als Reichspräses der DKF verfügte er über unumschränkte Macht, und diese Macht war von nun an in ein Amt eingebettet und institutionell rückgebunden. In der Position des Reichspräses wird Nattermann also eine umfangreiche Kongruenz mit seinem Selbstbild als Führungsfigur des Gesellenvereins und damit mittelbar auch des deutschen Volks erfahren haben. In Nattermanns Vorstoß zur Neustrukturierung des Gesellenvereins zeigt sich als stabiler Faktor seines Rollenverständnisses überdies das Konzept des ‚Mannes der Tat‘.

Es war Nattermann selbst, der sich seinen neuen Führungsposten verschaffte. Mit dem Verweis auf die aktuellen kirchenpolitischen Herausforderungen, mit denen der KGV in Deutschland konfrontiert sei und die unkonventionelle Entscheidungen verlangten, hebelte er das eigentlich für strukturelle Änderungen notwendige Verfahren aus. Damit entfernte er sich von den Erwartungen, die die führenden Figuren des ‚Katholischen Gesellenvereins‘ an ihn herantrugen und auch herantragen durften. Sein eigenständiges Handeln glich also dem, das er gegenüber den Bischöfen Mitte März 1933 vollzog, als er den KGV unabhängig von deren Positionierung in den Dienst des Nationalsozialismus stellte. Sein Rollenhandeln in dieser seiner spezifischen Form als priesterliche Führungsfigur wurde also auch hier unterbrochen. Zwei Motive standen

¹⁰¹⁹ Lüttgen: Sozial engagierte Katholiken, S. 241f.

¹⁰²⁰ Ebd., S. 132-141, S. 243f.

hinter dieser Unterbrechung, die im folgenden Kapitel herausgearbeitet werden: Einmal konnte Nattermann seinen Führungsanspruch institutionell manifestieren (Identitätsbehauptung). Zweitens diente die Neustrukturierung des KGVs dem Erhalt des Gesellenvereins (Homo Oeconomicus).

Nattermann wurde während der Umbauphase des KGVs zur DKF mit einer Welle von Kritik konfrontiert. Die internationalen Verbände lehnten die Reformen ihrer deutschen Schwesterorganisation ab. Aus Österreich hieß es zum Beispiel, dass sich die dortigen Gesellenvereine angesichts der Gleichschaltungstendenzen innerhalb Deutschlands nicht verpflichtet sähen, sich zukünftig an Anordnungen aus Deutschland zu orientieren. Nattermann war klar, dass er auf die Empörung aus den Nachbarländern reagieren musste. Sein Projekt der Neugestaltung des KGVs sollte aber davon unberührt bleiben. Deshalb griff er zu dem Schachzug, die Präsidien der internationalen Filialen zu einer Versammlung einzuladen. Die Versammlung verfügte, anders als das Gremium des Generalrats, allerdings über keine Möglichkeiten, rechtsverbindliche Beschlüsse zu fassen. Dieses Treffen, das am 8. Dezember 1933 in Köln stattfand, war von nur mäßigem Erfolg gesegnet. Der Schweizer Präses Wilhelm Kissling sagte das Treffen aus Protest ab, die österreichische, tschechoslowakische und die Südtiroler Vorsitzenden waren verhindert. Gegenüber den übrigen Teilnehmenden informierten Generalpräses Hürth und der frisch berufene Reichspräses Nattermann über Sinn und Zweck der Neustrukturierung des deutschen Verbands und versicherten, dass man an der grundsätzlichen internationalen Konstitution des Gesellenvereins nicht rütteln wolle. Die Teilnehmer der Versammlung einigten sich schließlich darauf, in der Presse Einigkeit zu demonstrieren, um insbesondere gegenüber der NS-Führung die Bedeutung des Gesellenvereins zu beweisen.¹⁰²¹ Die Schweizer Filiale kümmerte diese Abmachung nicht. Für sie, wie auch zunehmend für die amerikanische Organisation, war der Alleingang aus Deutschland inakzeptabel. Hürth erwies sich in diesem Konflikt als geschickter Diplomat. Ihm gelang es in langwierigen Verhandlungen, die Entscheidungen der deutschen Verbandsleitung gegenüber seinen Präsidieskollegen nachvollziehbar zu machen und diese mit der Umstrukturierung auszusöhnen. Er zeigte sich während der Wochen und Monate, in denen immer wieder Gespräche zwischen den Verbandsleitungen stattfanden, offen und kompromissbereit, wusste aber gleichzeitig auch, seine Position zu verteidigen.¹⁰²² Nattermann hingegen fuhr einen deutlich schärferen Kurs. Seine Priorität lag darin, die Neustrukturierung des Vereins zum Erfolg zu bringen. Seine Strategie war es einerseits, die Zentralpräsidien

¹⁰²¹ Raem: Katholischer Gesellenverein, S. 120.

¹⁰²² Ebd., S. 121-125.

hinzuhalten, was sich zum Beispiel an jener Strategie ablesen lässt, einen Generalrat zu vermeiden und nur zum Austausch einzuladen. Andererseits reagierte er scharf auf Kritik. So verbat er sich Ende Oktober 1933 in der *Kolpingspost* jegliche Missbilligung des neuen deutschen Statuts.¹⁰²³ Seine kompromisslose Haltung sollte sich als unglückliche Entscheidung erweisen und ihn schließlich ins Abseits manövrieren. Kissling legte Hürth darauf fest, zwischen dem Amt des Generalpräses und dem des Reichpräses penibel zu unterscheiden. Damit wurde Nattermann nun auch praktisch der Einfluss auf die internationalen Geschicke des Vereins entzogen. Als Konsequenz der Auseinandersetzungen um die Neustrukturierung des deutschen Gesellenvereins erschien Hürth als Führungsfigur des internationalen Verbands, während Nattermann die Rolle des Spalters zugewiesen wurde.¹⁰²⁴ Darüber hinaus entfernten sich Nattermann und Hürth bezüglich der Frage nach dem rechten Maß des Auftretens auf der kirchenpolitischen Bühne. Während sich Hürth aus den tagespolitischen Geschäften zurückzuziehen bemühte, suchte Nattermann weiterhin nach Kooperationsmöglichkeiten mit NS-Organisationen und Parteifunktionären.¹⁰²⁵

4.6.2) Unabhängiger Kurs im Rahmen der NS-Gleichschaltungspolitik

Ab Frühjahr 1933 verfolgte Reichsarbeitsminister und Leiter der ‚Deutschen Arbeitsfront‘ (DAF) Robert Ley eine aggressive Gleichschaltungspolitik. Sämtliche Gewerkschaften und Arbeitnehmerverbände sollten in einer einzigen Organisation, der DAF, zusammengefasst werden.¹⁰²⁶ Ein Gewaltakt läutete die Gründung der DAF ein: Am 2. Mai 1933 besetzten Truppen der SA und der ‚Nationalsozialistischen Betriebszellenorganisation‘ die Vereinshäuser der Gewerkschaften; kurze Zeit später wurde die DAF ins Leben gerufen.¹⁰²⁷ Ley selbst stilisierte den 2. Mai als Befreiungsschlag für die Gewerkschaftsmitglieder; sie hätten schon lange erkannt, dass sie von den sozialistischen Arbeitnehmervertretungen „betrogen und belogen“¹⁰²⁸ worden seien. Selbst die Präses der Gewerkschaften hätten sich angesichts des Vorstoßes der DAF zur Eingliederung erleichtert gezeigt, weil sie endlich von dem gescheiterten Projekt der Gewerkschaften erlöst worden seien.¹⁰²⁹ Bis 1942 sollte die Organisation auf 25 Millionen Mitglieder anwachsen.¹⁰³⁰ Die ‚Deutsche Arbeitsfront‘ war allerdings nicht nur eine

¹⁰²³ Ebd., S. 108, S. 119.

¹⁰²⁴ Ebd., S. 121-125.

¹⁰²⁵ Ebd., S. 83.

¹⁰²⁶ Ebd., S. 48.

¹⁰²⁷ Hachtmann: Das Wirtschaftsimperium der Deutschen Arbeitsfront, S. 9.

¹⁰²⁸ Ley: Die Deutsche Arbeitsfront, S. 10.

¹⁰²⁹ Ebd., S. 10f.

¹⁰³⁰ Hachtmann: Das Wirtschaftsimperium der Deutschen Arbeitsfront, S. 9.

Parteiorganisation, sondern auch ein mächtiger Wirtschaftskonzern, dessen Einfluss „omnipräsent“¹⁰³¹ und kaum zu durchblicken war. Sie verfügte über „Banken, Versicherungen, Bau- und Wohnungsunternehmen, Verlage[n], Werften, ein[em] Automobilunternehmen, usw.“¹⁰³² Rüdiger Hachtmann attestiert Robert Ley und seinen Verbündeten einen „ausgeprägten politischen Machtwillen.“¹⁰³³

Der ambitionierte NS-Politiker Ley fuhr in dieser Zeit gegenüber dem Gesellenverein eine zweigleisige Taktik: Einerseits sprach er die offene Drohung aus, dass der KGV wie alle anderen Gesellenvereine und Gewerkschaften nicht umhinkomme, sich der NS-Organisation anzuschließen.¹⁰³⁴ Andererseits suchte er Kontakt zu Nattermann und warb für die Integration des Gesellenvereins in die ‚Deutsche Arbeitsfront‘. Ley wollte den Generalsekretär mit dem Versprechen ködern, dass alle Gesellenvereine zu einer konfessionell gemischten Organisation verschmolzen und von der Verbandsführung des ‚Katholischen Gesellenvereins‘ geleitet werden sollten. Sein Zugeständnis war an die Bedingung gebunden, dass sich der Gesellenverein von seinen internationalen Verbänden löse und ein neuer Generalpräses ernannt würde.¹⁰³⁵ Wenn gleich davon auszugehen ist, dass Nattermann Leys Plan durchschaute, fand er dessen Angebot offensichtlich attraktiv. Denn mit der Neustrukturierung des Gesellenvereins zur ‚Deutschen Kolpingsfamilie‘ ab Herbst 1933 kam er Leys Forderungen im Grunde nach. Die Umstrukturierung hatte nämlich zur Folge, dass nicht Hürth, sondern Nattermann als Reichspräses für die Angelegenheiten des Gesellenvereins in Deutschland verantwortlich und dass er qua Amt von allen internationalen Verpflichtungen befreit war.

Nattermanns Kompetenzen, die Verhandlungen mit Ley zum Abschluss zu bringen, waren allerdings begrenzt. Die letzte Entscheidungsbefugnis lag beim Kölner Erzbischof, Karl Joseph Schulte.¹⁰³⁶ Ley führte allerdings unbeirrt seine Gleichschaltungspolitik weiter. Er veröffentlichte am 22. Juni 1933 den Erlass, dass keine andere Organisation neben der DAF bestehen bleiben könne, ja Verbände außerhalb der DAF als staatsfeindlich eingestuft würden. Zunächst gelang es den Bischöfen, die Eingliederung der katholischen Vereine in die DAF zu verhindern. Sie verfügten mit dem Reichskonkordat, das noch nicht zum Abschluss gebracht worden war, über ein mächtiges Druckmittel. Mit Rücksicht auf die Verhandlungen über den Staats-Kirchenvertrag musste der Leiter der DAF seine Interessen vorerst zurückstellen.¹⁰³⁷ Nattermann

¹⁰³¹ Ebd. S. 70.

¹⁰³² Ebd.

¹⁰³³ Ebd., S. 70, S. 10.

¹⁰³⁴ Raem: Katholischer Gesellenverein, S. 90.

¹⁰³⁵ Ebd., S. 89.

¹⁰³⁶ Ebd., S. 90.

¹⁰³⁷ Ebd., S. 90-97.

wollte allerdings den Bischöfen die Verhandlungen über die Geschicke des Gesellenvereins nicht überlassen.¹⁰³⁸ Als Ley am 26. Juni 1933 die Vertreter der evangelischen und katholischen Verbände dazu aufrief, Kommissionen zu bilden und Konzepte zur Integration der Vereine in die DAF auszuarbeiten, machte sich Nattermann bereitwillig an die Arbeit. Der Präsident der ‚Katholischen Arbeitnehmerbewegung‘, Otto Müller,¹⁰³⁹ ermahnte die von Ley Aufgerufenen, dass sie mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht der bischöflichen Linie folgten, wenn sie Leys Willen Folge leisteten. Offensichtlich ließ sich Nattermann von Müllers Warnung nicht beeindrucken.¹⁰⁴⁰ Nattermanns Haltung änderte sich auch nach der Ratifizierung des Reichskonkordats am 20. Juli 1933 nicht wesentlich. Zwar würdigte er den Vertrag, allerdings wurde auch ihm, der als Verbandsvertreter über die Verhandlungen der Bischöfe mit dem Staat zumindest rudimentär unterrichtet war, rasch klar, dass das Konkordat zu viel Interpretationsspielraum ließ, um den Bestand der einzelnen Organisationen letztgültig zu sichern.¹⁰⁴¹ In Artikel 31, der die katholischen Organisationen behandelte, wurde nämlich nicht dokumentiert, welche Verbände in welcher Form bestehen bleiben konnten. Hinzu kam, dass es den Bischöfen nicht gelang, nach Abschluss des Vertrags eine rechtsverbindliche Regelung bezüglich der katholischen Verbände zu erwirken.¹⁰⁴² Darüber hinaus blieb der Protest der Bischöfe in den Spätsommerwochen 1933 gegen die wachsenden Aggressionen der Partei gegenüber den katholischen Vereinen unter dem Radar der Öffentlichkeit. Dies hatte den Effekt, dass die Verbandsleitungen den Eindruck gewannen, die Bischöfe überließen sie ihrem Schicksal. Nattermanns anhaltender Wille, die Kooperation mit der DAF zum Abschluss zu bringen, wurde durch die skizzierte Situation geschürt. Er unternahm – abseits des bischöflichen Kurses – in der zweiten Hälfte des Jahres 1933 mehrere Vorstöße, die Verhandlungen mit Ley wieder aufzunehmen. Dieser verweigerte allerdings weitere Gespräche.¹⁰⁴³

¹⁰³⁸ siehe auch: Lüttgen: Sozial engagierte Katholiken, S. 241.

¹⁰³⁹ Otto Müller wurde am 9. Dezember 1870 als Sohn eines Lehrers geboren. Aufgrund einer Versetzung seines Vaters wuchs Müller sowohl in seiner Geburtsregion Bergisches Land als auch in Mühlheim-Heißen auf. Nach dem Studium der Theologie in Bonn (1889 bis 1894) wurde er zum Priester geweiht und übernahm eine Kaplanstelle in Morsbach. 1896 wurde ihm die Leitung des Arbeitervereins in Mönchengladbach übertragen. Sein Engagement in diesem Kontext galt insbesondere der Befähigung der Arbeiter:innen zur Autonomie durch Bildung sowie der Strukturierung des Arbeitervereins zu einer Institution, die ebensolche Kompetenzen förderte. Müller erhielt im Jahr 1904 die Doktorwürde im Fach Staatswissenschaften. Darüber hinaus machte er innerhalb der Katholischen Arbeitervereine Karriere; 1906 wurde er zum Diözesanpräses der Kölner Filiale ernannt, 1917 erhielt er den Posten des Präses der Arbeitervereine in Westdeutschland. Sauser zeichnet Müller als Widerständler gegen den Nationalsozialismus. Seine Organisation, das Kettelerhaus, das er 1929 ins Leben gerufen habe, sei zur Keimzelle von NS-Kritikern geworden. Am 18. September 1944 wurde Müller verhaftet und starb in Folge der Haftbedingungen am 12. Oktober 1944 in einem Berliner Krankenhaus. (Sauser: Müller, Otto)

¹⁰⁴⁰ Raem: Katholischer Gesellenverein, S. 91-95.

¹⁰⁴¹ Ebd.

¹⁰⁴² Blaschke: Die Kirchen und der Nationalsozialismus, S. 97.

¹⁰⁴³ Raem: Katholischer Gesellenverein, S. 104, S. 135.

Nattermanns unabhängiger Stil, mit der nationalsozialistischen Gleichschaltungspolitik umzugehen setzte sich fort, als Ley am 27. April 1934 öffentlich verkündete, dass eine Doppelmitgliedschaft in einem kirchlichen Verband und in der DAF verboten sei. Nattermann, inzwischen Reichspräsident der ‚Deutschen Kolpingsfamilie‘, musste auf Leys Verlautbarung reagieren, weil ein Ausscheiden der Arbeiter aus der ‚Deutschen Arbeitsfront‘ den Verlust des Arbeitsplatzes wie auch finanzieller Unterstützung im Fall von Arbeitslosigkeit, Krankheit oder Tod bedeutete.¹⁰⁴⁴ Zwar protestierten die deutschen Bischöfe in Reaktion auf Leys Affront und forderten die Regierung zur Aussprache auf, Nattermann allerdings griff zu einer ganz anderen Taktik: Zeitgleich nämlich forcierte der Gesellenverein der USA in Reaktion auf die Umstrukturierung des deutschen Schwestervereins die Verlegung der Hauptzentrale nach Rom. Mit dieser Nachricht im Gepäck sprach Nattermann in Berlin beim Auswärtigen Amt vor und warnte vor Einflüssen des Auslands auf die deutsche Verbandspolitik. Berlin nahm Nattermanns Bedenken ernst, was dieser wiederum über Wochen geschickt zu schüren wusste. Dadurch erreichte er die Zusage, dass die Kolpingsfamilie erstens vom Doppelmitgliedschaftsverbot unberührt blieb und zweitens die Filialen der DKF ihre Arbeit bis zum Abschluss der Verhandlungen zwischen Regierung und Episkopat über Artikel 31 des Konkordats, ungestört weiterführen konnten.¹⁰⁴⁵ Trotz des Erfolgs, den Nattermann damit für den Gesellenverein erreichte und noch während der Verhandlungen über die vertragliche Absicherung der errungenen staatlichen Versprechen, gab Generalpräsident Hürth am 29. August 1934 die Beurlaubung Nattermanns von seinem Amt durch Kardinal Schulte bekannt. Offiziell wurde Schultes Entscheidung auf Vorwürfe gegenüber Nattermann zurückgeführt, sich des unsittlichen Handelns schuldig gemacht zu haben. Was genau ihm zur Last gelegt wurde, ist nicht klar. In einem kirchlichen Verfahren, das gegen ihn eingeleitet wurde, wurde er 1935 entlastet.¹⁰⁴⁶ Allerdings stand Nattermanns Rückkehr in die Deutsche Kolpingsfamilie nicht zur Debatte. Nach dem Bericht eines V-Manns der Regierung, der sich im Rahmen einer Beerdigung bei einem Pfarrer, der Nattermann kannte, informiert hatte, habe der Kölner Erzbischof Nattermann durchaus geschätzt, ihm aber eine „große Unvorsichtigkeit“¹⁰⁴⁷ nicht verzeihen können. Deshalb habe Nattermann nicht mehr in den Gesellenverein zurückkehren können.¹⁰⁴⁸ Laut Personalbericht der Gestapo über Nattermann aus dem Jahr 1941, war er sogar „völlig außer Dienst“¹⁰⁴⁹. Dass Nattermann die Erlaubnis entzogen

¹⁰⁴⁴ Ebd., S. 135.

¹⁰⁴⁵ Ebd., S. 135-139.

¹⁰⁴⁶ Ebd., S. 141.

¹⁰⁴⁷ Auszug aus dem V-Mann-Bericht vom 16. Juni 1940, in: Gestapoakte Nattermann, R-RW_0058_64154, LAV NRW R.

¹⁰⁴⁸ Ebd.

¹⁰⁴⁹ Personalbericht der Gestapo Düsseldorf zu Johannes Nattermann, 26. Mai 1941, in: ebd.

wurde, auch seelsorgerisch tätig zu sein, ist allerdings unwahrscheinlich. Ritter berichtete Kleine nämlich im Dezember 1935, dass Nattermann über die Weihnachtstage einen Priesterkollegen vertreten und Messen feiern müsse.¹⁰⁵⁰

Was genau aber stand hinter der Suspendierung Nattermanns und was ist unter jener ‚großen Unvorsichtigkeit‘ zu verstehen?

Raem spekuliert, dass Hürth in Nattermanns Absetzung involviert gewesen sei. In einem Brief vom 27. August 1934 an den Diözesanpräses aus Regensburg, Wolfgang Prechtel, habe Hürth die Absicht erklärt, den gesamten Gesellenverein, auch die Führung auf Reichsebene, neu formen zu wollen. Hürth, der sich zunehmend aus der Tagespolitik zurückgezogen habe, so Raem, und zwischen nationalen und internationalen Interessen des Vereins balancieren musste, habe sich vermutlich durch den ehemaligen Generalsekretär und Reichspräses zunehmend boykottiert gefühlt. Darüber hinaus sei Nattermann nicht nur unter seinen internationalen Kollegen, sondern auch unter den Präses im Inland umstritten gewesen. So hätten sich vor allem die Leiter der Verbände in Berlin, Münster und Paderborn an seiner Anbiederung gegenüber dem Nationalsozialismus gestört. Bischof Schulte wiederum sei von dem Interesse getrieben worden, einen einheitlichen Kurs gegenüber der Regierung zu fahren. Raem charakterisiert Schultes Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus als „hoffnungsvoll abwartend“¹⁰⁵¹. Seine Forderungen nach einem geschlossenen Auftreten gegenüber der Regierung seien ab Winter 1933/34 aufgekommen, als kirchliche Organisationen in der Kölner Diözese zu Angriffszielen nationalsozialistischer Aggressionen geworden waren. Diese Erwartung habe Nattermann mit seinen Alleingängen allerdings immer wieder untergraben.¹⁰⁵² Die Deutung Raems, dass Nattermann aufgrund seines zu autarken Handelns suspendiert worden sei, findet sich auch in seinem Personalbericht der Gestapo;¹⁰⁵³ der Umstand, dass er sich mit seiner ns-freundlichen Haltung innerhalb des Klerus unbeliebt gemacht habe, ist dem Bericht des nationalsozialistischen V-Mannes zu entnehmen.¹⁰⁵⁴

Welche Gründe in welchem Ausmaß und mit welcher Gewichtung zu Nattermanns Suspendierung führten, bleibt letztlich unklar. Raem konnte zur Erörterung der Vorgänge rund um die Suspendierung in etliche relevante Quellen Einsicht nehmen und auch eine Zeitzeugin befragen.¹⁰⁵⁵ Die Autorin versuchte im Zuge ihrer Recherchen, die von Raem genannten Quellen

¹⁰⁵⁰ Ritter an Kleine, 24. Dezember 1935, in: NL Kleine, JAM.

¹⁰⁵¹ Raem: Katholischer Gesellenverein, S. 143.

¹⁰⁵² Ebd., S. 142f.

¹⁰⁵³ Personalbericht der Gestapo Düsseldorf zu Johannes Nattermann, 26. Mai 1941, in: Gestapoakte Nattermann, R-RW_0058_64154, LAV NRW R.

¹⁰⁵⁴ Auszug aus dem V-Mann-Bericht vom 16. Juni 1940, in: ebd.

¹⁰⁵⁵ Private Mitteilung von Getrud Hamacher. Raem bezeichnet sie als „Sekretärin i.R. Köln“. (Raem: Katholischer Gesellenverein, S. XII.) Womöglich handelte es sich um die Sekretärin des Kölner Gesellenvereins; Nattermann

einzu sehen. Bis auf die Gestapoakte zu Nattermann aus dem Landesarchiv NRW konnte sie allerdings keine Archivalien ausfindig machen. Auf ihre Anfragen hin wurde ihr mitgeteilt, dass die gesuchten Akten nicht aufzufinden seien.¹⁰⁵⁶ In Reaktion auf die Anfrage an das Archiv der ‚Deutschen Kolpingsfamilie‘ in Köln wurde der Autorin sogar mitgeteilt, dass „sämtliche Unterlagen, inklusive der Stammdaten“¹⁰⁵⁷ aufgrund eines Archivbrands im Zweiten Weltkrieg zerstört worden seien.¹⁰⁵⁸ Weshalb Raem, Jahrgang 1950,¹⁰⁵⁹ doch auf die Quellen des Kolpingsarchivs in Köln zurückgreifen konnte, bleibt eine drängende Frage.

Die auf den vorangehenden Seiten dargelegten Bekenntnisse Nattermanns zum Nationalsozialismus, die Kritik und Distanznahme gegenüber dem deutschen Katholizismus, die Neugestaltung des Gesellenvereins und die damit verknüpfte Selbststilisierung zur autoritären Führungsfigur der DKF, die Versuche, den Gesellenverein irgendwie als Organisation entgegen dem staatlichen Gleichschaltungswillen zu erhalten, sowie die erlebte Ablehnung seitens der Vereinskollegen im In- und Ausland und die Suspendierung durch den Bischof ereigneten sich innerhalb von nur eineinhalb Jahren. Nattermann war in dieser Zeit herausgefordert, seine Erfahrungen als leitende Figur des Gesellenvereins abzurufen und klug einzusetzen. Gleichzeitig wandelte sich der Handlungsspielraum, in dem er bisher agiert hatte. Bis zur Regierungsübernahme des Nationalsozialismus, der Auflösung von Zentrum und BVP als politische Armee des Katholizismus¹⁰⁶⁰ und den Aggressionen Leys gegen die katholischen Verbände, konnte Nattermann als strategischer Kopf des KGV die Geschicke des Vereins überwiegend frei bestimmen. Nun, als es um die Frage des Bestehens des Gesellenvereins generell ging, blieb ihm jegliche Möglichkeit der Mitgestaltung verwehrt; die Causa ‚Zukunft der katholischen Vereine‘ war ab nun bischöfliches Hoheitsgebiet. Nattermann entschied sich, die ihm aufgezeigten Handlungsgrenzen zu ignorieren und die Verhandlungen mit Ley hinter dem Rücken der Bischöfe weiterzuführen. Mit seinen Alleingängen handelte er bewusst entgegen den kirchlichen Handlungserwartungen. Auch in diesem Kontext unterbrach Nattermann also sein Rollenhandeln. Wie im Fazit des vorangehenden Kapitels erklärt, beeinflussten zwei Beweggründe die Unterbrechung: Erstens unterlief er die bischöflichen Handlungserwartungen, um den Gesellenverein als Organisation im neuen Staat zu sichern (Homo Oeconomicus) und zweitens, um

an Präsidens und Mitglieder, 5. September 1935, in: Archiv des Erzbistums Bamberg, REP. 4/1-357; Personalbericht der Gestapo Düsseldorf, Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, Personenakte 64 154; Hürth an Prechtel, 27. August 1934, in: Archiv der Deutschen Kolpingsfamilie Köln, ADK Zentralrat.

¹⁰⁵⁶ Andreas Hölscher (Archivdirektor i.K. des Archivs des Erzbistums Bamberg) an Nguyen, 17. Juli 2023.

¹⁰⁵⁷ Auskunft von Marion Plötz (Leiterin der Dokumentationsstelle Kolping in Köln), 29. September 2020.

¹⁰⁵⁸ Ebd.

¹⁰⁵⁹ Borengässer: Raem, Heinz-Albert.

¹⁰⁶⁰ Blaschke: Die Kirchen und der Nationalsozialismus, S. 91.

sein Selbstbild zu behaupten (Identitätsbehaupter). Die Erfahrung, gerade an dem für den Gesellenverein entscheidendsten Moment kein Mitspracherecht zu haben, wird ihn in seinem Selbstverständnis, die Schlüsselfigur des deutschen KGVs darzustellen, fundamental verunsichert haben. Außerdem musste er erleben, dass die Manifestation seines Selbstbilds im Amt des Reichspräsidenten keinen der Bischöfe beeindruckte (spezifisch substantielle Identitätsbedrohung). Vielmehr zeigt seine Suspendierung an, dass Bischof Schulte Nattermanns Handeln als Überschreitung seiner priesterlichen Kompetenzen bzw. als Missachtung bischöflicher Handlungserwartungen an ihn als Priester, bewertetete. Darüber hinaus hatte er sich schließlich nicht nur Gegner in den ausländischen Gesellenvereinen, sondern auch innerhalb der deutschen Filialen gemacht. Nattermann machte die schmerzliche Erfahrung, dass seine Priesterrolle, die er mit Beginn seiner Tätigkeit als Generalsekretär der ‚Katholischen Gesellenvereine‘ kreativ ausgestaltet hatte und die schließlich sein autarkes Handeln und seinen Führungsanspruch legitimierte, keine Anerkennung mehr fand. Darüber hinaus erlebte er, dass sein Handeln entlang dieser Rolle bestraft wurde. Spätestens mit seiner Suspendierung erfuhr Nattermann also einen Person-Rollenkonflikt.

Aber nicht nur diese Sanktionen, sondern auch die ablehnende Haltung Leys gegenüber Nattermann in der zweiten Hälfte des Jahres 1933, werden in ihm einen weiteren Konflikt geschürt haben. Nattermann forcierte die Neustrukturierung des Gesellenvereins auch deshalb, weil er Leys Bedingungen für eine Sicherung des KGVs in der DAF erfüllen wollte. Mit der Neuformierung des Gesellenvereins präsentierte sich Nattermann dem NS-Funktionär gegenüber als Macht- und Entscheidungsträger. Allerdings zeigte Ley schließlich kein weiteres Interesse an ihm als möglichem Leiter eines gesonderten Arbeiter-Flügels innerhalb der DAF. Nattermanns substantieller Identitätskonflikt wurde damit auch von staatlicher Seite aus verstärkt.

4.7) Entwicklung neuer Elemente des Priesterbildes

Wie es Nattermann nach seiner Suspendierung erging, lässt sich an seiner Korrespondenz mit Ritter im Zuge der Entstehung des *Sendschreibens* ablesen. Seine Äußerungen und Positionierungen zum *Sendschreiben* liegen der Autorin allerdings ausschließlich in Form von Berichten seines Freundes Ritter an Kleine vor. Das heißt, Nattermanns Handeln zeigt sich aus der Sicht eines Vertrauten. Darüber hinaus erwähnte Ritter seinen Gleichgesinnten nur einige wenige Male. Dennoch kann das, was über Nattermann gesagt wird, durchaus zur Analyse seines Handelns herangezogen werden; bietet sich doch durch die bisherigen Schlussfolgerungen zu Nattermann in dieser Arbeit eine solide Vergleichsbasis.

Nattermanns Strategien, mit dem erlebten Rollen- und Identitätskonflikt umzugehen, zeigen sich auf zweierlei Weise: Er griff zu ihm vertrauten Handlungsmustern und orientierte sich an der Priesterrolle, die er vor 1933 verkörperte, während er sie gleichzeitig mit neueren Elementen anreicherte. Nattermann stieß im August 1935 durch die Vermittlung Ritters zur *Sendschreiben*-Gruppe. Zeitgleich verfolgten beide den Plan, in Osnabrück einen Verlag zu gründen. Nattermann, so berichtete Ritter Kleine, habe einen guten Draht zum dortigen Bischof, Wilhelm Berning.¹⁰⁶¹ Schon zu diesem Zeitpunkt zeichnete sich ab, dass die Verlage, die die Gruppe als Publikationsplattformen ausgewählt und angesprochen hatte, ihren Zugang zur Rolle der Katholischen Kirche im nationalsozialistischen Staat nicht teilten. Die Autoren erhielten auf ihre Anfragen durchgehend Absagen und Abt Alban Schachleiter, den sie als Gleichgesinnten einzustufen können glaubten, weigerte sich mit Bezug auf sein katholisches Selbstverständnis, die Gruppe zu unterstützen.¹⁰⁶² Auch Nattermanns Bemühungen, das *Sendschreiben* durch eine Artikelreihe in der *Kölner Zeitung* zu bewerben sowie die genannte Verlagsgründung mit Ritter verliefen im Sande. Der Zeitungsverlag sagte nach erstem Interesse ab, die Verhandlungen in Osnabrück verschleppten sich und entpuppten sich letztlich als unverbindlicher Ideenaustausch.¹⁰⁶³ Schließlich erwies sich, wie bereits dargestellt, Kleines Kontakt zu Lortz und dessen Verbindung zum Aschendorff-Verlag als ein gangbarer Weg, das *Sendschreiben* zu publizieren. Lortz erklärte sich bereit, das Manuskript zu lektorieren, um es Bischof Galen vorzulegen, damit dieser, so die Bedingung des Aschendorff-Verlags, sein Plazet zum Druck gebe.¹⁰⁶⁴ Diese Option war unter den Autoren alles andere als unumstritten. Immerhin hatten sich Kleine, Ritter und Brombacher zu Beginn darauf geeinigt, weder katholische Verlage noch amtskirchliche Funktionäre in ihr Vorhaben einzubinden. Während Kleine die Zusammenarbeit mit Lortz, oft auch im Alleingang, vorantrieb, zeigte sich Ritter skeptisch und Brombacher machte massiv Front gegen die neuen Entwicklungen.¹⁰⁶⁵

Für Diskussionen sorgte auch die Frage, wer als Herausgeber auf dem Cover des *Sendschreibens* genannt werden und inwiefern Galen ein Vorwort zum *Sendschreiben* beisteuern solle. Kleine wollte um jeden Preis verhindern, dass das *Sendschreiben* wie eine Auftragsarbeit der Bischöfe aussehe. Auch Ritter war es wichtig, dass alle Beteiligten als Herausgeber des *Sendschreibens* genannt werden.¹⁰⁶⁶ Fünf Tage später allerdings und in Reaktion auf eine lange

¹⁰⁶¹ Ritter an Kleine, 31. August, 21. September 1935, in: NL Kleine, JAM.

¹⁰⁶² Ritter an Kleine, 15., 31. August 1935, in: ebd.

¹⁰⁶³ Ritter an Kleine, 7., 30. Oktober, 12. November 1935, in: ebd.

¹⁰⁶⁴ Kleine an Ritter, Nr. 1, 29. August 1935, in: ebd.; Lortz an Kleine, 15. September 1935, in: ebd.

¹⁰⁶⁵ Ritter an Kleine, 31. August 1935, in: ebd.; Brombacher an Kleine, 30. Oktober 1935, in: ebd.; Kleine an Ritter, 22. August, Nr. 1 und Nr. 2, 29. August 1935, in: ebd.

¹⁰⁶⁶ Ritter an Kleine, 18. November 1935, in: ebd.

Abhandlung Kleines über seine Position unbedingt notwendiger Transparenz bei Vorwort und Namensnennung¹⁰⁶⁷ revidierte Ritter seine Meinung. Nattermann habe bezüglich der Frage der Herausgeberschaft „eine andere Seite der Sache ins Licht gerückt.“¹⁰⁶⁸ Er habe ihn daran erinnert, dass ihre Adressaten nicht die Nationalsozialisten, sondern die Katholiken in Deutschland seien und dass das *Sendschreiben* darauf abziele, „die Katholiken aus ihrer Erstarrung zu lösen.“¹⁰⁶⁹ Deshalb gelte es, sich an deren „Mentalität“¹⁰⁷⁰ auszurichten. Betrachte man die Herausgeberschaft von dieser Perspektive aus, sollten die Namen verschwiegen werden, die der Wirkung des *Sendschreibens* abträglich seien. Aufgrund ihres Rufes im katholischen Milieu seien dies vor allem Nattermann und er selbst. Nattermann, so referierte Ritter, wolle in keinem Falle ohne ein Imprimatur als Herausgeber in Erscheinung treten. Lortz hingegen sei, da liege Nattermann richtig, der geeignete Kandidat für diese Aufgabe. Außerdem pflichtete Ritter Nattermann bei, dass die restlichen Autoren früher oder später ohnehin bekannt würden. Darüber hinaus folgte er seinem Freund in der Bewertung des bischöflichen Vorworts. Ein solches Begleitschreiben könne nach der vorgetragenen Sicht der Dinge nur vorteilhaft sein.¹⁰⁷¹

Offensichtlich gelang es Nattermann, Ritter von seiner ursprünglichen Position abzubringen. Ritter, der ein halbes Jahr zuvor vermeiden wollte, das *Sendschreiben* bei einem katholischen Verlag zu publizieren und sich gegenüber der Kooperation mit Galen wiederholt skeptisch zeigte, plädierte nun dafür, das taktische dem idealistischen Handeln vorzuziehen. Der Effekt des Briefes auf die Einstellung Ritters ist auch im Hinblick auf Nattermanns Handeln interessant: Nattermanns Fähigkeit, Menschen zu überzeugen und in seinem Sinne zu leiten, scheint hier wieder durch. Die strategische Perspektive, die Nattermann in seinem Brief an Ritter einbrachte sowie die Gewichtung des katholischen Mainstreams bei den Überlegungen zur Herausgeberschaft zeigen, dass Nattermann im Zuge der Neuausrichtung seiner Rolle auf altbekannte Handlungsmuster zurückgriff. Diesmal diene sein zweckrationales Denken allerdings nicht der Distanzierung von, sondern eher der Konformität mit der kirchlichen Hierarchie. Interessant ist außerdem sein Verständnis vom *Sendschreiben* als Mittel, die katholische Leser:innenschaft aus einem Zustand der „Erstarrung“¹⁰⁷² zu befreien. Er verband mit der Denkschrift also eine pädagogische Aufgabe und bediente sich damit eines ihm vertrauten Konzepts. Schließlich ist anhand seiner Weigerung, ohne Imprimatur als Herausgeber des *Sendschreibens* aufzutreten, eine starke Tendenz zu erkennen, kirchliche Handlungserwartungen in die eigenen

¹⁰⁶⁷ Kleine an Ritter, 19. November 1935, in: ebd.

¹⁰⁶⁸ Ritter an Kleine, 23. November 1935, in: ebd.

¹⁰⁶⁹ Ebd.

¹⁰⁷⁰ Ebd.

¹⁰⁷¹ Ebd.

¹⁰⁷² Ebd.

Entscheidungen mit einzubeziehen. Diese Bereitschaft, die in Kontrast zu seinen Alleingängen in den Monaten der Jahre 1933 und 1934 steht, erklärt sich einerseits aus der Notwendigkeit, im noch laufenden kirchlichen Verfahren¹⁰⁷³ guten Willen gegenüber Bischof und Generalvikariat zu zeigen. Andererseits handelte es sich um ein Handlungsmuster, das sich auch nach Abschluss des Verfahrens im Jahr 1935¹⁰⁷⁴ wiederholen sollte. Weshalb Nattermann trotz dieser Rückorientierung an die Institution dem Projekt beigetreten ist, kann aufgrund der Quellenlage nur vermutet werden. Möglicherweise entschied er sich im Sommer 1935 dazu, wieder zweigleisig zu fahren, sich also einerseits gegenüber der Kirche als geläutert zu zeigen, unter dem Radar aber andererseits weiterhin Kirchenpolitik in seinem Sinne zu betreiben. Damit hielt er sich die Option offen, möglicherweise doch noch einmal zu einer Führungsposition innerhalb des deutschen Katholizismus zu kommen. Ritters Brief an Kleine im November 1935 zeigt allerdings, dass Nattermann von einem weiteren Affront gegen die Bischöfe Abstand nahm und sich dazu entschloss, sich wieder stärker an den kirchlichen Handlungserwartungen zu orientieren.

Eine Radikalisierung, wie sie bei Kleine und Ritter zu erkennen ist, vollzog sich bei Nattermann nicht. An dem konspirativen Treffen, das die beiden zusammen mit weiteren Gleichgesinnten für Ende Dezember 1935 planten, und das den Auftakt eines gewaltsamen Vorstoßes gegen die Bischöfe bilden sollte,¹⁰⁷⁵ nahm Nattermann nicht teil. Er war verhindert, weil er einen Priesterkollegen in seiner Pfarrei vertreten musste.¹⁰⁷⁶ Ob er sich unter anderen Umständen dem Kollegium angeschlossen hätte, bleibt spekulativ. Allerdings legt sein Rollenverständnis, wie es sich im Laufe des *Sendschreiben*-Projekts wie auch in den im Folgenden zu skizzierenden Publikationen zeigt, nahe, dass er sich nicht ernsthaft an einem radikalen Plan beteiligt hätte.

4.8) Das *Sendschreiben* als Spiegel der Rollenkonflikte

Im August 1934 erlebte Johannes Nattermann einen schwerwiegenden Bruch in seiner bisherigen Karriere als Leitfigur des ‚Katholischen Gesellenvereins‘ bzw. der ‚Deutschen Kolpingsfamilie‘. Sein Konzept priesterlichen Handelns als ebensolche Führungsgestalt, das im Dezember 1933 im Amt des Reichspräsidenten gipfelte, wurde abgelehnt: Etliche Präses des Gesellenvereins im In- und Ausland und der Kölner Erzbischof bewerteten Nattermanns Handeln in

¹⁰⁷³ Ebd.

¹⁰⁷⁴ Wann genau das Verfahren endete, kann anhand der vorliegenden Quellen nicht rekonstruiert werden. Wenn Raems Angabe bzgl. der Einstellung des Prozesses im Jahr 1935 korrekt ist, muss die Entscheidung dazu im November oder Dezember gefällt worden sein. Ritter berichtet Kleine nämlich noch im November 1935, dass Nattermanns Verfahren noch laufe. (Ritter an Kleine, 23. November 1935, in: ebd.)

¹⁰⁷⁵ Ritter an Kleine, 15., 31. August, 21. September 1935, in: ebd.; Kleine an Ritter, 13., 22. Dezember 1935, in: ebd.; Kleine an Brombacher, 24. Dezember 1935, in: ebd.

¹⁰⁷⁶ Ritter an Kleine, 23. Dezember 1935, in: ebd.

dieser Zeit als Überschreitung seiner Kompetenzen. Nattermann erlitt daraufhin einen Person-Rollenkonflikt, der mit einer spezifisch substantiellen Identitätsbedrohung einherging. Dieser Konflikt wurde dadurch befeuert, dass auch von nationalsozialistischer Seite aus das ursprüngliche Interesse an einer Kooperation mit Nattermann fallen gelassen wurde. Die Korrespondenz während der Entstehung des *Sendschreibens* dokumentiert, dass Nattermann in Reaktion auf die erfahrene Ablehnung zur Konformität mit der kirchlichen Institution tendierte, sich gleichzeitig aber die Option einer erneuten Führerschaft innerhalb des Katholizismus offenhielt. Beide handlungsbeeinflussenden Faktoren zeigen sich auch in seinem *Sendschreiben*-Kapitel, das den Titel *Heilige Kirche in der Zeit (Zur religiös-kirchlichen Besinnung)* trägt. So finden sich dezidierte Bekenntnisse zur hierarchischen Konstitution der Kirche, aber auch die Abgrenzung von katholischen Handlungsformen. Als stabile Motive können das Argument der notwendigen modernen Verfasstheit kirchlichen Handelns sowie die christliche Interpretation von Elementen der nationalsozialistischen Ideologie identifiziert werden.

In seinem Kapitel stellte Johannes Nattermann seine Sicht von einer zukunftsfähigen Katholischen Kirche im nationalsozialistischen Staat vor. Er untergliederte sein ekklesiologisches Konzept in fünf Kategorien: „Die Kirche als Leib Christi“¹⁰⁷⁷, „Die Aufgabe der Kirche“¹⁰⁷⁸, „Der Weg der Kirche“¹⁰⁷⁹, „Die Haltung der Kirche“¹⁰⁸⁰ und „Kirche und Zukunft“¹⁰⁸¹. Diese Kapitel einleitend betonte er, dass mit der Regierungsübernahme des Nationalsozialismus eine „neue Zeit gekommen“¹⁰⁸² sei und stellte diese in eine Reihe bedeutender gesellschaftlicher Umwälzungen, wie die Eroberung Roms im fünften Jahrhundert, die Reformation oder die Säkularisierung.¹⁰⁸³ Diese Umbrüche hielten der Kirche immer wieder vor, so Nattermann, dass nicht sie selbst, sondern Christus derjenige sei, der wesentlich in die Geschichte eingreife. Als „Volk Gottes“¹⁰⁸⁴ habe sie die Aufgabe, das sich dort Ereignende zu verstehen und es für das Heilshandeln Gottes vorzubereiten. Er betonte, dass kirchliches Handeln heute auf das Volk ausgerichtet sein müsse. Die frohe Botschaft könne nur dann verkündet werden, wenn man „die rechte Sprache“ und „die rechte Methode“¹⁰⁸⁵ wähle. Außerdem könne der Perspektivwechsel dazu verhelfen, den eigenen Glauben neu zu betrachten. Voraussetzung dafür sei, die „Volkwerdung“¹⁰⁸⁶ nicht nur zu verstehen, sondern auch zu erleben. Nattermanns Überzeugung, als

¹⁰⁷⁷ Ebd., S. 91.

¹⁰⁷⁸ Ebd., S. 93.

¹⁰⁷⁹ Ebd., S. 96.

¹⁰⁸⁰ Ebd., S. 100.

¹⁰⁸¹ Ebd., S. 105.

¹⁰⁸² Ebd., S. 88.

¹⁰⁸³ Ebd., S. 88f.

¹⁰⁸⁴ Ebd., S. 90.

¹⁰⁸⁵ Ebd., S. 91.

¹⁰⁸⁶ Ebd.

Organisation stets am Puls der Zeit sein zu müssen, zeigt sich somit auch in den Präliminarien seines *Sendschreiben*-Kapitels. Darüber hinaus spiegeln seine Ausführungen über den Vorteil eines Perspektivwechsels das pädagogische Moment in seiner Priesterrolle, das zeitweise gegenüber seinem Führungsanspruch verblasst war.

Im ersten Unterkapitel („Die Kirche als Leib Christi“¹⁰⁸⁷) unterbreitete der Autor sein ekklesiologisches Verständnis der Kirche als Leib Christi. Dieses Bild, so der Autor, richte den Fokus auf Christus als Haupt der Kirche und zeige auf, dass Glaube und Hingabe an Christus das Zentrum des christlichen Glaubens seien. Damit würde auch mit sämtlichen Zerrbildern von Kirche aufgeräumt werden, die unter liberalem Einfluss entstanden seien und die die Kirche als nüchtern-bürokratische Organisation, ihre Anhänger als Vereinsmitglieder und christliches Handeln als Ableisten eines Pflichtkatalogs betrachteten. Der Autor erklärte, dass das Bild der Kirche als Leib Christi das Verständnis wachsen lasse, dass ihre Mitglieder „sein geheimnisvoller Leib“¹⁰⁸⁸ seien. Daraus wie aus deren Geschöpflichkeit komme ihnen eine bestimmte „Würde“¹⁰⁸⁹ zu, die sie bei all ihrer Neigung zur Sünde zu einem freien Menschen mache. Über diese Freiheit verfüge der Mensch auch gegenüber der Kirche, die ihm nur in seinem christlichen Handeln beratend zur Seite stehen könne.¹⁰⁹⁰ Mit seinen anthropologischen Anmerkungen gewichtete Nattermann Gott als höchste Autorität deutlich über der Katholischen Kirche. Damit äußerte er sich selbstverständlich nicht häretisch, allerdings sticht die Distanzierung Nattermanns gegenüber der Kirche, der er in Abgrenzung zu Gott und zum freien Menschen lediglich eine Beraterfunktion zuerkannte, durchaus heraus. Seine Zeilen wirken wie ein indirekter Seitenhieb auf den Kölner Bischof. Auch die überspitzte Zeichnung der Kirche als bürokratische Organisation, mit der ein steriles Handeln entlang von Richtlinien einhergehe, lässt sich als Stichelei gegen seine ehemaligen Vereinskollegen lesen, die kein Verständnis für seine Alleingänge im Zuge der Neustrukturierung des KGVs aufbringen konnten.

In ‚Die Aufgabe der Kirche‘ erklärte Nattermann, dass die Kirche Verantwortung für die „Welterlösung“¹⁰⁹¹ trage. Sie müsse entlang dieser Aufgabe erstens die materiale Welt als „substantielle Grundlage, [als] Baumaterial für das Gottesreich“¹⁰⁹² und damit ihren Handlungsort deuten, zweitens den Menschen von ihrem in sich verschränkten Blick loslösen und auf Gott als wirklichen Handlungshorizont ausrichten und so drittens für das Heilshandeln vorbereiten. „*Weltdeutung, Weltführung, Weltheiligung*, [hervorgehoben im Original] sind der dreifache

¹⁰⁸⁷ Ebd., S. 93.

¹⁰⁸⁸ Ebd.

¹⁰⁸⁹ Ebd.

¹⁰⁹⁰ Ebd., S. 92f.

¹⁰⁹¹ Ebd., S. 93.

¹⁰⁹² Ebd. S. 94.

Inhalt dieser Welterlösung.“¹⁰⁹³ Nattermann wollte das christliche Konzept der Erlösung richtig verstanden wissen, wenn er daran anknüpfend betonte, dass sich das Heilshandeln nicht nur „Kranken“¹⁰⁹⁴ und Schwachen zuwende und diese befähige. Vielmehr bedürfe „auch das Gesunde, das Stärkste und Feinste“¹⁰⁹⁵ der Erlösung und werde zu seinem Optimum geführt, indem es von allen menschlichen Defiziten befreit werde. Die so durch Gott geschenkte menschliche Freiheit werde konkret im Dienst der Christen an ihre Mitmenschen („Bruderliebe“¹⁰⁹⁶) vollzogen. In ‚Der Weg der Kirche‘ gebrauchte Nattermann ein weiteres ekklesiologisches Bild, nämlich das der Kirche als „Gottesvolk“¹⁰⁹⁷, worunter er die „besondere gnadenvolle, übernatürliche Verbindung der Menschen mit Gott“¹⁰⁹⁸ verstand. Da Menschen ‚organisch‘ miteinander in Gemeinschaft stünden, müsse das irdische Volk und so auch das deutsche Volk mitsamt der Nichtgetauften in einer Beziehung mit Gott gedacht werden.¹⁰⁹⁹ Der Autor schlussfolgerte daraus, dass das Engagement für Volk und Nation die Erfüllung christlicher Pflicht sein müsse. Letztlich setzten sich Staat und Kirche für dasselbe Volk ein und verantworteten sich gegenüber demselben Gott. Eine Teilung der Zuständigkeiten für das irdische Volk einerseits und die Belange des Volkes Gottes andererseits war für den Autor die logische Konsequenz.¹¹⁰⁰ Unter den Deutschen wirklich etablieren werde sich der christliche Glaube allerdings erst dann, wenn es den Christen gelinge, ihr Bekenntnis durch ihr Handeln authentisch zu leben und so vom Christentum zu überzeugen.¹¹⁰¹ Wie in etlichen Texten ab 1933 nahm Nattermann auch hier Bezug auf zentrale Konzepte der nationalsozialistischen Ideologie, wie etwa den Kult um Kraft und Stärke oder die vermeintliche Verbindung aller Deutschen aufgrund ihrer gleichen genetischen Wurzeln. Diese Konzepte interpretierte er vor dem Hintergrund des christlichen Heilsuniversalismus, wobei er den Universalismus als konfessions-, nicht aber als nations- bzw. volksübergreifend dachte. Seine Schlussfolgerung aus seiner Deutung war – auch hier blieb er sich treu – die Notwendigkeit der Integration aller deutschen Christ:innen in den nationalsozialistischen Staat.

Im darauf folgenden Unterkapitel („Die Haltung der Kirche“) stellte Nattermann drei Bedingungen für die korrekte Einstellung der Christ:innen im nationalsozialistischen Staat vor: „Nicht gläubig sein um der Moral willen, sondern moralisch sein um des Glaubens willen“¹¹⁰², „Erst

¹⁰⁹³ Ebd., S. 95.

¹⁰⁹⁴ Ebd.

¹⁰⁹⁵ Ebd.

¹⁰⁹⁶ Ebd.

¹⁰⁹⁷ Ebd., S. 96.

¹⁰⁹⁸ Ebd.

¹⁰⁹⁹ Ebd., S. 97.

¹¹⁰⁰ Ebd., S. 98.

¹¹⁰¹ Ebd., S. 99f.

¹¹⁰² Ebd., S. 102.

gläubig, dann sozial [hervorgehoben im Original]¹¹⁰³ und *„erst gläubig, dann kirchlich* [hervorgehoben im Original]¹¹⁰⁴. Zur Erklärung dieser Bedingungen diente dem Autor das liberale Bürgertum als Negativfolie. Es wiege sich, so sein erstes Argument, in falscher Sicherheit, dass die Welt mit Vernunft erschlossen und kontrolliert werden könne und präsentiere sich als moralische Wächterin. Dieses Bild kontrastierte er mit dem dem christlichen Glauben zugrunde liegenden Wissen um die Unverfügbarkeit des göttlichen Handelns und Urteilens und stellte Demut als wahrhaft christliche Haltung heraus. Die zweite Bedingung erläuternd, forderte Nattermann, dass die Christen stets ihren Glauben der Einflussnahme auf die Gesellschaft – dies verstand er als ‚sozial‘ – vorziehen. Dabei grenzte er sich erneut vom liberalen Bürgertum ab, das emsig und kleingeistig sämtliche Faktoren, die sein Leben bedingten, abzusichern suche, statt in wahrhaft christlicher Manier auf das Heilshandeln Gottes in der Geschichte zu vertrauen.¹¹⁰⁵ Die Kirche des 19. Jahrhunderts, des „liberalen Jahrhundert[s]“¹¹⁰⁶, habe sich in Reaktion auf die gesellschaftlichen Umbrüche der Moderne zu einer bürokratischen Organisation konsolidiert, wodurch der Glaube an Christus der Loyalität gegenüber der Organisation gewichen sei.¹¹⁰⁷

Im letzten Unterkapitel („Kirche und Zukunft“¹¹⁰⁸) bediente Nattermann wieder das Motiv, den Finger am Puls der Zeit haben zu müssen, wenn er erklärte, dass die Kirche vor allem dann zukunftsfähig werde, wenn sie das Interesse der Jugend gewinne, Zukunftstrends erkenne und ernst nehme. Eine für die Jugend attraktive Kirche zeichne sich heute dadurch aus, dass sie ihre Aufgaben innerhalb der Volksgemeinschaft vollziehe.¹¹⁰⁹ Die Ehe wird vom Autor als Ort sowohl völkischer Reproduktion und Erziehung wie auch Vermittlung des christlichen Glaubens identifiziert. Diese Aufgaben von Eheleuten und Eltern stünden allerdings nicht additiv nebeneinander, sondern seien ineinander verwoben. Eine so zu verstehende „völkisch-christliche Ehe“¹¹¹⁰ wurzele in der Volksgemeinschaft und richte ihre Nachkommenschaft auf Gott hin aus. In Bezug auf die Erziehung von Kindern und Jugendlichen warb Nattermann erneut für eine Aufgabenteilung von Kirche und Staat. Der Staat vermittele den jungen Menschen das Wissen um ihre Bedeutung für die Volksgemeinschaft, während die Kirche sie für die christliche Aufgabe der beschriebenen Welterlösung heranziehe.¹¹¹¹ Die Existenzberechtigung der Kirche

¹¹⁰³ Ebd.

¹¹⁰⁴ Ebd., S. 104.

¹¹⁰⁵ Ebd., S. 102f.

¹¹⁰⁶ Ebd., S. 104.

¹¹⁰⁷ Ebd.

¹¹⁰⁸ Ebd., S. 105.

¹¹⁰⁹ Ebd., S. 105f.

¹¹¹⁰ Ebd., S. 107.

¹¹¹¹ Ebd., S. 107f.

im neuen Staat stand für Nattermann nicht zur Debatte, weil sämtliche Bereiche des deutschen Volks der Erlösung bedürften. Die Kirche könne so zur unentbehrlichen Instanz werden, allerdings nur, wenn sie den Schritt ins deutsche Volk wage.¹¹¹² Eine notwendige Voraussetzung dafür war für ihn, dass die Kleriker selbst in das Volk integriert seien: „Darum gilt für die Diener der Kirche, daß sie ganz Priester, aber auch ganz Deutscher sein müssen.“¹¹¹³ In dieser Zeichnung des Priesters als Diener der Kirche, bekannte er sich, wenngleich im Wissen um die Öffentlichkeit seiner Äußerung, explizit zur hierarchischen Konstitution der Kirche sowie die Rückbindung seines Handelns an ihre Autoritäten.

4.9) Weitere Entwicklung nach dem *Sendschreiben*

Nattermann gestaltete seine Priesterrolle während der Entstehung des *Sendschreibens*, indem er sich wieder mehr an der kirchlichen Hierarchie orientierte. Damit nahm er Abstand von dem 1933 und 1934 in seiner Rolle so dominierenden Faktor der Führung. Die Texte, die Nattermann zeitgleich zur Abfassung des *Sendschreibens* und danach veröffentlichte wie auch weitere der Autorin vorliegende Archivalien dokumentieren das beschriebene Role making.

Im gleichen Jahr, in dem das *Sendschreiben* entstand, veröffentlichte Nattermann ein sechzigseitiges Heft mit kurzen, meditativen und belehrenden Texten.¹¹¹⁴ In 28 Kapiteln richtete er sich an die jungen Gesellen der DKF, die er mit ‚du‘ ansprach und buchstabierte für sie Richtlinien rechtschaffenen Handelns aus. Das Element der pädagogisch-priesterlichen Zuwendung gegenüber der katholischen Arbeiterschaft zeigt sich also auch in dieser Publikation. Darüber hinaus wird deutlich, dass Nattermann noch nach seiner Suspendierung im Gesellenverein aktiv war. Einige Ideale, die er den Gesellen in diesem Heftchen präsentierte, stellen theologisch legitimierte Elemente der NS-Rassenideologie dar. So etwa übernahm Nattermann die Abwertung aller nicht der ‚arischen‘ Norm entsprechenden Menschen in seine Argumentation, indem er seine Leserschaft zur körperlichen Pflege und Ertüchtigung aufrief und erklärte, dass die physische Verfassung den Blick auf die Welt beeinflusse und deshalb kranke und unattraktive Menschen mit der Brille des Teufels ausgestattet seien: „Freunde, wollt gesund sein, gerade, behende, stark und schön [...] Der Kranke, der Krumme, der Lahme, der Schwache, der Häßliche sieht die Welt, wie der Teufel sie sieht.“¹¹¹⁵ Darüber hinaus wird Christus als Kontrapunkt aller Krankheit und Beschwerlichkeit, nämlich dem heldischen Ideal entsprechend, als

¹¹¹² Ebd., S. 109.

¹¹¹³ Ebd., S. 108.

¹¹¹⁴ Nattermann: Volk im Frühling.

¹¹¹⁵ Ebd., S. 35.

mächtiger Mann dargestellt.¹¹¹⁶ Die geringere Gewichtung des aus seinem Selbstbild herrührenden Elements des Führens zeigt sich nicht nur am Rückgriff auf das priesterlich-pädagogische Moment, sondern in der Deutung von Führung als etwas Exklusivem, das nur wenigen zukomme. Jeder müsse, so Nattermann, seinen Platz kennen, und nicht nur das Führen, sondern das Gehorsamleisten ehre einen Menschen.¹¹¹⁷ Dass er sich selbst in den Kreis der Gehorchenden statt der Leitenden platzierte, lassen seine knappen Ausführungen zur Funktion des Priesters innerhalb der Kirche vermuten. Der Priester, so Nattermann, sei „Diener“ der Kirche und stehe „immer im Abstand vom flutenden Leben“¹¹¹⁸.

In der Broschüre *Volk und Pfarrei im Leben der Kirche*,¹¹¹⁹ die im gleichen Jahr wie das *Sendschreiben* erschien, zeigt sich die angesprochene Rückkehr in die hierarchischen Strukturen der Katholischen Kirche noch deutlicher. Nattermann plädierte in diesem Heftchen für die Pfarrei als die Form katholischer Organisation, die die Kirche angesichts der zeitgenössischen gesellschaftlichen Entwicklungen ausbauen und stärken müsse. Die Gemeinde bilde die Keimzelle katholischer Einheit, der Pastor trage wiederum Verantwortung für die Gemeinschaftsbildung.¹¹²⁰ Die hierarchische Struktur des Gottesvolkes gehe nicht auf eine „mechanische Organisation“ zurück, sondern entspreche „eine[r] innere[n] Lebensordnung“.¹¹²¹ Darüber hinaus betonte der Autor die Rechtmäßigkeit bischöflicher Führung und begründete sie mit der apostolischen Sukzession.¹¹²² Auch in diesem Heftchen argumentierte er für das Wirksamwerden der Kirche im nationalsozialistischen Staat, wenn er die Pfarrei als lokale und damit letztlich national verortete Organisation definierte.¹¹²³

1937 veröffentlichte Nattermann die Broschüre *Volk in Gott*.¹¹²⁴ Es handelte sich dabei um religiöse Erbauungsliteratur, die ausgehend vom Johannesprolog das Reich Gottes, die Schöpfung, die Inkarnation und das Eschaton besprach. Weder die Texte aus dem Ersten Testament noch das Judentum wurden Gegenstand rassistisch-ideologischer Abwertung. Darüber hinaus blieben politische Bezüge weitestgehend aus; auch der Nationalsozialismus wurde in diesem Heft nicht zum religiösen Interpretament. Weiterhin erkennbar ist allerdings der Gebrauch nationalsozialistisch besetzten Vokabulars, wie z.B. „Der Endsieg“ oder „Reichsbürger“.¹¹²⁵ Außerdem wurde Gott wie schon in *Volk und Pfarrei* mit Attributen des Heldenhaften versehen.

¹¹¹⁶ Ebd., S. 53.

¹¹¹⁷ Ebd., S. 44f.

¹¹¹⁸ Ebd., S. 57.

¹¹¹⁹ Nattermann: *Volk und Pfarrei*.

¹¹²⁰ Ebd., S. 5-7.

¹¹²¹ Ebd., S. 15.

¹¹²² Ebd., S. 16.

¹¹²³ Ebd., S. 37f.

¹¹²⁴ Nattermann: *Volk in Gott*.

¹¹²⁵ Ebd., Inhaltsverzeichnis.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass der Autor die Macht Gottes über die aller weltlichen Herrscher stellte und denjenigen, die die göttliche Autorität nicht anerkennen würden, mit der Vergeltung Gottes drohte:

„[Üb]er Schlagbäume und Hoheitszeichen hinweg baut er seine Herrschaft und macht in seinem Reich alle Reiche zu Dienern. Weh denen, die über ihr irdisches Reich das Reich des ewigen Machtherrn vergessen! Zürnend fährt er vom Thron und zerstört ihre Festen. Heil denen, die durch ihr irdisches Reich das Reich des ewigen Machtherrn verkünden!“¹¹²⁶

Angesichts der Haltung Nattermanns zum Nationalsozialismus sowie des Gebrauchs nationalsozialistischer Konzepte in ebendiesem Heft ist nicht davon auszugehen, dass er Kritik am nationalsozialistischen Regime übte. Vielmehr liegt nahe, dass er die Nationalsozialisten in Abgrenzung zu anderen Herrschaftsformen als gottesfürchtig betrachtete und ihr Ziel einer rassistisch basierten Volksgemeinschaft als so beschriebenen Dienst am Heilsplan Gottes verstand. Diese These wird durch einen Artikel Nattermanns aus dem Jahr 1938 gestärkt. Hier differenzierte er zwischen verschiedenen Arten von Frömmigkeit und erinnerte seine Leser, dass sich Christen nie in der falschen Sicherheit wiegen dürften, dass ihre Frömmigkeit automatisch zu gottgerechtem Handeln führe. Auch diejenigen, die sich nicht explizit als Christen verstünden, ja sogar die, die weitläufig als „böse“¹¹²⁷ gälten, könnten zu Werkzeugen Gottes werden. Genau vor diesem Hintergrund sei der Anschluss Österreichs (März 1938) an das Deutsche Reich zu verstehen. Kein Christ komme umhin, in diesem Ereignis das Wirken Gottes zu erkennen und seine gegebenenfalls kritische Haltung gegenüber der Regierung fallen zu lassen.¹¹²⁸ Nattermann wusste schließlich auch Kolping als einen Seelsorger des Volks zu verkaufen:

„Wenn der Schuhmacher Priester wurde, so trieb ihn gewiß zunächst auch der Drang nach Bildung, aber schon bald erkannte er, daß der Herr ihn deshalb Priester werden ließ, damit er der Typ eines neuen Seelsorgers, nämlich des Volkspriesters, würde, d. h. eines Priesters, der nicht nur nicht die Berührung mit dem Volke scheute und ins Volk hineinging, sondern der auch in seiner Arbeit nicht nur den Einzelnen, sondern auch das ganze Volk sah.“¹¹²⁹

In dieser Tradition, so Nattermann, müssten sich die heutigen Präsidens der Deutschen Kolpingsfamilie sehen.

Nach wie vor also bediente sich Nattermann der Gestalt Adolf Kolpings als Idealisierung priesterlichen Handelns wie auch als Legitimierung des Engagements für den Nationalsozialismus. Darüber hinaus ist festzustellen, dass er immer noch das Handeln seiner Leserschaft, also der Mitglieder der ‚Deutschen Kolpingsfamilie‘, zu beeinflussen suchte.

¹¹²⁶ Ebd., S. 8.

¹¹²⁷ Nattermann: Wehen der Zeit, in: *Kolpingblatt*, 1. Juni 1938, 38. Jahrgang, Nr. 6, in: Gestapoakte Nattermann, R-RW_0058_64154, Landesarchiv NRW R, S. 1.

¹¹²⁸ Ebd., S. 1f.

¹¹²⁹ Ebd.

Nattermann war kein Gegner des ein Jahr später beginnenden Kriegs (1. September 1939). 1942 musste er zu einem Freund ziehen, weil seine Wohnung einem Bombenanschlag zum Opfer gefallen war.¹¹³⁰ Trotz dieser Erfahrung gehörten der Krieg und der Einsatz der Soldaten für ihn zum christlichen Handeln. In seinem Büchlein *Christliche Verantwortung vor der Geschichte*, das zwischen 1943 und 1945,¹¹³¹ sicher aber noch während des Kriegs erschienen ist,¹¹³² rief er die Christ:innen in Deutschland zum ausnahmslosen Einsatz für den Krieg auf. Dabei machte er wie schon oft zuvor von dem Motiv Gebrauch, dass das Christsein auch immer das Wirksamwerden im Innerweltlichen bedeutete. Außerdem verwies er seine christlichen Leser:innen auf den Heilsplan Gottes und rief sie zum Vertrauen in den himmlischen Plan auf. Schließlich legitimierte er den Kriegseinsatz mit der Verwurzelung des christlichen Glaubens im deutschen Volk, sodass die Verteidigung von Volk und Nation die Verteidigung des Glaubens an Christus, ja von Christus selbst zur Folge habe.¹¹³³

Die bleibende Verbindung Nattermanns zur ‚Deutschen Kolpingsfamilie‘ war von staatlichem Interesse. So finden sich in Nattermanns Gestapoakte zwei Spionageberichte aus den Jahren 1940 und 1942, in denen spekuliert wurde, inwiefern Nattermann wieder ein leitendes Amt in der ‚Deutschen Kolpingsfamilie‘ übernehmen werde. Die Quellen geben keine Auskunft, inwiefern seine Rückkehr von staatlicher Seite aus begrüßt worden wäre oder ob Figuren innerhalb der Kolpingsfamilie Nattermann wieder aktivieren wollten.¹¹³⁴ Nattermann sollte allerdings kein Amt mehr in der DKF übernehmen, jedoch pflegte er bis zum Ende seines Lebens Kontakte zum Kölner Gesellenhaus, wurde weiterhin über interne Prozesse auf dem Laufenden gehalten und konnte bestimmte Entscheidungen bis zu einem gewissen Maße beeinflussen. In einem Brief an Ritter von Dezember 1960 berichtete er von einem Besuch im Generalsekretariat in Köln, den er im Zuge eines Vortrags im dortigen Gesellenhaus erstattete. Dort sei ihm die Information zugetragen worden, dass die Diözesanpräses und der Familienrat der Kolpingsfamilie dem amtierenden Generalpräses, Bernhard Ridder, nahegelegt hätten, von seinem Amt zurückzutreten. Aus seinen Ausführungen gegenüber Ritter geht hervor, dass Nattermann die Entwicklungen in der Besetzungsfrage amüsierten und dass er nach wie vor Einfluss auf die Geschicke des Vereins ausüben konnte:

¹¹³⁰ Bericht über die Unterredung mit Pfarrer Geller, 26. November 1942, in: Gestapoakte Nattermann, R-RW_0058_64154, LAV NRW R.

¹¹³¹ Nattermann: *Christliche Verantwortung vor der Geschichte*. Das Werk ist ohne Jahresangabe versehen, in den Online-Katalogen der Bibliotheken finden sich Angaben zur Publikation, die zwischen 1943 und 1945 changieren.

¹¹³² Dass Nattermanns Buch während des Kriegs erschienen ist, zeigt die folgende Notiz auf der letzten Seite des Heftchens: „Als Manuskript herausgegeben und seinen Freunden zur Anregung dargeboten von Schriftleiter Josef Bagus, Köln, z. Zt. im Felde.“

¹¹³³ Nattermann: *Christliche Verantwortung vor der Geschichte*, S. 3-13.

¹¹³⁴ Spionageberichte vom 10. Juni 1940 und 28. August 1942, in: Gestapoakte Nattermann, R-RW_0058_64154, Landesarchiv NRW R.

„Das wäre jetzt eine Gelegenheit, um den Nachfolger zu kämpfen. Hier wäre Tür und Tor geöffnet für ein aufregendes Intrigenspiel. [...] Hoffentlich hält man daran fest, daß der Generalpräses wieder in Köln residieren und Präses des Kölner Zentralvereins werden muß. Soweit ich gelegentlich Einfluß ausüben kann, werde ich in dieser Richtung arbeiten.“¹¹³⁵

Das zweckrationale Moment, das sein Handeln als Generalsekretär des ‚Katholischen Gesellenvereins‘ bestimmt hatte, war offensichtlich noch in den 1960 Jahren vorhanden.

Der für Nattermann ebenso handlungsleitende Faktor, eine herausragende Persönlichkeit innerhalb der ‚Deutschen Kolpingsfamilie‘ zu spielen, zeigt sich in demselben Zeitraum auch in seinen Ausführungen zur dritten Auflage von *Adolf Kolping als Sozialpädagoge*. Der Text wurde 1959 im Kölner Kolpingverlag neu aufgelegt. In Nattermanns Nachlass befindet sich ein Entwurf für ein Vorwort. Hier erklärte er, dass Kolpings Pädagogik denjenigen nutzen könne, die als Erzieher, Lehrer und Dozenten tätig seien. Wer das Amt eines Präses innerhalb der DKF ausführe, komme aber in keinem Falle umhin, sich mit Kolping zu befassen. Präses sein bedeute eine außerordentliche Herausforderung, die über schematische Erziehungsformen hinausreiche, ja die eine besondere Begabung verlange:

„Mit einem Kaplansdenken, das die eigenen Liebhabereien zu Richtlinien der Jugendarbeit machen, und mit einem pfarrherrlichen Denken, das junge Menschen in ein festes Schema einspannen will, kann niemand zu einem Präsesvater werden. Hier tut eine besondere Salbung not.“¹¹³⁶

Genau in diesem Rahmen der Aufklärung und Unterrichtung verortete er sein Werk.

Nattermanns Rollenhandeln gestaltete sich in den 1950ern also ähnlich wie in den 1920ern: Noch immer lässt sich das Selbstbild einer exzeptionellen Befähigung für ein leitendes Amt des ‚Katholischen Gesellenvereins‘ bzw. der ‚Deutschen Kolpingsfamilie‘ erkennen. Anders als 1933/1934 war das Element des Führens weniger stark, die Orientierung an der kirchlichen Hierarchie wurde allerdings wieder mehr gewichtet.

Nattermanns Einsatz für den Nationalsozialismus scheint nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs keine nachteiligen Konsequenzen für ihn gehabt zu haben. Vielmehr wurde er 1952 mit dem Bundesverdienstkreuz geehrt.¹¹³⁷ Wofür er es erhielt, ist nicht klar. Neun Jahre später, am 6. November 1961, verstarb er an den Folgen eines Schlaganfalls.¹¹³⁸

¹¹³⁵ Nattermann an Ritter, 17. Dezember 1960, in: NL Emil Ritter, C4/Blatt 164, AKZG.

¹¹³⁶ Johannes Nattermann: Zur Einführung in die dritte Auflage, Entwurf, in: NL Nattermann, RWN_0179_00014, Landesarchiv NRW R, S. 5.

¹¹³⁷ Verleihungsurkunde des Bundesverdienstkreuzes für Johannes Nattermann, 29. September 1952, in: NL Nattermann, RWN_0179_00014, ebd.

¹¹³⁸ Personalakte Johannes Nattermanns, in: Personalia Kleruskartei, AEK.

Ergebnisse

Im Hauptteil wurden anhand eines umfangreichen Quellenmaterials das Handeln von Richard Kleine, Emil Ritter, Kuno Brombacher und Johannes Nattermann bis zur Veröffentlichung des *Sendschreibens* nachgezeichnet und zentrale Motivatoren ihres Handelns in diesem Zeitraum herausgearbeitet. Außerdem wurde erläutert, wie die Autoren mit konfligierenden Handlungsmotivatoren umgegangen sind und welche Argumentations- und Legitimationsfiguren sie ihrem Handeln zugrunde legten. Daran anknüpfend wurde untersucht, inwiefern sich die je identifizierten handlungsbedingenden Faktoren und Strategien im *Sendschreiben* selbst wie auch im Handeln der Autoren nach der Veröffentlichung des Textes widerspiegeln. Die Theorie, mithilfe derer der Forschungsgegenstand erschlossen wurde, ist die Akteurtheorie, deren Erklärungstheoretischer Primat für diese Arbeit die Theorie des Homo Sociologicus darstellt. Im Hauptteil lag der Fokus auf der Erschließung der Quellen. Das Ziel dieses Kapitels ist es nun, die bisher gewonnenen Erkenntnisse aus der biographisch orientierten Analyse so untersuchen, dass einerseits das Handeln der Autoren systematisch aufgeschlüsselt wird und andererseits theologische Überzeugungen und deren Bedeutung für das Handeln der Autoren deutlich werden.

Diese systematische Aufbereitung wird mithilfe der im theoretischen Rahmen erarbeiteten Leitfragen durchgeführt. Sie lauten wie folgt:

- Welche Handlungserwartungen bringen die Autoren des *Sendschreibens* zur Sprache?
- Wem werden diese Handlungserwartungen zugeschrieben?
- Wie positionieren sich die Autoren des *Sendschreibens* zu diesen Handlungserwartungen?
- Inwiefern treten Unterbrechungen des Rollenhandelns auf und wodurch werden diese bedingt?
 - Handelt es sich um Inter-, Intra- oder Person-Rollenkonflikte?
 - Sind die Handlungserwartungen an die Autoren des *Sendschreibens* mit ihrem Willen (in)kompatibel?
 - Welche Ziele verfolgen die Autoren?
 - Welche Ressourcen stehen ihnen zur Verfügung und inwiefern reichen diese aus?
 - Welche Strategien werden verfolgt, zu größtmöglichem Nutzen zu gelangen?
 - Sind die Handlungserwartungen an die Autoren des *Sendschreibens* mit ihrem Selbstbild (in)kompatibel?

- Wie gestalten sich evaluatives, normatives und kognitives Selbstbild?
- Wie erleben sie die Reaktionen auf die Präsentation ihres Selbstbilds gegenüber ihrem sozialen Umfeld?
- Sind die Handlungserwartungen an die Autoren des *Sendschreibens* mit ihren Gefühlen (in)kompatibel?
 - Welche Emotionen werden sichtbar?
 - Inwiefern wird Rücksicht genommen auf soziale Normen, Fragen der Angemessenheit und mögliche Sanktionen?
 - Inwiefern ist affektuelles Handeln innerhalb der Autoren-Gemeinschaft akzeptiert?
 - Welche übertroffenen oder enttäuschten Erwartungen führen zum emotionsmotivierten Handeln?

Die Besprechung der Ergebnisse aus der Analyse der theologischen Aussagen erfolgt entlang systematisch-theologischer Kategorien und schließt sich an die akteurtheoretische Analyse an.

1) Akteurtheoretischer Ertrag

1.1) Richard Kleine

Richard Kleine thematisierte bis zur Veröffentlichung des *Sendschreibens* maßgeblich drei Handlungserwartungen. Erstens hatte er an sich selbst den Anspruch, seine Mitmenschen in ihrer weltanschaulichen Orientierung zu führen und dadurch einen essentiellen Beitrag zur Etablierung eines christlichen Reiches zu leisten (normatives Selbstbild). Er brachte zweitens immer wieder spezifische Handlungserwartungen an ihn als katholischen Priester zur Sprache. Vorwiegend trieben ihn das Problem einer entschiedenen Glaubenshaltung trotz bestehender erkenntnistheoretischer Probleme, der Gehorsam gegenüber katholischen Amtsträgern und die Infallibilität des Papstes sowie die Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft um. Drittens stellte die Erwartung des Nationalsozialismus an alle Deutschen, sich in das Regime zu integrieren, einen entscheidenden Faktor seines Handelns dar.

Bereits in der Auseinandersetzung mit seiner Berufswahl rang Kleine in den 1910ern mit den Handlungserwartungen, die an ihn als Priesteranwärter herangetragen wurden. Insbesondere litt er unter dem Widerspruch, der sich aus dem priesterlichen Gehorsam gegenüber der katholischen Autorität und seiner Selbststilisierung als weltanschaulich-gesellschaftliche Führungsfigur, die sich in eine Riege von bedeutenden Männern und Heiligen einreicht, ergab. Dieser Person-Rollenkonflikt, der sich ab 1912 in seinen Briefen an seinen Tübinger Leibburschen,

‚Harras‘ und seinen Mentor, Arnold Rademacher, dokumentiert, hatte außerdem zur Konsequenz, dass er sein normatives Selbstbild infrage gestellt sah (spezifisch substantielle Identitätsbedrohung). Zeitweise war Kleine nicht in der Lage, sich zugunsten seiner Berufswahl oder aber seiner vermeintlichen Bestimmung zu entscheiden. Dafür verurteilte er sich als ‚unmännlich‘ und ‚schwächlich‘. In scharfem Kontrast zu seinem Selbstbild als Führungsfigur und Mann der Stunde stand darüber hinaus seine Passivität. Denn mehr als großsprecherische Briefe zu schreiben, unternahm Kleine nicht. Seinen Rollen- und Identitätskonflikt löste er im Jahr 1914 einmal durch einen Akt der Entscheidung zur Priesterweihe und zweitens, indem er sein Handeln an Jesus Christus als Leitfigur orientierte. Schnell brachen allerdings sein Person-Rollenkonflikt und die spezifisch substantielle Identitätsbedrohung wieder auf. Der Priesteralltag in Duderstadt war ihm zu provinziell und die Versuche, aus dem kleinstädtischen Umfeld auszubrechen – durch eine wissenschaftliche Karriere oder die Übernahme einer politischen Funktion im Nachkriegsdeutschland –, scheiterten. Kleine entschied sich schließlich, in Duderstadt zu bleiben und Religionslehrer am dortigen Gymnasium zu werden. Mit seiner 1929 veröffentlichten Monographie *Erlösung!*, an der er bereits seit den frühen 1920ern arbeitete, gelang ihm zeitweise eine Aussöhnung mit seiner Lebenssituation in Duderstadt wie auch seiner Rolle als katholischer Priester. In seinem Erstlingswerk zeichnete er einen Idealtyp des Priesters, der in seiner Funktion als Seelsorger und Religionslehrer den Weg hin zum Theismus weist, die Deutschen wieder an ihre christlich-nationale Vergangenheit erinnert und durch diese Führung schließlich die Bildung eines christlichen Reiches in Deutschland entscheidend mitgestaltet. Das priesterliche Handeln bestimmte er als Dienst an den deutschen Bischöfen. Sein normatives Selbstbild war damit in das entworfene Priesterideal integriert, das Ideal selbst war Ergebnis eines kreativen Aushandlungsprozesses.

Ab 1930 stieß sein Role making allmählich an seine Grenzen. Seines Erachtens provozierte die Politik der katholischen Parteien und die Berichterstattung der ihr assoziierten Presse eine Spaltung unter den deutschen Katholik:innen. Genau dies lief seiner Vision von einem geeinten Deutschen Reich unter Führung der katholischen Priesterschaft entgegen. Das Aufbrechen des alten Person-Rollenkonflikts sowie der Identitätsbedrohung konnte Kleine zunächst durch drei Strategien abwenden: Er disqualifizierte erstens die katholische Presse und die politische Vertretung des Katholizismus als unkatholisch und reformbedürftig. Zweitens versuchte er gemeinsam mit Ritter aus dessen Zeitschrift *Der Deutsche Weg* ein überparteiliches katholisches Blatt zu machen, um den angesichts der so bewerteten Parteikämpfe und tendenziösen katholischen Berichterstattung orientierungslosen Katholik:innen zu helfen. In einem ersten Artikel kontrastierte er drittens die Haltung der deutschen Bischöfe und des Papstes mit der katholischen

Parteien und Presse und setzte sich auf eine Linie mit der kirchenamtlichen Haltung. Damit war seine selbst entworfene Priesterrolle gesichert: Es gelang ihm, sein Handeln nach wie vor als Dienst an den deutschen Bischöfen zu verstehen und sich gleichzeitig als Führungsfigur für seine katholischen Mitmenschen zu betrachten. Der in der Weimarer Zeit mit bedeutendste Faktor katholischer Gesellschaftsgestaltung, die katholischen Parteien, wie auch das katholische Pressewesen, konnte er gleichzeitig für sein Handeln ausklammern. Auch diese Strategie kam wenig später an ihr Ende. Kleine weitete seine Kritik auf die deutschen Bischöfe aus. Er stieß sich insbesondere daran, dass die Bischöfe den katholischen Parteien und ihrer Presse keinen Einhalt boten und vermutete hinter dieser Haltung die Suche nach Machterhalt gegenüber dem Staat. Diese Einstellung, die er auf Kulturkampfzeiten zurückführte, glaubte er auch in der Positionierung der deutschen Bischöfe gegenüber dem Nationalsozialismus zu erkennen. Mit seiner wachsenden Sympathie für den Nationalsozialismus brach der alte Rollen- und Identitätskonflikt wieder auf. Der Priester identifizierte nämlich den Nationalsozialismus als die Bewegung, die Deutschland endlich hin zu einem christlichen Reich führen könne. Dieser übernahm damit die Aufgabe, die Kleine eigentlich als Pflicht der Katholischen Kirche wie auch als seine eigene auswies. Aus der zeitweisen bischöflichen Verwahrung gegenüber dem Nationalsozialismus (bis März 1933) wird Kleine abgelesen haben, dass er sein Verständnis priesterlichen Handelns wie auch seinen Selbstanspruch gesellschaftlicher Führung nicht verwirklichen konnte, solange er sich für den Nationalsozialismus engagierte. Gleichzeitig lag für ihn eine Kongruenz zwischen Selbstbild und Rolle als Priester noch nie so nah. Hätte sich die deutsche Kirche zum Nationalsozialismus bekannt, hätte er sich, genauso wie in *Erlösung!* entworfen, als Schlüsselfigur für die Etablierung eines christlichen Deutschlands einsetzen können.

Ab Januar 1933 wurde er also vor die Entscheidung gestellt, ob er den Bischöfen Gehorsam leisten oder seinem Selbstverständnis und seiner Deutung der Zeit folgen sollte. Sollte er den Handlungserwartungen der deutschen Bischöfe nachkommen oder seinem Selbstbild? Diese Entscheidung zwischen Rolle und Identität konnte Kleine mithilfe seines bisherigen Role makings nicht mehr treffen; der Gehorsam gegenüber den kirchlichen Oberen hatte in jenem Handlungsentwurf als Priester nämlich nicht ernsthaft infrage gestanden. Den erlittenen Konflikt zwischen Selbstbild und Priesterrolle löste er, indem er schwere Geschütze auffuhr: er beschuldigte die Bischöfe des Irrglaubens und sagte damit sein Handeln von der bischöflichen Autorität los und versicherte sich gleichzeitig seiner Rechtgläubigkeit (Rollendistanz). Die Erklärung der Bischöfe gegenüber der nationalsozialistischen Regierung am 28. März 1933, die Zustimmung der katholischen Parteien zum Ermächtigungsgesetz und das Reichskonkordat entschärfen seinen inneren Konflikt zeitweise.

Aus seiner Entscheidung im Frühjahr 1935, gemeinsam mit Ritter und Brombacher das *Sendschreiben*-Projekt ins Leben zu rufen, lässt sich ablesen, dass Kleine wieder vor der Herausforderung stand, sich als Priester gegenüber der kirchlichen Autorität verorten zu müssen. Die drei Gleichgesinnten starteten ihr Projekt mit dem Ziel, die Katholische Kirche in Deutschland zu revolutionieren. Ihr tatsächliches Vorgehen hatte allerdings nichts mit einem gewaltsamen Umsturz gemein. Kleine sprach im Frühjahr 1935 schließlich mehr von einer Neustrukturierung der Kirche und betonte vor allem immer wieder ihre Rolle in diesem Neuanfang. Der Rollenausstieg, der sich eigentlich aus dem Entschluss zu einer Revolution ergeben würde, wurde also von Kleine umgelenkt, indem er sich des Konzepts der Avantgarde bediente, um ihr Handeln und den vermeintlichen Wert ihrer Gruppe einzuordnen. Kleine bezeichnete seine Gleichgesinnten und sich als die eigentlich rechtmäßigen, von Gott eingesetzten Anführer katholischen Handelns in Deutschland. Sie hätten sich bislang im Hintergrund gehalten und auf den entscheidenden Moment gewartet, aktiv zu werden. Jetzt aber sei die Zeit reif und gestatte kein Zögern mehr. In Kleines Priesterrolle dominierte im Frühjahr 1935 also sein Selbstbild über die Orientierung an kirchlichen Handlungsrichtlinien deutlich, gleichzeitig hielt Kleine über das Konzept der Avantgarde an seiner grundsätzlichen Verortung in der Kirche fest (Role making).

Kleine ging es also maßgeblich um die Validierung seines Selbstbilds und die Suche nach seiner Position innerhalb der Katholischen Kirche. So erklärt sich, dass er in Kontrast zu Ritter und Brombacher sofort zur Zusammenarbeit mit Joseph Lortz und der möglichen Einbindung Bischof Galens und des Aschendorff-Verlags in ihr Projekt bereit war. Statt dieser Entscheidung in aller Konsequenz zu folgen, sprang er in den folgenden Wochen allerdings immer wieder in seiner Haltung gegenüber Galen bzw. den deutschen Bischöfen im Allgemeinen hin und her. In seinen Briefen wechselten sich Androhungen von ‚Kampf‘ und ‚Gewalt‘ gegen die Bischöfe und Ankündigungen, Galen und den Aschendorff-Verlag bei nationalsozialistischen Parteistellen zu denunzieren, mit der immer wiederkehrenden Hoffnung auf Rückbindung ihres Vorhabens an die bischöfliche Autorität ab. Auch in dieser Phase wurde Kleine in keinem Moment gegen seine kirchenamtlichen Vorgesetzten aktiv. Im November 1935 radikalisierte er sich dann allerdings wirklich. Er plante, eine konspirative Revolutionseinheit mit assoziiertem Korps und assoziiertem Bischof zu gründen.

Die skizzierte Widersprüchlichkeit und Inkonsequenz wie auch die zunehmende Radikalisierung lässt sich nachvollziehen, indem Kleines Wahrnehmung der kirchenamtlichen Haltung gegenüber dem *Sendschreiben* in den Blick genommen wird: Sah Kleine auch nur im Geringsten die Chance, dass sich ein katholischer Würdenträger für ihr Projekt erwärmen könnte, nahm er eine uneingeschränkt dominante Position in der Gruppe ein und traf mehrfach wesentliche

Entscheidungen im Alleingang, die dem ursprünglichen Vorhaben sowie den Haltungen der anderen Gruppenmitglieder zum Teil konträr zuwiderliefen. Sobald sich aber abzeichnete, dass ihr Vorhaben von der bischöflichen Autorität missbilligt, unterminiert, verhindert oder für die eigenen Zwecke missbraucht werden könnte, wechselte Kleine in ein radikaleres Denkmuster. Häufig sprach er dann davon, dass die Bischöfe von ihnen, den vermeintlich rechtmäßigen Katholiken, die die Zeit jetzt brauche, ersetzt werden müssten. Den Nationalsozialismus identifizierte Kleine dabei als die Instanz, die ihren eigentlichen Wert erkannt hätte und deshalb den personellen Wechsel durchführen würde. Sein sprunghaftes Verhalten spiegelt die Motive wider, die Kleines Handeln während des Entstehungszeitraums des *Sendschreibens* beeinflussten. Sein Aufruf zur Neugestaltung der Kirche im Frühjahr 1935 war Ergebnis eines identitätsbehauptenden Handelns, das durch den Konflikt zwischen seiner Priesterrolle und seinem normativen Selbstbild provoziert worden war. Sein bisheriges Role making konnte eine zuvor erlebte Bedrohung seines Selbstbilds durch die in seiner Priesterrolle inhärenten Handlungsanforderungen nicht kompensieren.

In der theoretischen Grundlegung der vorliegenden rollen- und akteurtheoretischen Analysen ist herausgearbeitet worden, dass der erklärungs- und handlungstheoretische Primat menschlichen Handelns in sozialer Umgebung dem Homo Sociologicus und damit dem Rollenhandeln zukommt und dass identitätsbehauptendes Handeln Rollenhandeln unterbricht. Kleines wiederkehrende, wenngleich die meiste Zeit nicht ausgeführten Vorstöße zur Revolution und Gewalt während der Entstehung ihrer Denkschrift zeigen also jene identitätsbehauptenden und affektiv aufgeladenen (Emotional man) Unterbrechungen seines spezifischen Rollenhandelns an. Seine Annäherungen an die bischöflichen Autoritäten lassen sich demnach als Rückorientierung zu seiner Priesterrolle lesen. Diese Rückorientierung fiel ihm umso leichter, je kongruenter sie ihm mit seinem normativen Selbstbild erschien. Den Eindruck, dass dies der Fall sein könnte, gewann er dadurch, dass Bischof Galen den Visionen der Autoren-Gruppe und damit mittelbar den dort transportierten Konzepten ihrer Führerschaft des katholischen Handelns in Deutschland gegenüber aufgeschlossen war. Sobald Kleine sein Selbst- und Rollenbild bedroht sah, bediente er sich radikalerer Konzepte und orientierte sich am Nationalsozialismus sowie an Hitler selbst. Auch in dieser Suchbewegung lag seine Sehnsucht, dass sein Selbstbild von höchster Autorität validiert würde. Kleines wechselhaftes Handeln während des Jahres 1935 bilden also zweierlei ab: erstens seine Orientierung an amtskirchlichen Handlungserwartungen und zweitens die regelmäßig auftretenden Unterbrechungen dieser Orientierung durch identitätsbehauptendes Handeln, das sich wiederum an der Akzeptanz von Hierarchie und Autorität abarbeitete.

Trotz des schlussendlichen Plazets Galens zum *Sendschreiben* radikalisierte sich Kleine im Winter 1935/1936. Seine Bindung an die Katholische Kirche stand für den Priester nicht in Frage. In einem Akt des Entscheidens fügte er sich 1914 im Zuge seiner Weihe in die Strukturen der Kirche ein. Dieser Willensentschluss war verknüpft mit seinem Selbstbild als ‚Mann‘. Seine Strategien, die erlebten Rollen- und Identitätskonflikte zu lösen, erschöpften sich darin, kollektive Akteure der Kirche zu delegitimieren und sich dadurch von ihren Handlungserwartungen an ihn zu entledigen. Ab Sommer 1933 spätestens waren die deutschen Bischöfe aufgrund der Gleichschaltungspolitik der NS-Partei die alleinigen katholischen Autoritäten innerhalb des kirchenpolitischen Felds. Sein identitätsbehauptendes Handeln und Role making konzentrierte sich damit gezwungenermaßen auf die bischöflichen Amtsträger. Ihr so von ihm interpretiertes rechtmäßiges oder aber unrechtmäßiges Handeln las er insbesondere an ihrer Haltung zum Nationalsozialismus ab, dessen Legitimität für ihn heilsgeschichtlich begründet war. 1935 befand er sich offensichtlich in einer Situation, in der ihm seines Erachtens keine andere Handlungsmöglichkeit mehr blieb, seinen Rollenkonflikt zu lösen, als die Katholische Kirche in Deutschland umzugestalten. Sein normatives Selbstbild wurde dadurch gesteigert, dass er sich Gott gegenüber in der Funktion des Anführers der Revolution verantwortlich fühlte und die Zukunft der Katholischen Kirche mit ihrem Projekt stehen und fallen sah. Die Wechsel zwischen radikaleren Impulsen, Orientierung an Galen, Passivität und Rechtfertigung häuften sich schließlich in so kurzen Abständen, dass der Plan zur Gründung einer konspirativen Gruppe zeitlich mit der Zustimmung Galens zusammenfiel. Kleines Vorschlag gegenüber Lortz, Galen als Komplizen in ihren nun geplanten Umsturz einzubinden, stellte den Versuch dar, jene sich widersprechenden Handlungsmotive miteinander zu vereinbaren. Seine Radikalisierung resultierte also aus seinem spezifischen Selbstbild als gottgesandte Figur zur Gestaltung eines christlichen Reiches, das auf Handlungserwartungen aus einem Umfeld traf, dessen hierarchische Struktur göttlich legitimiert wurde, während sich sein Konfliktlöseverhalten aufgrund der totalitären Verfasstheit des Staates, in dem er lebte, ausschließlich auf die kirchliche Leitung fokussieren konnte.

Wenngleich in Rechnung gestellt werden muss, dass Lortz die Manuskripte zum *Sendschreiben* lektorierte und dabei das Ziel verfolgte, das Einverständnis Bischof Galens einzuholen, lässt sich aus dem Vorwort und dem ersten Kapitel des *Sendschreibens* Kleines Rollenhandeln während des Entstehungsprozesses herauslesen. In Kleines Argumentation zeigt sich seine Kritik an der kirchlichen Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus wie auch sein Selbstanspruch, die deutschen Katholik:innen bezüglich ihrer Positionierung gegenüber dem Nationalsozialismus anzuleiten. Die Texte spiegeln ferner seine Suche nach Annäherung an die bischöfliche

Autorität wider. Allerdings zeichnen sich seine Sprünge zwischen unbedingter Liebe zu Galen, der Suche nach Akzeptanz bei dem Münsteraner Bischof wie auch bei Bischof Machens und den wortgewaltigen Aufrufen zu ‚Kampf‘ und ‚Gewalt‘, denen allerdings die meiste Zeit keine konkreten Handlungen folgten, nicht in seinen Kapiteln zum *Sendschreiben* ab. Die Gleichzeitigkeit von Nähe und Distanz, Rebellion und Annäherung zur Kirchenleitung wird – das wird Lortz bewusst gewesen sein – nicht nur dem Bischof, sondern auch der Leser:innenschaft schwer vermittelbar gewesen sein.

Kleines Handeln nach der Veröffentlichung des *Sendschreibens* änderte sich nicht wesentlich. Weiterhin initiierte er Projekte zur Annäherung von Kirche und Nationalsozialismus, die er mal im Verborgenen und mal in Kooperation mit bischöflichen Vertretern umzusetzen suchte.

1.2) Emil Ritter

Ritter thematisierte bis 1935 vor allem drei Handlungserwartungen: Erstens orientierte er sich an den Richtlinien des katholischen Milieus. Er verpflichtete sich über lange Jahre diesem sozialen Umfeld. Sein Engagement galt vor allem der Zentrumspartei sowie den ihr assoziierten Organisationen. Sie sollten nicht nur florieren, sondern auch mit Blick auf das, was die Gesellschaft seines Erachtens brauchte, umgestaltet werden. Ein zweiter bedeutender Motivator für sein Handeln war sein normatives Selbstbild. Er erwartete von sich selbst, seine Mitmenschen zu erziehen und zu bilden, um die Voraussetzungen für eine bessere Zukunft zu schaffen. Während er 1905 nur seine katholischen Glaubensschwestern und -brüder im Fokus hatte, weitete er sein pädagogisches Selbstverständnis auf das gesamte deutsche Volk aus. Dies war eine Konsequenz aus seinem Volkskonzept, das von einer bereits im Ursprung vorhandenen Verbindung des christlichen Glaubens mit dem deutschen Volk ausgegangen war. Erziehen und bilden wollte Ritter insbesondere in seiner publizistischen Tätigkeit, wobei er diese in sein katholisches Handeln integrierte. Darüber hinaus sah sich Ritter mit seinem selbst gesetzten Bildungsauftrag in einer ähnlichen missionarischen Funktion wie Paulus. Die dritte Handlungserwartung, die Ritter zur Sprache brachte, war der Dienst am Nationalsozialismus, den er bereitwillig leistete.

Ritter übernahm bis 1932 in großen Teilen die Handlungserwartungen des katholischen Milieus, differenzierte allerdings zwischen verschiedenen Strömungen innerhalb dieses Umfelds. Früh grenzte er sich von Kräften ab, die er einem Katholizismus des Kulturkampfs zuordnete, und folgte Protagonisten der christlich-sozialen Bewegung bzw. des Sozialkatholizismus. In diese Interpretation seiner Laienrolle war seine publizistische Tätigkeit eingelagert. Sein Selbstbild trug offensichtlich in entscheidender Weise zu diesem Role making bei. In den Jahren 1919

bis 1932 präsentierte Ritter seinem Arbeitsumfeld sein Programm eines zukunftsfähigen Katholizismus. Die Reaktionen auf die mit seinem Selbst- und Rollenbild kongruenten Visionen fielen allerdings nicht so aus, wie Ritter dies wünschte und brauchte. Er reagierte auf diese Ablehnungserfahrungen mit dem Wechsel seiner beruflichen Posten, der sukzessiven Abgrenzung gegenüber dem politischen Katholizismus und der Orientierung zu rechtskonservativen katholischen Kreisen (ab 1929). Das, was in dieser Zeit miteinander in Widerstreit stand, waren einerseits sein Selbstbild als religiöser Erzieher und als Volkserzieher und andererseits die aus den Reaktionen auf sein Handeln ablesbaren Erwartungen seines Umfelds an ihn als katholischen Laien (Person-Rollenkonflikt). Darüber hinaus erlebte jener Aspekt seines Selbstbilds über lange Jahre immer wieder Ablehnung (spezifisch substantieller Identitätskonflikt). Die genannten Strategien Ritters erwiesen sich wiederholt als ineffektiv, und seine Orientierung an Papen und rechtskonservativen Katholik:innen führte schließlich dazu, dass seine Karriere ruiniert war und er sich mit Gelegenheitsarbeiten finanzieren musste (Identitätsbedrohung durch Existenzgefährdung und Rollenkonflikt aus Ressourcenmangel). Ritter reagierte auf diese Erlebnisse mit einer noch stärkeren Abgrenzung vom katholischen Milieu, er trat im September 1932 aus dem Zentrum aus. Die Richtlinien des Nationalsozialismus setzte Ritter ohne kognitive Dissonanzen um. Im nationalsozialistischen Konzept eines volksbasierten Staates sowie einer diktatorischen Staatsform sah Ritter große Übereinstimmungen mit seinem Verständnis von einer gedeihenden Nation. Schließlich verstand er die Übernahme der Handlungserwartungen der nationalsozialistischen Führung als katholische Pflicht und den Nationalsozialismus als legitime Orientierungsgröße für katholisches Handeln. Diese neue Ausgestaltung seiner Laienrolle wurde 1934 flankiert von einer vernichtenden Kritik am politischen Katholizismus. Der Rollenausstieg, dem dieses Handeln sehr nah kam, war aus Ritters Perspektive lediglich eine legitime Umorientierung innerhalb seiner Rolle; er stützte sich einerseits in seinem katholischen Handeln von nun an auf den Nationalsozialismus und kreierte andererseits ein verklärt-abstraktes Bild des Katholizismus der Wahrheit. Quer dazu verlief sein Selbstbild, das nach wie vor mit dem pädagogischen Einsatz für seine deutschen Mitmenschen, nun für das deutsche Volk des Nationalsozialismus, verknüpft war. Sein spezifisches Role making war demnach überaus selbstwertdienlich.

Im Winter 1933/1934 wurde Ritter damit konfrontiert, dass er trotz der politischen Umgestaltung Deutschlands und der Entmachtung des politischen Katholizismus auf massiven Widerstand gegenüber seiner hybrid katholisch-nationalsozialistischen Haltung stieß. Er räumte erneut seinen Schriftleiterposten bei der *Germania* – entweder auf Betreiben ehemaliger Zentrumsmänner oder auf das von NS-Funktionären – und erlitt einen mentalen Zusammenbruch.

Vor seinem Eintritt ins *Sendschreiben*-Projekt standen sich also wieder Handlungserwartungen an ihn als katholischen Laien und sein Selbstbild als publizistisch agierender Pädagoge gegenüber (Person-Rollenkonflikt und spezifisch substantielle Identitätsbedrohung), und wieder befand er sich in einer existenzbedrohenden Lage (Identitätsbedrohung durch Existenzgefährdung). Ritters Konfliktlösungsversuch führte ab Frühjahr 1935 zu Aktionismus. All seine Aktivitäten, auch seine Arbeit am *Sendschreiben*, dienten dem Ziel, seine kirchenpolitischen Visionen noch stärker als bisher voranzutreiben. An der Legitimität des Nationalsozialismus und seiner Bedeutung für katholisches Handeln wurde nach wie vor festgehalten. Allerdings wurde vermehrt die kirchliche Hierarchie zum Gegenstand der Kritik, die ihren Höhepunkt im Entschluss der *Sendschreiben*-Gruppe fand, eine katholische Revolution zu initiieren. Der eigentliche Rollenausstieg, der sich durch diese Delegitimierung der katholischen Autorität ergab, wurde wieder dadurch abgepuffert, dass auf ein abstraktes Idealbild des Katholizismus Bezug genommen und der Nationalsozialismus als handlungsleitender Faktor für alle Katholik:innen ausgewiesen wurde. Darüber hinaus ist wahrscheinlich, dass Ritter den Begriff der ‚Revolution‘ eher im übertragenen Sinne gebrauchte. Das Vorgehen, auf das sie sich zur Umsetzung des *Sendschreiben*-Projekts einigten, spiegelt kein Vorhaben zu einem gewaltsamen Umsturz wider. Den erlebten Identitätskonflikten begegnete Ritter ferner mit der Erweiterung seines Selbstbilds um den Aspekt des Führens. Er betrachtete sich in Einklang mit seinen Kollegen Kleine und Brombacher als Anführer der zu Beginn von ihnen geplanten katholischen Revolution bzw. der Neugestaltung der Kirche.

Schnell stellte sich allerdings heraus, dass auch die Pläne der *Sendschreiben*-Gruppe auf Ablehnung stießen: Sowohl katholisch als auch nationalsozialistisch orientierte Verlage weigerten sich, den Text zu publizieren und der nationalsozialistische Abt Alban Schachleiter bewertete ihre Denkschrift als ‚unkatholisch‘. Ritters weitere Projekte scheiterten ebenso. Darüber hinaus konfrontierten ihn die Kooperation mit Galen sowie der Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz im September 1935 mit den tatsächlichen Machtverhältnissen in der Katholischen Kirche. Wieder brachen jene Rollen- und Identitätskonflikte aus, wobei sich das Ringen dadurch verschärfte, dass Ritter mit sich widersprechenden Handlungserwartungen an ihn – einmal von Seiten katholischer Verlage, einmal von Seiten nationalsozialistischer – konfrontiert wurde (Intra-Rollenkonflikt). Nach einem weiteren psychischen Zusammenbruch, entschied sich Ritter dazu, noch radikaler zu werden. Weitere Streitschriften waren in Planung sowie die Gründung einer konspirativen Gruppe mit assoziiertem katholischen Korps. Gleichzeitig blieb er der Art und Weise sowie dem Inhalt seines Handelns treu: Wieder sollte er publizieren und wieder ging es um kirchenpolitische Fragen, jetzt nur schärfer und konsequenter. Seine Handlungswahl

spiegelt Ritters Handlungsmöglichkeiten wider. Während er sich vor der Regierungsübernahme des Nationalsozialismus in einer demokratischen Landschaft bewegte und sich verschiedenen katholischen Bewegungen oder Organisationen anschließen konnte, war dies ab 1933 nicht mehr möglich. Die erlebten Konflikte dadurch zu lösen, dass er sich politisch umorientierte, war in der NS-Diktatur, ohne empfindliche Sanktionen zu erleiden, ausgeschlossen. Gleichzeitig kam für Ritter ein Austritt aus der Katholischen Kirche nicht in Frage. Sein Bekenntnis zum katholischen Glauben blieb von der vernichtenden Kritik am politischen Katholizismus und an der Kirche unberührt. Damit blieben Ritter kaum Handlungsalternativen, die seinen Rollen- und Identitätskonflikten hätten Abhilfe schaffen können. Das, was er tun konnte, war erstens seinen kirchenpolitischen Kurs stur weiterzuführen und ihn als neuartig zu deklarieren oder in einen anderen Kontext zu stellen. So ging es ihm nach dem Konflikt mit der *Germania* im Winter 1934/1935 darum, seinen kirchenpolitischen Einsatz noch autonomer von kirchlichen Kreisen als bislang zu machen. Nach dem Scheitern einiger Projekte im Herbst 1935 wollte er außerdem sein Engagement für eine Annäherung zwischen Kirche und Staat von den Einflüssen Dritter emanzipieren. Zweitens kam Ritter unter den beschriebenen Bedingungen reduzierter Handlungsoptionen in Kombination mit dem Anwachsen seiner Identitäts- und Rollenkonflikte nicht umhin, sich mit zunehmendem Druck von außen in gleichem Maße zu radikalieren. Das Moment des Extremen übernahm Ritter schließlich in sein Selbstbild, und indem er sich als Außenseiter zeichnete, integrierte er die erlebte Ablehnung selbstwertdienlich.

Die Kooperation mit Galen unterbrach dieses Konfliktlösehandeln im August und September 1935 zeitweise. Die Handlungsmotivation Ritters, mit Kleines Vorstoß einverstanden zu sein, stellt vor allem einen Wollens-Faktor dar, der sich maßgeblich aus nutzenorientiertem Handeln (*Homo Oeconomicus*) ergab. Ritter war nicht überzeugt von diesem Schritt. Allerdings wurde ihm nach den Verlagsabsagen bewusst, dass das *Sendschreiben* wahrscheinlich nur über etablierte katholische Strukturen veröffentlicht werden konnte. Zudem wurde ihm anhand des Hirtenbriefs im Spätsommer 1935 die Handlungsmacht der deutschen Bischöfe in der politischen Landschaft bewusst. Sein Einverständnis, ihr Projekt nun über Galen und den Aschendorff-Verlag abzuwickeln, entsprach also einer Kosten-Nutzenabwägung. Vor dem beschriebenen Hintergrund erscheint seine Radikalisierung ab Oktober 1935 nicht überraschend. Im Winter 1935 ordnete er das Aussetzen seiner üblichen Handlungsstrategie für sich selbst ein, indem er sich von der Zusammenarbeit mit Galen abgrenzte: Er bezeichnete sich als Radikalster unter Gemäßigteren und wertete das *Sendschreiben* in seiner Bedeutung gegenüber den von ihm geplanten Schriften ab.

Ausgehend von dem analytischen Primat des Homo Sociologicus ist Ritters Handeln zu Beginn des *Sendschreiben*-Projekts wie auch im Zuge der Planungen für eine konspirative Gruppe als Unterbrechung seiner Laienrolle zu verstehen. Diese zeigt sich allerdings im Vergleich zu Kleine und Nattermann weniger deutlich. Galens Positionierung gegenüber dem *Sendschreiben* war für Ritter nur bedingt ausschlaggebend; ihm ging es vielmehr um die Sicherung seiner Existenz. Allerdings sollte sich diese Sicherung irgendwie im Rahmen der Katholischen Kirche vollziehen, und Ritter definierte sich darüber hinaus explizit als Katholik. Schließlich integrierte er die Radikalität in sein Selbstverständnis. Nicht nur 1935, sondern bereits in den Jahren zuvor war die Grenze zwischen Rolle making und Rollenausstieg bei Ritter fließend, während er selbst nie an seiner Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche zweifelte.

Das zweite Kapitel des *Sendschreibens* dokumentiert sein Ringen nur bedingt, was letztlich auf die Zusammenarbeit mit Galen zurückzuführen ist. Sein Führungsanspruch lässt sich nicht identifizieren; seine Thesen beschränken sich nach wie vor auf die Abgrenzung vom politischen Katholizismus und die Bezugnahme auf den Nationalsozialismus als orientierender Faktor 'katholischen' Handelns. Darüber hinaus wird der Papst als Fixpunkt für alle Katholik:innen ausgewiesen.

Dass Ritter mit seiner Radikalisierung nach dem Erscheinen des *Sendschreibens* ernst machte, ist unwahrscheinlich. Nach dem Zweiten Weltkrieg publizierte er weiter, wieder über kirchen- und gesellschaftspolitische Fragen. Weiterhin wogen sein pädagogischer Selbstanspruch sowie seine enge Bindung an das katholische Bekenntnis schwer. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit seinem nationalsozialistischen Engagement fand nicht statt.

1.3) Kuno Brombacher

Die erste Erwartung, die in Bezug auf Brombachers Handeln herausgearbeitet werden konnte, war die an sich selbst formulierte Aufgabe, die Missstände innerhalb der deutschen Gesellschaft zu identifizieren und sie seinen Mitmenschen schonungslos aufzuzeigen, damit diese in einem Prozess der Selbstreflexion in die Lage versetzt würden, das zu tun, was vermeintlich notwendig war, um eine bessere Gesellschaft zu kreieren. Auch für den neuen Gesellschaftsentwurf betrachtete sich Brombacher als verantwortlich. Dieses normative Selbstbild leitete er von dem Ideal eines Poeten ab, für das ihm in den ersten Jahren Carl Sternheim Modell stand. Das Handeln des Poeten setzte Brombacher mit dem des Propheten und Priesters gleich. Nach seiner Konversion zum Katholizismus im Jahr 1925 deutete er jene immanente Interpretation des Poetseins schließlich auch religiös aus. In seinen religiösen Schriften stilisierte er sich als mystische Führungsfigur, die ihre Leser:innenschaft auf dem Weg zu spiritueller Erkenntnis

begleitet. Am Ende dieses Pfads standen nach Brombachers Verständnis geläuterte Menschen, die die notwendigen Kompetenzen erworben hatten, die immanente Welt zu gestalten. Seinen exzeptionellen Führungsanspruch leitete Brombacher zuerst von seiner Profession als Poet ab, nach 1925 von einem Offenbarungserlebnis. Eine zweite Dimension der Handlungserwartungen, auf die Brombacher Bezug nahm, war die Loyalität gegenüber den Regeln, die das zeitgenössische katholische Milieu vorgab, wie auch der Gehorsam gegenüber der kirchlichen Hierarchie. Drittens positionierte sich Brombacher zur Forderung des Nationalsozialismus an alle Deutschen, sich für eine Einheitsbildung der deutschen Volksgemeinschaft einzusetzen, affirmativ.

Bis 1931 hatte Brombacher keine Schwierigkeiten, den katholischen Anforderungen an ihn gerecht zu werden. Er war als religiöser Literat im katholischen Milieu geschätzt. Die Vereinbarung von seinem Führungsanspruch und den Gehorsamserwartungen an ihn als katholischen Laien gelang ihm dadurch, dass er die göttliche Wahrheit als höchste Autorität priorisierte und Amt und Lehre immer wieder in diesen Horizont stellte. Zweitens brachte er dieses Role making für sich dadurch zum Erfolg, dass er sich als Empfänger göttlicher Offenbarung stilisierte. Nach seinem Eintritt in die NSDAP im Jahr 1931 erfuhr Brombacher Widerstand aus seinem katholischen Umfeld. Ihm, der den Nationalsozialismus nun auch heilsgeschichtlich deutete und ihn als Autorität für das immanente, katholische Handeln auswies, sollte die Plattform entzogen werden, sich im Rahmen des Katholikentags öffentlich zu äußern. Damit geriet Brombacher in einen Person-Rollenkonflikt; die Handlungserwartungen, die er aus der Reaktion auf seinen Parteiwechsel herauslas sowie die Ablehnung, die er infolgedessen erfuhr, forderten sein Selbstbild heraus. Dementsprechend erlebte er gleichzeitig eine spezifisch substantielle Identitätsbedrohung. Der Lösung dieses Konflikts diente die Abgrenzung von der Zentrumspartei, die er wiederum öffentlich zu diffamieren wusste. Außerdem trat er als innerkatholische Kontrollinstanz auf und grenzte sich damit auch von der amtskirchlichen Autorität in Person Bischof Gröbers ab. Im Zusammenhang mit seinem wachsenden kirchenpolitischen Engagement sowie seiner selbst kreierten spezifischen Aufgabe des innerkatholischen Wächters bezeichnete er sich explizit als Laie. Brombachers Rollenhandeln ab 1931 war also daran ausgerichtet, seine Rolle als katholischer Laie neu und selbstwertdienlich auszugestalten (Role making). Die Strategie, die ihm dazu verhalf, war die Distanzierung von Zentrum und kirchlicher Hierarchie und die Legitimierung dieser Distanz einerseits durch eine öffentlichkeitswirksame Schmutzkampagne gegen die katholische Partei und – mittelbar – gegen Gröber, und andererseits durch die Integration dieses rebellischen Verhaltens in seine Rolle als katholischer Laie. Jene ungebetene Wächterfunktion übernahm Brombacher in dieser Zeit auch innerhalb der NSDAP.

Im Zuge der zeitweisen Annäherung der katholischen Bischöfe an den Nationalsozialismus ab März 1933 orientierte sich auch Brombacher stärker an der katholischen Autorität. Sein Handeln als katholischer Laie war zu dieser Zeit verknüpft mit dem loyalen Dienst an Bischof Gröber. Brombacher sah in Gröber den Garanten schlechthin für eine kirchlich-staatliche Annäherung. Für ihn war nämlich der Freiburger Erzbischof mehr als alle anderen Bischöfe dafür offen, mit dem Nationalsozialismus zu kooperieren. Seine Bereitwilligkeit, sich Gröber unterzuordnen, kollidierte dabei nicht mit seinem Selbstbild. Als Gaubeauftragter der AKD in Baden verkörperte er nämlich jene gesellschaftlich-religiöse Schlüsselfunktion in Form eines Vermittlers zwischen Kirche und Staat. Er trat also hier entsprechend seines Selbstbilds als Akteur in Vorschein, der einerseits Probleme aufdeckt und andererseits Wege der Erneuerung aufzeigt. Diese neue Form der Rollengestaltung stieß ab März 1934 schließlich auf Widerstand. Brombacher, der seine Rolle als führende Figur in der kirchlich-staatlichen Annäherung mithilfe der Broschüre *Deutschland und der Glaube* weiter verfestigen wollte, wurde in den Reihen der AKD für seine Thesen kritisiert und Gröber verweigerte ihm mehrfach das Imprimatur. Den erlebten Person-Rollenkonflikt und die dadurch provozierte Identitätsbedrohung löste Brombacher, indem er sich von seinem kirchenpolitischen Engagement lossagte und sich wieder seiner ursprünglichen Passion, der Schriftstellerei verschrieb. Als religiöser Poet war er bis zu seinem Konflikt mit dem Zentrum im Jahr 1932 immerhin innerhalb seines katholischen Umfelds sehr geschätzt gewesen. Darüber hinaus reaktivierte er das in den 1920ern von ihm so stark gemachte Konzept der Liebe als Instrument zur Wahrheitserkenntnis.

Mit dem Einstieg in das *Sendschreiben*-Projekt wurde Brombacher seinem Entschluss, vom kirchenpolitischen Einsatz Abstand zu nehmen, untreu. Wie erläutert worden ist, war der Aufruf von Kleine und Ritter zur innerkirchlichen ‚Revolution‘ für Brombacher eine ernstzunehmende Chance, einen Prozess mitzugestalten, in dem er sich wieder als gesellschaftliche Schlüsselfigur betrachten konnte. Die Neuordnung der Kirche sollte nun an den Bischöfen vorbei vollzogen werden. Der in dieser Entscheidung liegende Rollenausstieg sollte Brombacher in den folgenden Wochen stark beschäftigen; von einer Rollenunterbrechung kann daher streng genommen nicht gesprochen werden. Wie seine Briefe an Kleine dokumentieren, setzte er sich nämlich intensiv mit seinem Bekenntnis zum Katholizismus auseinander. Mit voranschreitender Zeit tendierte Brombacher immer stärker dazu, sich von seiner katholischen Identität zu lösen und sich einer noch nicht definierten Form des christlichen Glaubens anzuschließen. Seine Verpflichtung gegenüber der katholischen Autorität stand seit 1931 seinem Selbstbild wie auch seinem Bekenntnis zum Nationalsozialismus entgegen. Mit einer Konversion hätte er diesen Störfaktor endgültig ausgeschaltet. Sie bildete also eine Option zur Identitätsbehauptung durch

den Wechsel in ein anderes soziales Umfeld. Sein identitätsbehauptendes Handeln während der Entstehung des *Sendschreibens* wurde von affektiven Motiven flankiert (Emotional man).

Mit seinem ernüchterten Blick kam Brombacher mehrfach zu dem Ergebnis, dass das Vorhaben zur Umwälzung der Katholischen Kirche nicht erfolgreich sein würde. Seine Diagnose traf er beim ersten Mal auf Grundlage der verhaltenen bis ablehnenden Reaktionen, die die ausgewählten Verlage und Gleichgesinnten auf ihr präsentiertes Projekt zeigten. Beim zweiten Mal leitete er das voraussichtliche Scheitern von der Erfahrung ab, die er mit seiner Broschüre *Deutschland und der Glaube* gemacht hatte. Für ihn war seither klar, dass eine Umwälzung des Katholizismus unter keinen Umständen in Zusammenarbeit mit Vertretern der Katholischen Kirche gelingen könne. Seine Überzeugung von der Paradoxität des Plans, Galen und den Aschendorff-Verlag in ihr Projekt zu involvieren, teilte er Kleine und Ritter sehr deutlich mit. Trotz seiner wiederholten Erkenntnis, dass das Projekt scheitern werde und er sich nicht mehr mit dem Vorhaben identifizieren könne, blieb er allerdings bis zur Fertigstellung des *Sendschreibens* Teil der Gruppe. Zweimal verabschiedete er sich von dem Projekt mit der Begründung, sich von der Kirchenpolitik lossagen zu wollen und nun endgültig den Schritt in Richtung Schriftstellerei zu vollziehen. Beide Male wurde er wieder von Kleine und Ritter zurückgeholt. Parallel zur schrittweisen Entfremdung von seinem katholischen Bekenntnis reduzierte er ab Herbst 1935 allerdings seinen Einsatz für das *Sendschreiben* deutlich. Seine Inkonsequenz lässt sich daher auf sein Ringen mit seiner Bindung an den Katholizismus generell zurückführen: Konnte er sich weiterhin als Katholik betrachten, der sich im Rahmen seiner Laienrolle für eine kirchlich-staatliche Annäherung einsetzt oder sich eher als einen katholischen Laien sehen, der abseits der Kirchenpolitik literarisch tätig ist? Oder aber hinterging er damit sich selbst und sein Selbstverständnis?

Brombachers Kapitel im *Sendschreiben* spiegelt dieses Ringen wider. Einerseits reaktivierte er Motive aus seiner Schaffenszeit als religiöser Poet, zum Beispiel das der Liebe und der Läuterung als Voraussetzung der Wahrheitserkenntnis. Andererseits formulierte er kirchenpolitische Forderungen wie die Überwindung konfessionalistischer Überzeugungen.

Seine Auseinandersetzung mit seiner Laienrolle mündete nach Erscheinen des *Sendschreibens* in der Konversion zur ‚Katholisch-Nationalsozialistischen Bewegung‘ (KNB). Durch den Wechsel in dieses altkatholische Umfeld im Jahr 1936 konnte er seiner ‚katholischen‘ Identität treu bleiben und gleichzeitig an seinem nationalsozialistischen Bekenntnis wie auch seinem normativen Selbstbild festhalten. Brombachers Einsatz für die KNB ist außerdem als wachsende Radikalisierung zu verstehen. Immerhin schloss er sich einer Vereinigung an, die die nationalsozialistische Herrschaft über die Lehre der Katholischen wie auch Altkatholischen

Kirche setzte. Wäre der Plan einer katholischen Nationalkirche erfolgreich gewesen, hätte er für viele Katholik:innen und Altkatholik:innen den Schritt hin zu einem Engagement für den Nationalsozialismus erleichtert.

Inwiefern sich Brombacher nach dem Zweiten Weltkrieg mit seinem Einsatz für den Nationalsozialismus und der Schuld, die er durch die Legitimierung der rassistisch-antisemitischen Ideologie und der Diktatur auf sich lud, auseinandersetzte, bleibt offen. Die vorliegenden Quellen dokumentieren, dass er sein Engagement im Rahmen des Entnazifizierungsverfahrens herunterspielte. Dieser Umstand lässt sich allerdings nicht unbedingt als Hinweis auf eine nie stattgefundene Selbstreflexion deuten. Sein Handeln im Rahmen des Entnazifizierungsverfahrens wird zuallererst von dem Motiv beeinflusst gewesen sein, einen Gerichtsprozess zu verhindern und seiner Familie eine gewisse Form des Existenzerhalts zu sichern.

1.4) Johannes Nattermann

Aus der rollen- und akteurtheoretischen Analyse zu Johannes Nattermann geht hervor, dass er sich zu vier Formen der Handlungserwartungen an ihn positionierte. Erstens erwartete er von sich selbst, die jungen Gesellen und Mitglieder des Kolpingvereins in gesellschaftlicher, aber auch christlicher Hinsicht zu erziehen und dadurch das soziale Elend der Arbeiterschaft zu reduzieren (normatives Selbstbild). Er handelte zweitens entlang der Erwartung, dass er als führende Figur den ‚Katholischen Gesellenverein‘ zu einem gesellschaftsrelevanten Faktor und als konkurrenzfähig gegenüber alternativen Organisationen der Arbeitervertretung mache. Es ist davon auszugehen, dass er diesen Anspruch als konstitutives Element seines Handelns als Generalsekretär wahrnahm, dass er sich aber auch infolge seines normativen Selbstbilds zur Erfüllung dieser Aufgabe verpflichtet fühlte. Drittens war Nattermann unmissverständlich klar, welche Handlungsgrenzen ihm von der kirchlichen Hierarchie wie auch von seinen Kollegen des Gesellenvereins vorgegeben waren und was diese von ihm erwarteten. So erklärt sich etwa die demokratische Umstrukturierung des Gesellenvereins im Laufe der 1920er Jahre oder seine Positionierung gegenüber dem Nationalsozialismus vor 1933, mit der er sich ganz auf einer Linie mit den Bischöfen aus der Kölner Kirchenprovinz bewegte. Ihm war schließlich viertens bewusst, dass die nationalsozialistische Regierung von ihm erwartete, sich selbst und den ‚Katholischen Gesellenverein‘ in den Staat zu integrieren. Insbesondere durch die Vorstöße des Reichsarbeitsministers Ley zur Gleichschaltung des Gesellenvereins wurde er damit konfrontiert.

Bis 1933 hatte Nattermann keine Schwierigkeiten, den ersten drei Formen von Handlungserwartungen an ihn und an sich selbst nachzukommen. Bereits früh in seiner Karriere gestaltete

er seine Rolle als Priester kreativ aus, indem er sich am Ideal des Gesellenvaters Adolf Kolping orientierte. Nattermann verstand Kolping als eine Führungsfigur, die sich zuwende und Not nachhaltig durch Erziehung lindere, die aber auch gleichzeitig mit dem Blick für das, was notwendig sei, zupacke und Fakten schaffe. Kolpings Führungsstil war aus Sicht Nattermann nicht erlernbar, er wurde aus der Intuition geboren und war gottgegebene Begabung. Wie herausgearbeitet worden ist, übernahm Nattermann die genannten Elemente auch für sein eigenes Handeln. Die Gehorsamserwartung, die von der kirchlichen Hierarchie an ihn als Priester hergetragen wurde, wurde darüber hinaus aufgeweicht. Acht Jahre nach seiner Priesterweihe übernahm er nämlich den Posten des Generalsekretärs des KGVs, wodurch sein priesterliches Handeln nicht nur aufgrund seiner Ausrichtung an Kolping, sondern qua Amt mit dem Element des Führens verknüpft wurde.

In der rollen- und akteurtheoretischen Analyse zu Nattermann sind in seinem Rollenhandeln zweckrationale Momente (Homo Oeconomicus) identifiziert worden. Dies betrifft erstens die bewusste Zeichnung eines Bilds von Adolf Kolping, an dem Nattermann sein Handeln zwar ausrichtete, mit dessen Hilfe er aber auch sein Agieren legitimieren konnte. Zweitens positionierte er sich durchweg strategisch gegenüber den herrschenden Regierungen wie auch dem politisch-gesellschaftlichen Zeitgeist. In der Weimarer Republik wies er den KGV als die Organisation aus, die dem demokratischen Staat zuarbeitete, indem sie die Gesellen zu autonomen, demokratischen Bürgern heranziehe, im Nationalsozialismus verkaufte Nattermann den Gesellenverein als Organisation, die die Bildung einer Volksgemeinschaft aktiv vorantreiben könne. In beiden Fällen initiierte und vollzog Nattermann auch strukturelle Veränderungen des Vereins. Besonders deutlich wird sein strategisches Handeln in den 1930ern, nachdem der Nationalsozialismus erste Wahlerfolge feiern konnte. Nattermann begegnete Partei und Bewegung mit dem Bewusstsein, dass sie als politische und gesellschaftliche Faktoren ernst genommen werden müssten, übernahm nationalsozialistisch besetzte Sprache und Konzepte, um sie gegenüber den Leistungen des KGVs als defizitär zu entlarven. Seine persönliche politische Überzeugung ist aufgrund dieses taktischen Agierens schwer ablesbar. Wie herausgearbeitet worden ist, liegt es nahe, dass er mit autoritären Herrschaftsformen sympathisierte.

Die skizzierten strategischen Elemente, die sein Rollenhandeln begleiteten, ließen sich in seine besondere Rollenausgestaltung, insbesondere im Hinblick auf die Faktoren des Führens und des Faktenschaffens integrieren. Bis 1933 wurde sein Handeln und damit auch seine taktischen Entscheidungen von seinem sozialen Umfeld anerkannt. Obwohl er nicht der Präses des Gesellenvereins war, ließ man ihn die Geschicke des Vereins weitgehend bestimmen und es gelang ihm, etliche führende Figuren aus dem katholischen Sozialmilieu für seine kirchenpolitischen

Überzeugungen zu gewinnen. Darüber hinaus lässt sich aus den Quellen nichts herauslesen, was darauf hinweist, dass er mit seinen Vorstößen generell, aber auch gegenüber dem Nationalsozialismus die Kompetenzen überschritt, die ihm einerseits die kirchliche Hierarchie und andererseits Kollegen des KGVs zugewiesen hatten. Aus dieser Reaktion auf sein Handeln kann gefolgert werden, dass jene strategisch-zweckrationalen Elemente Nattermanns Rollenhandeln nicht unterbrachen, sondern vielmehr begleiteten.

Nach der Regierungsübernahme der Nationalsozialisten im Januar 1933 gelang es Nattermann allerdings nicht mehr, den Handlungsanforderungen an ihn nachzukommen. Im Laufe der Wochen und Monate machte er wiederholt die Erfahrung, dass er nicht mehr wie bisher den Gesellenverein leiten konnte; sein Führungsanspruch war schließlich infrage gestellt. Die offizielle Haltung der Katholischen Kirche gegenüber der nationalsozialistischen Regierung wurde erst am 28. März 1933 definiert, vorher mussten sich die Katholik:innen an einzelnen, von den Diözesen herausgegebenen, mehr oder weniger kritischen Positionierungen gegenüber der Bewegung und Partei orientieren. Dies verunmöglichte allerdings – zumindest theoretisch – in den ersten drei Monaten Nattermanns übliche Bekenntnisse zur jeweiligen Regierungsform. Als es um die Frage der organisatorischen Eingliederung des Gesellenvereins in die ‚Deutsche Arbeitsfront‘ ging, waren Nattermanns Kompetenzen als Generalsekretär außerdem nicht mehr ausreichend; die Verhandlungen mit Arbeitsminister Robert Ley waren bischöfliches Hoheitsgebiet. Und auch Ley begann, die hierarchisch festgelegten Zuständigkeiten zu akzeptieren.

Auf die Erfahrung schwindender Macht reagierte Nattermann einerseits, indem er sein Selbstbild stabilisierte und später behauptete (Identitätsbehaupter) und andererseits durch zweckrational motiviertes Handeln (Homo Oeconomicus). Mit der Neustrukturierung des Gesellenvereins zur ‚Deutschen Kolpingsfamilie‘ kam er Leys Forderung nach, die Organisation für eine Eingliederung in die DAF vorzubereiten und – so Leys Versprechen – als eigenständige Größe zu erhalten. Gleichzeitig manifestierte und vergrößerte Nattermann seinen Führungsanspruch dadurch, dass er sich im Zuge des Umbaus des KGVs zum Reichspräses ernennen ließ. Darüber hinaus entschied er sich dazu, an den Bischöfen vorbei zu handeln, wenn er sich im Namen des Gesellenvereins schon vor deren entgegenkommenden Verlautbarung zur NS-Regierung zum Nationalsozialismus bekannte und trotz besseren Wissens hinter dem Rücken Bischof Schultes mit Ley weiter über die Zukunft des Gesellenvereins in der DAF verhandelte. Anders als zuvor begleiteten jene selbstwerterhaltenden und strategischen Elemente nicht Nattermanns Rollenhandeln, sondern sie unterbrachen es. Sowohl sein Umfeld aus dem Gesellenverein als auch Schulte bewerteten sein Handeln als Überschreitung seiner Befugnisse. Präsidens aus den internationalen Filialen weigerten sich, mit Nattermann zu kooperieren und der Kölner Bischof

suspendierte ihn im August 1934 von seinem Amt. Nattermanns kreative Gestaltung seiner Priesterrolle, die mit der Führung des Gesellenvereins untrennbar verwoben war, wurde einerseits nicht mehr von der Größe anerkannt, die katholisches Handeln normierte (kirchliche Hierarchie) und wurde andererseits von einer sich als katholisch verstehenden Gemeinschaft abgelehnt, die bewertete, inwiefern und auf welche Weise sie geführt werden wollte (Präsident des KGVs und der DKF). Nattermann erlebte nicht nur das Bröckeln seines Führungsanspruches (spezifisch substantielle Identitätsbedrohung), sondern auch einen Person-Rollenkonflikt.

Ein Jahr nach seiner Suspendierung stieg Nattermann in das *Sendschreiben*-Projekt ein und damit in ein Vorhaben, die Katholische Kirche so umzugestalten, dass sie sich final in den nationalsozialistischen Staat integrieren könne. Diese Pläne, die aus einem revolutionären Impuls hervorgegangen waren, wurden von dem Vorhaben und dem Selbstbewusstsein der Autoren, sich gegen amtskirchliche Strukturen zu erheben und die Neuformierung der Kirche anzuführen, getragen. Aus der spärlichen Quellenlage geht allerdings hervor, dass sich Nattermann während des Projekts in Richtung Konformität mit den amtskirchlichen Handlungserwartungen an ihn bewegte. Das widersprüchliche Moment, das sich zwischen dem Engagement für das *Sendschreiben* und der Tendenz zur Rollenkonformität zeigt, lässt sich als Ringen um seine Priesterrolle verstehen, insbesondere in Bezug auf die Frage, inwiefern darin der Aspekt der Führung gewichtet werden könnte und sollte. Wie sich in Bezug auf sein Handeln nach 1936 zeigte, radikalisierte sich Nattermann nicht. Vielmehr fand er zu seiner Rollengestaltung vor der Regierungsübernahme der Nationalsozialisten zurück. Sein Führungsverständnis am Beispiel Adolf Kolpings ausgerichtet, schlug sich allerdings nicht mehr in der Abgrenzung von den katholischen Bischöfen nieder, sondern vielmehr darin, dass er in seinen Publikationen das rechte Handeln eines Präses darlegte und sich dadurch mittelbar selbst als Figur zeichnete, die mit der besonderen Begabung des Leitens ausgestattet sei.

Im *Sendschreiben* zeigt sich seine Auseinandersetzung mit seiner Rolle als Priester bedingt. Einerseits findet sich die klare Bereitschaft, sich als Priester in den Dienst der Kirche zu stellen, andererseits grenzte sich Nattermann von bestimmten Frömmigkeitsformen sowie vom politischen Katholizismus und dessen vermeintlichen Einflüssen auf zeitgenössisches katholisches Handeln ab. Den Katholizismus forderte er nach wie vor auf, sich mit zeitaktuellen Entwicklungen auseinanderzusetzen. In diesem Sinne interpretierte er den Nationalsozialismus auf Basis der katholischen Lehre.

2) Systematisch-theologische Erkenntnisse

In den vorangehenden Kapiteln ist herausgearbeitet worden, dass sich das Handeln der Autoren des *Sendschreibens* zentral an den Erwartungen ihres katholischen, insbesondere amtskirchlichen Umfelds einerseits und den von ihnen wahrgenommenen Erwartungen an sie als Deutsche orientierte. Zahlreiche theologische Behauptungen, die sie vor 1933 im Kontext ihres Handelns als Priester und Laien aufstellten, bereiteten den Nährboden für eine christliche Interpretation der nationalsozialistischen Ideologie. Bis auf die Ausführungen von Nattermann im vierten Kapitel des *Sendschreibens* sind keine ausführlichen oder gar elaborierteren Auseinandersetzungen mit theologischen Inhalten zu finden. In der Regel dienten die theologischen Aussagen, die die Autoren trafen, der Legitimation einer bestimmten kirchen- oder gesellschaftspolitischen Position. So wurden auch theologische Behauptungen aufgestellt, um die völkisch-rassistische Ideologie des Nationalsozialismus mit dem christlichen Glauben zu vereinbaren. Kleine etwa führte die Existenz von in sich abgeschlossenen Völkern auf die Schöpfung zurück. Nattermann deutete das Erlösungshandeln Gottes als einen optimierenden Akt, der das Gute und Starke noch besser mache. Damit integrierte er das nationalsozialistische Ideal des heldischen Menschen in die christliche Anthropologie. Keiner dieser Aussagen lagen exegetische, historisch-kritische oder dogmatische Diskussionen zugrunde.

Umfangreichere Ausführungen seitens der *Sendschreiben*-Autoren finden sich in Bezug auf die Ekklesiologie. In der Regel entwarfen die vier Gleichgesinnten ihr Kirchenbild in Abgrenzung zu einem als defizitär bewerteten Ist-Zustand, der immer auch den Faktor der Gesellschaftspolitik mit einberechnete. Ihre ekklesiologischen Thesen und Visionen waren daher von einer stark funktional ausgerichteten Perspektive geprägt.

Die zeitgenössische Kirche verorteten sie in einer vom Liberalismus geprägten Gesellschaft. Den Liberalismus verstanden sie dabei als Ausgangspunkt von Prozessen der Säkularisierung und Individualisierung, die ihres Erachtens zur Spaltung der deutschen Gesellschaft bzw. zur Entfremdung der Deutschen vom christlichen Glauben führten. Innerhalb dieses Kontextes habe die Katholische Kirche insbesondere während des Kulturkampfes in der Suche nach Sicherung ihres Status als gesellschaftliche Größe und ihres Einflusses auf die Kulturpolitik Mechanismen ausgebildet, die über die Jahre einen ghettoisierenden Effekt gehabt hätten. So habe die Stärkung ihrer Organisationen sowie ihrer katholischen Identität dazu geführt, dass sie sich vermehrt gegenüber allen staatlichen, aber auch protestantischen Einflüssen abgeschottet hätte. Diese Mentalität zeigte sich für die Autoren des *Sendschreibens* insbesondere im katholischen Vereinswesen, der katholischen Presse oder dem politischen Katholizismus. Auch die ultramontane Ausrichtung der Kirche auf Rom war für die Autoren ein Symptom dieser

Verschränkung der Kirche in sich selbst. Fatal war dabei für die Autoren, dass die zeitgenössische Kirche diese Abwehrhaltung nicht mehr aufrechterhalten müsse, ja, dass ihr diese so diagnostizierte Verkapselung der Katholischen Kirche in sich selbst vielmehr schade. Die katholischen Institutionen und Organisationen, die einst dem Selbsterhalt der Katholischen Kirche in Deutschland dienten, seien nämlich zum Selbstzweck geworden. Es gehe schon lange nicht mehr um die christliche Botschaft, sondern um die Wahrung der jeweiligen Interessen. Diese vermeintliche Transformation des christlichen Glaubens in strukturell-gesellschaftliche Einheiten würde von vielen katholischen Zeitgenoss:innen als nicht mehr authentisch erfahren, sodass sich viele Deutsche von ihrer Bindung an die Kirche entfernten. Als rückständig bewerteten die Autoren ferner eine zu starke Gewichtung der kirchenamtlichen Autorität, wenn sie aus einem ebensolchen organisatorisch-bürokratischen Verständnis hergeleitet würde. Als einen weiteren Faktor, der in die Entfremdung von Kirche und Gesellschaft vermeintlich hineinspielte, identifizierten die Autoren die weltabgewandte Frömmigkeit, die sie bei vielen praktizierenden zeitgenössischen Christ:innen zu erkennen glaubten. In Bezug auf diese Perspektive bildete Brombacher, der in den 1920ern in der Kontemplation den Ausgangspunkt für die Gestaltung einer zukunftsfähigen Gesellschaft betrachtet hatte, eine Ausnahme. Mit seinem Eintritt in die NSDAP im Jahr 1931 und dem sich daran anschließenden Konflikt mit dem Zentrum verabschiedete er sich allerdings von diesem Ansatz und engagierte sich in den Jahren danach konkret kirchenpolitisch.

Alle Autoren des *Sendschreibens* teilten die Überzeugung, dass die zeitgenössische Katholische Kirche geläutert werden müsse. Sie müsse alle Einflüsse, die das wirklich ‚Christliche‘ und ‚Katholische‘ verdunkle, von sich abstoßen. Dann könne sie die Gesellschaft wieder an prominenter Stelle mitgestalten. Dieses Verständnis von Kirche als gesellschaftsgestaltender Faktor war für die Autoren des *Sendschreibens* prägend. Bereits ab den 1920er Jahren proklamierte Nattermann die Notwendigkeit einer Kirche, die mit der Zeit gehe. Die Inhalte des christlichen Glaubens konnten nämlich seines Erachtens nur dann transportiert werden, wenn sie die Menschen in ihrer Lebenswelt erreichten. Das hieß für Nattermann auch, dass sie dynamisch und weltoffen sein sollte. Im vierten Kapitel des *Sendschreibens* verknüpfte er die Vorstellung vom Wirken der Kirche in der Gesellschaft mit dem ‚Volk-Gottes‘-Begriff. Als ‚Volk Gottes‘ müsse die Kirche die zeitgenössische gesellschaftspolitische Situation theologisch würdigen und die Frohe Botschaft in das deutsche Volk hineintransportieren. Für Nattermann konnte dies nur dann gelingen, wenn sich die deutschen Katholik:innen vorbehaltlos in den nationalsozialistischen Staat integrierten. Für Emil Ritter erschloss sich im gleichen Zeitraum die Öffnung und das Engagement der Kirche für die Menschen in Deutschland aus der angeblich genuin

christlichen Konstitution der Deutschen. Richard Kleine betonte schon in den 1910ern die so verstandene unhintergehbare Verbindung der Kirche mit ihren Mitgliedern. Aus diesen frühen ekklesiologischen Perspektiven ergab sich eine gewisse Nähe zu völkischen Ideologien, die insbesondere nach dem Ersten Weltkrieg an Popularität gewannen, und schließlich zum Nationalsozialismus. Die Aufrufe von Kleine, Ritter, Nattermann und auch Brombacher nach 1933 gegenüber den deutschen Katholik:innen wie auch der Katholischen Kirche, sich als Katholik:innen und als Kirche in den nationalsozialistischen Staat zu integrieren, bauten auf diesen bereits bestehenden ekklesiologischen Konzepten auf. Gleichzeitig ist zu erkennen, dass diese wiederum, in legitimatorischer Absicht, entsprechend der nationalsozialistischen Ideologie zugespitzt wurden und sonderbare Blüten treiben konnten. So machte Kleine Gebrauch von dem ekklesiologischen Konzept der Kirche als Leib Christi, um die vermeintlich organische Verbindung der Deutschen untereinander theologisch einzufangen. Nattermann hingegen nutzte den Leib-Christi-Begriff, um den Aspekt der gläubigen Hingabe an Christus hervorzuheben und von einer organisatorisch-bürokratischen Verfasstheit der Kirche abzugrenzen. Ferner machte Nattermann den Gedanken stark, dass der Katholizismus in einem Großdeutschen Reich zur Staatsreligion werden sollte und Ritter erwog im *Sendschreiben* die Option einer katholischen Nationalkirche. Brombacher sollte mit seiner Konversion zur ‚Katholisch Nationalkirchlichen Bewegung‘ ab 1936 sogar konkret auf eine Nationalkirche hinarbeiten.

Wie ein mögliches Miteinander zwischen Katholischer Kirche und nationalsozialistischem Staat aussehen könne, beantworteten die Autoren uneinheitlich und eher situativ. Ihre Aussagen dokumentieren ein Nebeneinander von disparaten Perspektiven, wobei sie dieses Nebeneinander nicht aufzulösen suchten. So lehnten sie trotz ihrer Überzeugung von der Notwendigkeit der aktiven Mitgestaltung des gesellschaftlichen Lebens durch die Kirche den politischen Katholizismus ab. Gleichzeitig waren sie selbst wiederum Jahrzehnte lang kirchenpolitisch aktiv. Nach der Regierungsübernahme der Nationalsozialisten riefen sie einerseits immer wieder zum Einsatz von Kirche und Katholik:innen für das Volksgemeinschaftsprojekt aus dem katholischen Glauben heraus auf. Parallel dazu propagierten sie eine Trennung der Aufgabenbereiche von Kirche und Staat, nach der sich die Kirche allein der religiös-geistlichen Ausbildung der Menschen widmen, der Staat hingegen das konkrete gesellschaftliche Leben steuern sollte. Diese Haltung vertraten die Autoren, während sie gleichzeitig davon ausgingen, dass der Nationalsozialismus als Teil der Heilsgeschichte betrachtet werden müsse, weil er von Gott zur Rettung Deutschlands eingesetzt worden sei. Darüber hinaus betrachteten sie den Nationalsozialismus als Garant für eine theistisch-christliche Prägung der zukünftigen deutschen Volksgemeinschaft. Das beschriebene Nebeneinander einer Trennung und Überlappung von Kirche

und Nationalsozialismus resultierte aus einer unzureichenden Differenzierung zwischen konkreten Handlungsformen innerhalb des zeitgenössischen nationalsozialistischen Staats einerseits und der heilsgeschichtlichen Interpretation des Nationalsozialismus andererseits. Hinzu kommt, dass der christliche Glaube als Teil der deutschen Identität bzw. der deutsch-völkischen Konstitution betrachtet wurde, sodass der Einsatz für das deutsche Volk, egal ob von katholischer oder nationalsozialistischer Seite aus, als Dienst am göttlichen Willen betrachtet wurde. Weil sich die Autoren an dieser Uneindeutigkeit, die diese theologische Gemengelage aufwarf, nicht störten, liegt es nahe, dass sie ihre Aussagen über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat je nach Situation und Zweck einsetzten und platzierten.

Der funktionale Faktor wie die Gewichtung gesellschaftlicher Mitgestaltung spielte auch im Priester- und Laienverständnis der Autoren des *Sendschreibens* eine prominente Rolle. Sie sahen sich alle einer nicht näher beschriebenen katholischen Wahrheit verpflichtet sowie in der Nachfolge von herausragenden katholischen Persönlichkeiten oder aber gar Heiligen. Handeln als Priester bzw. Laie war bei allen darüber hinaus verknüpft mit ihrer beruflichen Tätigkeit sowie ihrem Selbstbild als Schlüsselfiguren der deutschen Gesellschaft. Im Umgang der vier Gleichgesinnten untereinander ist nicht zu erkennen, dass zwischen geweihten und nicht-geweihten Katholiken unterschieden wurde. Allerdings kann dennoch davon ausgegangen werden, dass sich Brombacher und Ritter gegenüber den Priestern Kleine und Nattermann in Bezug auf ihren Status innerhalb der Katholischen Kirche und ihres katholischen Umfelds unterlegen fühlten. Ihr Laienverständnis spiegelt nämlich auch die Aufwertung ihrer Rolle wider. So betonten beide den Vorteil größerer Unabhängigkeit von kirchlichen Handlungsvorgaben, die das Laiesein mit sich brächte. Darüber hinaus setzten sie ihre Aufgaben für Gesellschaft und Katholizismus mit denen des Priesters gleich. Brombacher stilisierte sich etwa als Figur in priesterlicher Funktion, wenn er Poeten als ‚Priester des Volks‘ oder Menschen, die Zeugen einer Offenbarung wurden, als Schlüsselfiguren für den Aufbau eines neuen Reiches bezeichnete. Auch in Emil Ritters Behauptung, dass katholische Journalisten in der Tradition von Paulus und seiner missionarischen Arbeit stünden, liegt eine Aufwertung seines Laienstatus.

Schluss

1) Zusammenfassung der Erkenntnisse

Das Handeln der Autoren des *Sendschreibens* war von drei Faktoren motiviert. Erstens verstanden sie sich als Leit- und Führungsfiguren der deutschen Gesellschaft und erwarteten von sich selbst, dieser außerordentlichen Bestimmung gerecht zu werden. Ihre enge Bindung an die Katholische Kirche und ihr katholisches Bekenntnis bedingte zweitens das Handeln der Autoren in maßgeblicher Weise. Sie betteten ihr Handeln entlang ihres Selbstbilds in den Rahmen von Kirche und Katholizismus ein. Drittens waren die Handlungsentscheidungen der Autoren durch den gesellschaftlichen Kontext, in dem sie sich bewegten und auf den sie permanent Bezug nahmen, beeinflusst. Diese drei Faktoren waren unhintergebar miteinander verzahnt. Diese Verzahnung fand ihren Ausdruck in der spezifischen Rollengestaltung der Autoren: Als katholische Priester und Laien sahen sie sich aufgrund ihrer vermeintlich außerordentlichen Veranlagung zur Führung in der Verantwortung, die deutsche Gesellschaft, aber auch die Katholische Kirche in Deutschland prominent mitzugestalten. Gleichzeitig allerdings stießen diese Rollentwürfe regelmäßig auf Widerstände. Konfrontiert sahen sich die Autoren insbesondere durch die Handlungserwartungen ihres katholischen Umfelds bzw. die Reaktionen dieser sozialen Gruppe auf die von ihnen präsentierten Visionen, die implizit auch ihr Selbstverständnis transportierten. Die erlebten Widerstände provozierten ein permanentes Austarieren ihrer Rollen, das immer das Ziel eines selbstwertdienlichen Ergebnisses verfolgte. Konkret ging es also um die Frage: Wie konnte das Selbstbild von einer außerordentlichen Führerschaft für Kirche und Gesellschaft mit den Erwartungen vereinbart werden, die sie aus der Interaktion mit ihrem katholischen Umfeld wahrnahmen? Wie also konnte Führerschaft und -verantwortung mit Gehorsamserwartung gegenüber der katholischen Hierarchie und der Einhaltung katholischer Handlungsrichtlinien vereinbart werden und wie konnte man sich als katholischer Priester bzw. Laie verstehen, ohne sich von seiner Identität zu entfremden?

Die Antworten der Autoren darauf fielen unterschiedlich aus. Ihre Rollengestaltung variierte je nach Staatsform, Kontakten mit konkreten Gruppierungen und Personen oder aber in Abgleich mit der Positionierung der Bischöfe gegenüber gesellschaftspolitischen Sachverhalten generell bzw. gegenüber den Visionen der Autoren im Konkreten. Zu den Mechanismen des Austarierens zählten erstens das Verlassen des sozialen Kontextes. Insbesondere Ritter wählte diese Strategie während der 1920er und 1930er Jahre immer wieder, wenn er im Rahmen seiner jeweiligen beruflichen Tätigkeiten und ehrenamtlichen Engagements damit konfrontiert wurde, dass seine Kollegen seine nationalpolitisch-christlichen Überzeugungen nicht teilten oder als überspannt bewerteten. Auch Nattermann, der bis zu seinen Alleingängen im Rahmen der NS-

Gleichschaltungspolitik eine anerkannte Figur des katholischen Vereinslebens gewesen war, scharte ab 1932 gezielt Gleichgesinnte um sich. Auch diese Taktik kann als Kontextwechsel im Sinne einer bewussten Kontextgestaltung bewertet werden. Zweitens griffen die Autoren des *Sendschreibens* zur Methode des Delegitimierens. Diese Strategie diente der Entwertung der Instanzen, die die je aktuell ausgestaltete Rolle der Autoren und damit ihr Selbstbild ins Wanken zu bringen drohten. Die Autoren sahen sich entweder von konkreten Erlebnissen mit diesen Instanzen konfrontiert oder aber von deren allgemein gesellschafts- und kirchenpolitischen Haltungen und Handlungen. So erlebte Ritter in Folge seiner Konflikte mit der *Germania* bzw. seiner zunehmenden Orientierung an rechtskatholischen Kreisen wiederholt Person-Rollenkonflikte sowie spezifisch substantielle Identitätsbedrohungen und Identitätsbedrohungen aus Existenzgefährdungen. Auch Brombacher geriet in einen Person-Rollenkonflikt, nachdem er der NSDAP beigetreten war und ihm deshalb auf Betreiben von Zentrumsanhängern das Rederecht auf dem Katholikentag entzogen werden sollte. In Kontrast zu diesen konkreten Erlebnissen machte Kleine keine direkten Ablehnungserfahrungen solcherart. Trotzdem nahm er zwischen der Politik der katholischen Parteien, der Berichterstattung der ihr assoziierten Presse und schließlich sogar der Haltung der katholischen Bischöfe eine Diskrepanz zu seinen kirchen- und gesellschaftspolitischen Visionen dergestalt wahr, dass er sich permanent in seinem Selbstverständnis als Gestalter des katholischen Lebens in Deutschland herausgefordert und provoziert sah. Die Delegitimierungen vollzogen sich in der Form, dass die Instanzen, von denen sich Kleine, Ritter, Brombacher und ab 1934 auch Nattermann in ihrem Selbstbild und ihrer Rolle bedroht sahen, als ‚unkatholisch‘ stigmatisiert wurden. Indem sie diese als defizitär oder schädlich identifizierten Elemente des deutschen Katholizismus für das eigene Handeln ausklammerten, konnten sie sich selbst ihrer grundsätzlichen Bindung an Kirche und Katholizismus versichern. Ein weiterer Mechanismus im Austarieren ihrer Rollen als katholische Laien und Priester war drittens das bewusste Vorbeihandeln an der kirchenamtlichen Autorität. Insbesondere Johannes Nattermann griff ab 1933 zu dieser Strategie, um sich innerhalb der steiler werdenden Hierarchie der Katholischen Kirche, die sich in Reaktion auf die Gleichschaltungswellen einstellte, weiterhin als Führungsfigur des Gesellenvereins betrachten zu können.

Die Einschätzung der Autoren des *Sendschreibens* in Bezug auf ihr Handeln als vermeintlich echt ‚katholisch‘ steht in scharfem Kontrast zu der Erkenntnis, die aus der rollentheoretischen Analyse ihres Handelns hervorgeht: Ihre Versuche, mit identitätsbedrohenden Erlebnissen und Rollenkonflikten selbstwertbewahrend umzugehen, verliefen oft an der Grenze zum Rollenausstieg oder darüber hinaus. Ritters und Kleines Pläne zur Durchsetzung ihrer kirchenpolitischen Ideen mithilfe einer paramilitärischen Einheit hat nichts mehr mit der Orientierung an den

Handlungserwartungen ihres katholischen Umfelds gemein. Nattermanns Alleingänge in der Verhandlung mit Arbeitsminister Robert Ley über die Eingliederung der ‚Deutschen Kolpingfamilie‘ in die ‚Deutsche Arbeitsfront‘ können ebenso wenig als Rollenhandeln verstanden werden. Einzig Kuno Brombacher war irgendwann nicht mehr in der Lage, den Spagat zwischen dem Selbstverständnis als Katholik und seiner Rolle als katholischer Laie auszuhalten. Mit seinem Austritt aus der Katholischen Kirche beendete er den Zirkel von katholischem Bekenntnis, selbstwertdienlicher Rollengestaltung, Rollen- und Identitätskonflikt und erneutem Austarieren der Laien- und Priesterrollen.

Der Nationalsozialismus wirkte in diesen wiederkehrenden Schleifen als Konflikt-Katalysator. Infolge der Einordnung des Nationalsozialismus in das heilsgeschichtliche Handeln Gottes am deutschen Volk stand nämlich die Bindung der Autoren zum Nationalsozialismus zu keiner Zeit in Frage. Nattermanns Orientierung an der NS-Regierung war darüber hinaus strategisch bedingt. Ihm ging es auch darum, den ‚Katholischen Gesellenverein‘ als Organisation im neuen Staat zu etablieren. Die Regierungsübernahme durch den Nationalsozialismus führte auf zweierlei Weise zur Verschärfung der Rollenkonflikte. Einmal kam eine Bewegung an die Macht, die die Autoren aufgrund ihrer Gesellschafts-, Kultur- und Kirchenpolitik würdigten, als göttlich legitimiert betrachteten und mit dem Beginn einer ‚Zeitenwende‘ identifizierten. Die Haltung der Bischöfe gegenüber dem Nationalsozialismus war ihnen größtenteils zu distanziert. Die Handlungserwartungen, die sie aus dieser amtskirchlichen Positionierung ableiteten, konfligierten also mit ihrer Diagnose zur Regierungsübernahme des Nationalsozialismus. Darüber hinaus betrachteten die Autoren des *Sendschreibens* im nationalsozialistischen Staat ein Wirkungsfeld für sich als katholische Priester und Laien, in dem sie den von ihnen ersehnten Zustand eines christlichen Reiches wiederherstellen könnten. Aus der Haltung der deutschen Bischöfe schlossen sie daher indirekt auch eine Absage an sie als Träger der zukünftigen Gestaltung eines christlich-katholischen Deutschlands. Zweitens führte die Totalisierung des nationalsozialistischen Staats und die damit einhergehende Monopolisierung der politischen Macht sowie die Gleichschaltung von Organisationen zu einem Machtvakuum innerhalb der Katholischen Kirche. Dieses Vakuum füllten allein die deutschen Bischöfe. Dies wiederum irritierte die Autoren, die sich zwischen 1933 und 1934 im Rahmen der Organisationen ‚Bund katholischer Deutscher Kreuz und Adler‘ und der ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘ als Vermittler zwischen Staat und Kirche betrachteten, nachhaltig. Mit Einnehmen ihrer vermeintlichen Vermittlerposition hatte das Element des Führens in ihrem Selbstverständnis wie auch in ihrer Rolle an Raum eingenommen: Nattermann hatte sich selbst zum Reichspräsidenten stilisiert, und Ritter und Brombacher hatten in ‚Kreuz und Adler‘ und der AKD Leitungsfunktionen

innegehabt. Kleine sollte sich und seine Gleichgesinnten im Frühjahr 1935 sogar als Gesandte Gottes bezeichnen. Die Bischöfe würdigten ihren vermeintlichen Wert als Schlüsselfiguren für Kirche und Gesellschaft allerdings nicht so, wie sich die Autoren dies wünschten. Die Hoffnung, über diesen Weg zu einer gesellschaftsgestaltenden Funktion zu kommen und endlich in ihrer Bedeutung für Kirche und Gesellschaft anerkannt zu werden, wurde also enttäuscht. Hinzu kommt, dass infolge der staatlichen Totalisierung und der sich daraus ergebenden Verschärfung der kirchlichen Hierarchie den Autoren die üblichen Plattformen für ihr Role making verloren gingen: Aufgrund des weitestgehenden Verlustes kirchlicher Organisationen waren Kontextwechsel kaum mehr möglich und Delegitimierungen konnten sich nur noch auf die Bischöfe als Repräsentanten der deutschen Kirche beziehen. Gleichzeitig fanden sie im Nationalsozialismus eine neue Möglichkeit für die Ausgestaltung ihrer Priester- und Laienrollen. Sie verstanden den Nationalsozialismus nämlich als legitime Instanz zur Orientierung katholischen Handelns in Deutschland. Diese Kombination aus reduzierten Handlungs- und Mitgestaltungschancen für die Autoren, erfahrener Ablehnung ihrer selbst gewählten Mittlerposition durch die Bischöfe und der Identifikation des Nationalsozialismus als rechtmäßig handlungsorientierende Größe für alle deutschen Katholik:innen führten schließlich dazu, die in dieser Zeit erlebten Rollen- und Identitätskonflikte als Konflikte mit der kirchlichen Hierarchie und den deutschen Bischöfen wahrzunehmen. So las Brombacher aus dem verweigerten Imprimatur für seine Broschüre *Deutschland und der Glaube* ein Abrücken Gröbers von seiner bislang NS-freundlichen Linie, und Ritter führte seinen Austritt aus der *Germania* und das von Parteistellen verhängte Schreibverbot auf die Intrigen ehemaliger Zentrumsmänner zurück. Nattermanns Karriere-Aus wurde tatsächlich von amtskirchlichen Protagonisten betrieben. Keiner der Verfasser rechnete allerdings die staatlichen Aggressionen gegen die Kirche mit ein. Ihr bisheriges Role making, das die Ablehnungserfahrungen aus ihrem katholischen Umfeld auf den politischen Katholizismus übertrug, war nach dem Wegbrechen der katholischen Parteien aus der politischen Landschaft nun nicht mehr umsetzbar; ihre erneut aufgebrochenen Rollen- und Identitätskonflikte mussten also anders gelöst werden. Für Kleine, Ritter und Brombacher gab es sodann keinen anderen Weg als den, diejenigen zu stürzen, die katholisches Handeln in Deutschland und gegenüber dem Nationalsozialismus normierten. Ihre Entscheidung zur Revolution mündete im *Sendschreiben*-Projekt. Die in der Revolution liegende Emanzipation von den Bischöfen entlastete, zumindest theoretisch, ihre Rollen- und Identitätskonflikte. Im Plan der Neustrukturierung der Kirche durch sie als Anführer lag die Aussicht, die kirchlichen Geschicke in Deutschland selbst gestalten zu können. Ihr Entschluss zur Neuordnung war gleichzeitig untrennbar mit ihrer Bindung an den Katholizismus gekoppelt; die Passion, die ihr Handeln begleitete, rührte

nicht zuletzt aus ihrem katholischen Bekenntnis. Die Entscheidung, die Kirche fundamental umzugestalten, war also die ultima ratio einer jahrelangen Suche der Autoren, ihr Selbstbild mit den Handlungserwartungen ihres katholischen Umfelds auszusöhnen. Ihre tiefliegende Identifikation mit dem Katholizismus bedingte den Verlauf des Projekts entscheidend und provozierte immer wieder kognitive Dissonanzen. Ihr Ringen um ihre Rolle als Priester und Laien zeigt an, dass sich keiner der Autoren mit dem Start des *Sendschreiben*-Projekts wirklich von der Katholischen Kirche losgesagt hatte oder die Durchführung einer radikalen Revolution als eine echte Option betrachtete. Ihr Vorhaben stellte vielmehr einen Versuchsballon dar, der – abhängig vom jeweiligen Rollen- und Selbstverständnis – bei jedem Verfasser eine andere Richtung einnehmen sollte. Nattermann tendierte am stärksten dazu, sich der kirchlichen Autorität zu beugen. Schon während der Entstehung des *Sendschreibens* wie auch danach legitimierte er in seinen Schriften die kirchliche Hierarchie. Die aus der Suspendierung resultierende Ablehnungserfahrung beantwortete Nattermann also mit Gehorsam gegenüber der Amtsgewalt und betätigte sich im Rahmen des Möglichen als Publizist im Gesellenverein. Sein Einstieg in das *Sendschreiben*-Projekt ist auf die Strategie zurück zu führen, sich die Option offen zu halten, möglicherweise wieder eine Führungsposition einnehmen zu können. Richard Kleines Bindung an die Katholische Kirche zeigte sich erstens in der sofortigen Bereitschaft, mit Bischof Galen und dem Aschendorff-Verlag zu kooperieren und zweitens in seinen hoch emotionalen Reaktionen auf Galens Urteil gegenüber der Denkschrift. Die zentralen Handlungsmotivationen bei Kleine sind in seiner Sehnsucht nach der Anerkennung seines Handelns und im diesem zugrundeliegenden Selbstbild als Schlüsselfigur eines katholischen Reiches durch die Bischöfe zu suchen. Ritter probierte während der Entstehungszeit des *Sendschreibens* verschieden geformte Selbstkonzepte aus und brachte sie in ein Verhältnis mit seiner Laienrolle und den spezifischen Erfahrungen, die er in dieser Zeit mit seinem katholischen Umfeld machte. So ließ Ritter mit der wachsenden Gewissheit, dass das *Sendschreiben* nur über die Kooperation mit Bischof Galen und einem katholischen Verlag publiziert werden könnte, sein zwischenzeitliches Selbstbild des Anführers einer innerkatholischen Revolution zugunsten des Konzepts, als Radikaler unter Gleichgesinnten zu marschieren, fallen. Ihm ging es dabei darum, die rollen- und identitätsbedrohenden Momente, die er mit dem *Sendschreiben*-Projekt wider Erwarten nicht lösen konnte, nun in sein Selbst- und Rollenbild zu integrieren. Für Brombacher war die Entscheidung seiner Kollegen, mit Galen und dem Aschendorff-Verlag zu kooperieren, der Grund, aus dem Projekt auszusteigen. Er war mehr als Ritter, Kleine und Nattermann bereit, die Katholische Kirche in Deutschland wirklich neu und vor allem ohne die aktuelle Kirchenleitung zu strukturieren. Sein Bekenntnis zum Katholizismus bröckelte bereits nach seinem

Konflikt mit Bischof Gröber und mündete 1936 in der Konversion zur ‚Katholisch Nationalkirchlichen Bewegung‘. Der Umstand, dass er sich von Kleine und Ritter entgegen seinen Überzeugungen mehrfach in das Projekt einbinden ließ, spiegelt die Auseinandersetzung wider, die er in dieser Zeit mit sich und seiner Bindung an die Katholische Kirche austrug.

Bis auf Brombacher begaben sich die Autoren des *Sendschreibens* also in eine weitere Schleife der Lösung ihrer Rollenkonflikte, ohne etwas an den Faktoren, die diese Konflikte bedingten, zu verändern. Brombacher hingegen verabschiedete sich von seiner Bindung an die Katholische Kirche. Zumindest zeitweise wird ihn dieser Rollenausstieg entlastet haben, konnte er doch befreit von den Handlungserwartungen seines römisch-katholischen Umfelds an ihn entsprechend seinem Selbstbild und seiner Bindung an die nationalsozialistische Regierung agieren. Die KNB nämlich setzte sich für eine enge Kooperation mit dem Nationalsozialismus ein.

Kleine und Ritter radikalisierten sich zum Ende des *Sendschreiben*-Projekts hin. Ihre Radikalisierung lässt sich einerseits auf die Begrenzung der Handlungsmöglichkeiten gegenüber dem Staat auf die höchsten Amtsträger und andererseits auf die politische Totalisierung des deutschen Staates in Kombination mit ihrer spezifischen Weltdeutung und ihrem Selbstverständnis zurückführen. Der Umstand, dass sich ihre Optionen zur gesellschaftlichen Mitgestaltung infolge dieser Entwicklungen gegen Null bewegte, bedrohte sie zunehmend in ihrer Identität als gesellschaftlich-weltanschauliche Schlüsselfiguren. Der Gedanke an eine innerkirchliche Neuformung ergab sich aus der Diagnose, dass die Bischöfe die Annäherung der Kirche gegenüber dem Staat verpassen würden: Mit jeder erfahrenen Ablehnung ihres Angebots einer Vermittlung zwischen beiden Instanzen verhärtete sich dieser Eindruck wie auch der Wille, diesen Zustand zu beenden.

Eine strukturelle Umgestaltung der Katholischen Kirche ergab sich also aus der Perspektive der Autoren des *Sendschreibens* quasi sachlogisch, stellte allerdings tatsächlich keine realistische Option dar. Der Blick auf den strukturellen Rahmen, in dem das Handeln der Autoren eingelagert war, erklärt schließlich, weshalb das *Sendschreiben* nicht erfolgreich sein konnte: Das Ziel der Autoren war es 1935, ihre eigenen Richtlinien für ein ‚katholisches‘ Handeln in Deutschland institutionell zu verfestigen und sich zu rechtmäßigen Orientierungsfiguren ‚christlich-katholischen‘ Lebens zu erheben. Ihnen ging es also darum, Strukturen mitzugestalten. Nur wenige Akteure aber, denen sie ihre Visionen für ein ‚katholisch-deutsches‘ Handeln präsentierten, waren bereit, sie zu unterstützen oder gar ihren Handlungserwartungen zu folgen. Sie konnten also keine kritische Masse mobilisieren, die notwendig gewesen wäre, ihre Richtlinien ‚katholischen‘ Handelns zu institutionalisieren und verbindlich gegenüber Dritten formulieren zu können. Dass sich ihr soziales Umfeld für ihre Ideen nicht begeistern ließ, liegt wiederum an

den Handlungserwartungen, die ihrerseits auf diese Akteure wirkten: Auch sie mussten sich als Katholik:innen an der katholischen Autorität und als deutsche Staatsbürger:innen an der Regierung und deren Richtlinien orientieren, und auch ihnen drohten empfindliche Sanktionen bei Zuwiderhandeln gegen die gesetzten Normen. Die Totalisierung des Staates sowie die Machtkonzentration innerhalb Katholischen Kirche in Deutschland trugen ihrerseits dazu bei, dass die je herausgegebenen Richtlinien ein umso engeres Handlungskorsett schnürten.

2) Limitationen und Ausblick

Mithilfe der Akteurtheorie konnten vielschichtige Erkenntnisse über das Handeln der Autoren des *Sendschreibens* gefördert werden. In der Festlegung des Homo Sociologicus als Deutungsprimat lag das Ziel, multikausal motiviertes Handeln verstehbar zu machen und Analyseergebnisse zu systematisieren. Gleichzeitig ist die Priorisierung eines Handlungstyps als eine Limitation zu betrachten. Gezwungenermaßen wird durch die Gewichtung des einen Idealtyps der Blick auf die dem Handeln zugrunde liegenden Motivationen auf diesen zugespitzt. Alternative Erklärungsmuster müssen sich infolge dessen umso stärker durchsetzen, wenn sie zur Anwendung kommen sollen. Eine primäre Orientierung an der Theorie des Homo Oeconomicus würde die Ergebnisse anders akzenturieren und die strategischen Entscheidungen der Autoren des *Sendschreibens* in den Vordergrund rücken. Ihr Rollenhandeln würde dann im Hinblick darauf befragt werden müssen, inwiefern es es auf taktische Überlegungen zurückging. Identitätsbehauptendes und emotionsmotiviertes Handeln würden außerdem als Faktoren betrachtet werden, die zweckrationales Handeln beeinflussen oder aber auch unterbrechen.

Eine weitere Limitation dieser Arbeit ergibt sich aus dem Umstand, dass es keine Quellen zur frühen Kindheit der Autoren gibt. Insbesondere die Entwicklung ihres außerordentlichen Selbstverständnisses als Führer von Kirche und Gesellschaft wäre weitere Forschungen wert. Eine zentrale Erkenntnis dieser Arbeit ist nämlich, dass das Selbstbild der Führerschaft bei den Autoren einen entscheidenden handlungsbedingenden Faktor darstellt. Verknüpft ist dieses Selbstbild mit Erfahrungen der Inferiorität. Kleine kompensierte seine uneheliche Geburt mit seiner Selbststilisierung als weltanschauliche Führerpersönlichkeit und Ritter sein elternloses Aufwachsen in bescheidenen Verhältnissen. Nattermanns Selbststilisierung als Nachfolger Kolpings kann als Antwort auf seine Herkunft aus dem Arbeitermilieu betrachtet werden. Die Bewertung dieser Lebenssituationen als zweitklassig wurde letztlich vom katholisch-sozialen Umfeld vorgegeben. Der zeitgenössische Katholizismus bestimmte das Alltagsleben der Katholik:innen umfassend und so durchwebte auch seine Glaubenslehre sowie seine moralischen und sittlichen Maßstäbe das Handeln der Katholik:innen in Deutschland. Das bedeutet, dass sozialer Status auch und insbesondere über katholische Wertmaßstäbe zugeteilt wurde. Kleine muss klar gewesen sein, dass er innerhalb dieser Bewertungsschemata nur als Verlierer betrachtet werden konnte. Allerdings ist auch davon auszugehen, dass finanzielles Vermögen innerhalb der katholischen Gemeinschaft in Deutschland ein Faktor war, der dazu diente, Personen einen sozialen Rang zuzuweisen. So mussten sich auch Nattermann und Ritter ihrer Inferiorität innerhalb des katholischen Milieus bewusst gewesen sein. Für Kleine, Ritter und Nattermann führte also ihre Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche zu Exkludierungserfahrungen. Diese

Erfahrungen waren gleichzeitig unvermeidbar, wenn sie an ihrer Bindung an der Katholischen Kirche bzw. ihrem katholischen Bekenntnis nicht rütteln wollten. Eine selbstwertdienliche Verarbeitung durch einen Kontextwechsel war damit nicht möglich. Resultierte also das Selbstverständnis, eine noch verkannte, aber irgendwann zu ihrem Recht kommende Führungspersönlichkeit darzustellen, eine Überlebensstrategie der Autoren dar, diese exkludierenden Erfahrungen innerhalb der Kirche selbstwertdienlich zu verarbeiten? Aufgrund der Quellenlage kann diese Frage zwar wahrscheinlich nicht in Bezug auf die Autoren beantwortet werden, generell könnte allerdings untersucht werden, inwiefern geschlossene Systeme, die Handeln normieren und einem moralischen Katalog sowie einem spezifischen Wahrheitsverständnis zugrunde legen, Exkludierungserfahrungen sowie Identitätsbedrohungen provozieren und als eine selbstwerterhaltende Strategie kontrafaktisch Selbstkonzepte von Führerschaft hervorbringen. Diese Forschungsdesiderata führen allerdings eher auf psychologisches Terrain.

Schließlich ist zu würdigen, dass die systematisch-theoretische Erschließung des Untersuchungsgegenstands Ebenen sichtbar macht, die das Handeln der Autoren des *Sendschreibens* bedingten (Struktur), die von den Autoren ausgingen (Selbstbild, Affekte und Zweckrationalität), die von ihnen in Korrespondenz gebracht wurden (Role making, Rollendistanz) und die sie für ihr Handeln nutzten (Argumente). Diese ausdifferenzierte und gleichzeitig schematische Perspektive auf das Handeln von Katholik:innen im Nationalsozialismus bietet einerseits eine große Bandbreite an Anknüpfungsmöglichkeiten für neue Erkenntnisse aus der Forschung, die wiederum aufgrund der klaren Strukturierung des Analyseschemas mit wenig Aufwand mit den bisherigen Ergebnissen in Korrespondenz gebracht werden können. Andererseits bietet das vorliegende Analyseschema eine ergänzende Perspektive zur Deutung von Forschungserkenntnissen an: So könnten die im Forschungsstand skizzierten Erkenntnisse zu Hybridisierungen und Amalgamierungen katholischen und nationalsozialistischen Handelns als Reaktionen auf strukturelle Einflüsse gelesen werden: Wie die Forschung zeigt, sind die Hochphasen dieser Hybridisierungen zwischen 1933 und 1934¹¹³⁹ in Deutschland und 1938¹¹⁴⁰ in Österreich zu verorten. In beiden Kontexten eröffneten sich im Rahmen der Annäherungen der Bischöfe an die Regierungen zweitweise innerhalb der eigentlich totalitären und autoritären Strukturen für Katholik:innen größere Räume der gesellschaftlichen Mitgestaltung. Dass die neuen Freiheiten von Katholik:innen dazu genutzt wurden, die Handlungsanforderungen von Kirche und Staat, also zweier Instanzen mit hoher Sanktionsgewalt, miteinander zu vereinbaren, liegt nahe.

¹¹³⁹ Scherzberg: Zwischen Partei und Kirche.

¹¹⁴⁰ Raasch: Das ‚schwarze‘ Eichstätt ist braun geworden; Große Kracht: Katholischer Glaube zwischen ‚Volksgemeinschaft‘ und ‚Reich Gottes‘; Arning: Wem vertrauten deutsche Katholiken 1934.

Hybridisierungen könnten demnach dahingehend überprüft werden, inwiefern sie innerhalb eines totalitären Kontextes, der zeitweise einen größeren Spielraum an Handlungsmöglichkeiten eröffnete, der Lösung von Rollenkonflikten dienen. Darüber hinaus wäre es interessant, zu überprüfen, wie sich Akteur:innen verhalten, wenn sich jene Handlungsräume wieder verkleinern: Inwiefern finden dann Abgrenzungen oder gar Radikalisierungen gegenüber einer der handlungsleitenden Größen statt? Könnten sich in etwaigen Distanzierungen darüber hinaus Motive des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus identifizieren, wenn die Abgrenzung zu Ungunsten des Staates ausfiel?

Quellen und Literatur

1) Ungedruckte Quellen

Archiv der Kommission für Zeitgeschichte (AKZG)

Nachlass Emil Ritter

Bundesarchiv Berlin (BARCH)

Entnazifizierungsakten Kuno Brombacher, Richard Kleine

NSDAP-Mitgliederkartei, Kuno Brombacher

Personenbezogene Unterlagen, Reichschrifttumskammer der NSDAP, Kuno Brombacher, Johannes Nattermann

Personenbezogene Unterlagen, Untersuchungs- und Schlichtungsausschuss der NSDAP, Kuno Brombacher

Deutsches Literaturarchiv Marbach (DLA)

Nachlass Carl Sternheim

Erzbischöfliches Archiv Freiburg (EAF)

Nachlass Erzbischof Conrad Gröber

Johann Adam Möhler Institut (JAM)

Nachlass Richard Kleine

Historisches Archiv des Erzbistums Köln (AEK)

Kleruskartei Johannes Nattermann

Landesarchiv Baden-Württemberg (LABW)

Personalbogen des Abgeordneten des Badischen Landtags, Kuno Brombacher

Landesarchiv Nordrhein Westfalen Abteilung Rheinland (LAV NRW R)

Gestapoakte Johannes Nattermann

Nachlass Johannes Nattermann

Stadtarchiv Duderstadt

Einwohnermeldekartei Richard Kleine

2) Literatur

Anger, Gunnar: Maichle, Albert, in: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon 28 (2007), Sp. 1054-1057, online abrufbar unter: <https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/M/Ma/maichle-albert-62111> (Zuletzt eingesehen am: 22.03.2024)

Anger, Gunnar: Pieper, August, in: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon 12 (2003), Sp. 1082-1092, online abrufbar unter: http://www.bautz.de/bbkl/p/pieper_au.shtml (Zuletzt eingesehen am: 11.03.2024)

Arning, Holger: Wem vertrauten deutsche Katholiken 1934? Hitler, Christus und andere ‚Führer‘ in Unser Kirchenblatt, in: Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945. Religion und Politik im Nationalsozialismus, hg. von Olaf Blaschke und Thomas Großbölting. Frankfurt/M. 2020. (Religion und Moderne 18), S. 321-350.

Baum, Wilhelm: Lortz, Joseph, in: Neue Deutsche Biographie 15 (1987), online abrufbar unter: <http://www.deutsche-biographie.de/sfz54295.html> (Zuletzt eingesehen am: 19. März 2024).

Bäumer, Remigius: Die ‚Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher‘ im Erzbistum Freiburg. Der Versuch eines ‚Brückenschlags‘ zum Nationalsozialismus, in: *Freiburger Diözesan-Archiv. Zeitschrift des Kirchengeschichtlichen Vereins für Geschichte, christliche Kunst, Altertums- und Literaturkunde des Erzbistums Freiburg mit Berücksichtigung der angrenzenden Bistümer* 104 (1984), S. 281-313.

Bautz, Friedrich Wilhelm: Baader, Franz von, in: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon 1 (1990), Sp. 313-314, online verfügbar unter: <https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/B/Ba/baader-franz-von-52385> (Zuletzt eingesehen am: 19.03.2024)

Bautz, Friedrich Wilhelm: Döllinger, Ignaz von, in: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon 1 (1990), Sp. 1344-1347, online abrufbar unter: <https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/D/Do/doellinger-ignaz-von-55162> (Zuletzt eingesehen am: 08.03.2024)

Bautz, Friedrich Wilhelm: Galen, Clemens August Graf von, in: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon 2 (1990), Sp. 166-168, online abrufbar unter: http://www.bautz.de/bbkl/g/galen_c_a.shtml (Zuletzt eingesehen am 19.03.2024)

Bautz, Friedrich Wilhelm: Grosche, Robert, in: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon 2 (1990), Sp. 357f., online abrufbar unter: <https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/G/Gr/grosche-robert-57337> (Zuletzt eingesehen am: 08.03.2024)

Becht, Peter: ‚Führer befiehl...‘. Das nationalsozialistische Pforzheim 1933-1945. Basel 2016. (Materialien zur Stadtgeschichte 26)

Borengässer, Norbert: Raem, Heinz-Albert, in: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon 41 (2020), Sp. 1013-1018, online abrufbar unter: <https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/R/Ra/raem-heinz-albert-85326> (Zuletzt eingesehen am: 08.03.2024)

Blaschke, Olaf: Stufen des Widerstandes, Stufen der Kollaboration, in: Widerstand? Forschungsperspektiven auf das Verhältnis von Katholizismus und Nationalsozialismus, hg. von Andreas Henkelmann und Nicole Priesching. *theologie.geschichte*, Beiheft 2. Saarbrücken 2010, S. 63-88.

Blaschke, Olaf: Säkularisierung und Sakralisierung im 19. Jahrhundert, in: Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, hg. von Karl Gabriel, Christel Gärtner und Detlef Pollack. Berlin ²2014.

Blaschke, Olaf: Die Kirchen und der Nationalsozialismus. Bonn 2019.

Blaschke, Olaf; Großbölting Thomas: Engführung und Problemskizze. Was glaubten die Deutschen 1933-1945, in: Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945. Religion und Politik im Nationalsozialismus, hg. von Olaf Blaschke und Thomas Großbölting. Frankfurt/M. 2020. (*Religion und Moderne* 18), S. 9-40.

Bour, Hubert; Ritter, Johannes O.: Imprimatur, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (³1996), Sp. 441f.

Breuning, Klaus: Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934). München 1969.

Brombacher, Kuno: Der deutsche Bürger im Literaturspiegel von Lessing bis Sternheim. München 1920.

Brombacher, Kuno: Das Hohelied der Liebe. Nürnberg 1929.

Brombacher, Kuno: Der mystische Weg. Der Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Vereinigung. Nürnberg 1929.

Brombacher, Kuno: Zwischen zwei Jahrhunderten. Ein Roman vom Leben und Sterben der Zeiten. Nürnberg 1930.

Brombacher, Kuno: Die Nationalsozialistische Idee. Ein Manifest eines katholischen Dichters. München 1932.

Brombacher, Kuno (Hg.): Pfarrer Senn und das Zentrum. Sein Bekenntnis zum Nationalsozialismus. Karlsruhe 1932.

Brombacher, Kuno: Deutschland und der Glaube. Fünf Kapitel über Weltanschauung und Religion. Breslau 1935.

Brombacher, Kuno; Ritter, Emil (Hgg., im Auftrag eines Arbeitskreises katholischer Theologen und Laien): Sendschreiben katholischer Deutscher an ihre Volks- und Glaubensgenossen. Münster 1936.

Brombacher, Kuno: Manifest an die katholischen Deutschen, in: *Heidelberger Beobachter. Kampfblatt der Nationalsozialisten für Odenwald und Bauland*, 1. Jahrgang, Nr. 127, 25. September 1931, S. 4f.

Bucher, Rainer: Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert. Stuttgart u.a. 1998. (Praktische Theologie heute 37)

Bucher, Rainer: Hitlers Theologie. Würzburg 2008.

Burkard, Dominik; Tonner Jacob: Reformationsgeschichte katholisch. Genese und Rezeption von Joseph Lortz' ‚Reformation in Deutschland‘ (1940-1962). Freiburg u.a. 2019.

Conzemius, Victor: Joseph Lortz. Ein Kirchenhistoriker als Brückenbauer, in: *Geschichte und Gegenwart. Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Gesellschaftsanalyse und politische Bildung*, 4 (1990), S. 247-278.

Conzemius, Victor; Laros, Matthias, in: Neue Deutsche Biographie 13 (1982), S. 641f., online abrufbar unter: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd119418266.html#ndbcontent> (Zuletzt eingesehen am: 19.03.2024)

Damberg, Wilhelm: Kirchengeschichte zwischen Demokratie und Diktatur. Georg Schreiber und Joseph Lortz in Münster 1933-1950, in: *Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus*, hg. von Carsten Nicolaisen und Leonore Siegele-Wenschkewitz. Göttingen 1993. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte 18), S. 145-164.

Die Deutschen Bischöfe: Hirtenbrief an die deutschen Katholiken. Rottenburg 1935.

Diecks, Thomas; Sternheim, Carl, in: Deutsche Biographie 25 (2013), S. 301-303, online abrufbar unter: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118617958.html#ndbcontent> (Zuletzt eingesehen am: 19.03.2024)

Dust, Martin: ‚Unser Ja zum neuen Deutschland‘. Katholische Erwachsenenbildung von der Weimarer Republik zur Nazi-Diktatur. Frankfurt/M. u.a. 2007. (Studien zur Bildungsreform 49)

Forstner, Thomas: Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918-1945. Göttingen 2014.

Gailus, Manfred; Nolzen, Armin: Einleitung. Viele konkurrierende Gläubigkeiten, aber eine ‚Volksgemeinschaft‘?, in: *Zerstrittene ‚Volksgemeinschaft‘. Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus*, hg. von Manfred Gailus und Armin Nolzen. Göttingen 2011, S. 7-33.

Gailus, Manfred: Nationalsozialismus und Religion. Überlegungen zu einer Gesamtschau, in: *Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945. Religion und Politik im Nationalsozialismus*, hg. von Olaf Blaschke und Thomas Großbölting. Frankfurt/M. 2020. (Religion und Moderne 18), S. 443-467.

Geschäftsstelle des Lokalkomitees (Hg): Bericht über die 70. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Nürnberg vom 26.-30. August 1931. Nürnberg 1931.

Good, Paul: Müller, Max, in: Neue Deutsche Biographie 18 (1997), S. 458-460, online abrufbar unter: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118737546.html#ndbcontent> (Zuletzt eingesehen am: 23.03.2024)

Hachtmann, Rüdiger: Das Wirtschaftsimperium der Deutschen Arbeitsfront 1933-1945. Göttingen 2012. (Geschichte der Gegenwart 3)

Harten, Hans-Christian: Weltanschauliche Schulung der SS und der Polizei im Nationalsozialismus. Zusammenstellung personenbezogener Daten. Frankfurt 2017.

Haunfelder, Bernd: 250 Jahre Druckhaus Aschendorff 1762-2012. Münster 2012.

Heinonen, Reijo E.: Anpassung und Identität. Theologie und Kirchenpolitik der Bremer Deutschen Christen 1933-1945. Göttingen 1978. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte 5)

Hirschfeld, Michael: Abt Michael (Karl Otto) von Witowski, in: Zeugen für Christus. Bd. 1: Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, hg. von Helmut Moll. Paderborn u.a. ⁵2010, S. 1502-1505.

Hirschfeld Michael: Witowski, Michael (Karl Otto), in: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon 19 (2008), Sp. 1569-1575, online abrufbar unter: <https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/W/Wh-Wi/witowski-michael-karl-otto-von-73422> (Zuletzt eingesehen am: 08.03.2024)

Hödl, Hans Gerald: Müller, Max, in: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon 6 (1993), Sp. 299-302, in: <https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/M/Ms-Mu/mueller-max-64012> (Zuletzt eingesehen am: 23.03.2024)

Hoser, Paul: Amann, Max, in: Deutsche Biographie online, online abrufbar unter: <https://www.deutsche-biographie.de/116296666.html#dbocontent> (Zuletzt eingesehen am: 19.03.2024)

Hübner, Christoph: Die Rechtskatholiken, die Zentrumspartei und die katholische Kirche in Deutschland bis zum Reichskonkordat von 1933. Berlin 2014. (Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert 24)

Hürten, Heinz: Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918-1933, Bd. 2: 1926-1933. Paderborn u.a. 2007. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 51)

Kaiser, Eva Maria: Hitlers Jünger und Gottes Hirten. Der Einsatz der katholischen Bischöfe Österreichs für ehemalige Nationalsozialisten nach 1945. Wien u.a. 2017.

Keipert, Maria, Grupp, Peter (Hgg.): Biographisches Handbuch des deutschen Auswärtigen Dienstes 1871-1945, Band 3: L-R. Paderborn u. a. 2008.

Kettern, Bernd: Kolping, Adolf, in: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon 4 (1992), Sp. 357-361, online abrufbar unter: <https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/K/Ko/kolping-adolf-60407> (Zuletzt eingesehen am: 19. März 2024)

Klein, Annika: Korruption und Korruptionsskandale in der Weimarer Republik. Göttingen 2014. (Schriften zur politischen Kommunikation 16)

Klein, Gotthard: Der Volksverein für das Katholische Deutschland 1890-1933. Geschichte, Bedeutung, Untergang. Paderborn u.a. 1996. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 75)

Görg, Peter: Bilz, Jakob, in: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon 27 (2007), Sp. 114-118, online abrufbar unter: <https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/B/Bi-Bj/bilz-jakob-53275> (Zuletzt eingesehen am: 22.03.2024)

Griech-Poelle, Beth: Bishop von Galen. German Catholicism and National Socialism. New Haven 2002.

Große Kracht, Klaus: Katholischer Glaube zwischen ‚Volksgemeinschaft‘ und ‚Reich Gottes‘. Kirchlich-konfessionelle Großveranstaltungen in Berlin im Jahr 1933, in: Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945. Religion und Politik im Nationalsozialismus, hg. von Olaf Blaschke und Thomas Großbölting. Frankfurt/M. 2020. (Religion und Moderne 18), S. 267-292.

Grothmann, Detlef: Sonnenschein, Carl, in: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon 5 (1995), Sp. 793-796, online abrufbar unter: <https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/S/So/sonnenschein-carl-70073> (Zuletzt eingesehen am 20.03.2024)

Kleine, Richard: Erlösung! München 1929.

Kleine, Richard: Zur Vorgeschichte unseres Bundes, in: *Führerbriefe* 1 (1933), S. 4-7.

Kosch, Wilhelm: Das katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon 1 (1933).

Krieg, Robert Anthony: Catholic theologians in Nazi Germany. New York 2004.

Kron, Thomas; Winter, Lars: Aktuelle soziologische Akteurtheorien, in: Handbuch soziologische Theorien, hg. von Georg Kneer und Markus Schroer. Wiesbaden 2013, S. 41-66.

Kuropka, Joachim: Galen. Wege und Irrwege der Forschung. Münster 2015.

Läpple, Alfred: Adolf Hitler. Psychogramm einer katholischen Kindheit. Stein am Rhein 2001.

Lautenschläger, Gabriele: Joseph Lortz (1887-1975). Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers. Würzburg 1987. (Studien zur Kirchengeschichte der Neuesten Zeit 1)

Lautenschläger, Gabriele: Lortz, Joseph Adam, in: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon 5 (1993), Sp. 241-244, online abrufbar unter: <http://www.bautz.de/bbkl/l/lortz.shtml> (Zuletzt eingesehen am: 19. März 2024)

Ley, Robert: Die Deutsche Arbeitsfront. Ihr Werden und ihre Aufgaben. Rede vor dem Diplomatischen Korps und der ausländischen Presse am 1. März 1934 bei einem Empfangsabend des Außenpolitischen Amtes der NSDAP. München 1934.

Lueb, Ingrid: Zwei Menschen ‚mit festem Charakter‘. Die Brüder Clemens August und Franz von Galen und die elterliche Richtschnur, in: Clemens August Graf von Galen. Ein Kirchenfürst im Nationalsozialismus, hg. von Thomas Flammer, Barbara Schüler, Hubert Wolff. Darmstadt 2007, S. 28-52.

Lukens, Michael B.: Joseph Lortz and a Catholic Accomodation with National Socialism, in: Betrayal: German Churches and the Holocaust, hg. von Robert P. Eriksen und Susannah Heschel. Minneapolis 1999, S. 149-168.

Lüttgen, Franz: Sozial engagierte Katholiken auf dem Weg in die nationalistische Sackgasse. Die Monatszeitschrift ‚Deutsches Volk‘ (1933-1935) und die Lieblingsideen ihrer führenden Mitarbeiter, in: *Annalen des Historischen Vereins Niederrhein* 206 (2003), S. 209-270.

Mackert, Jürgen; Steinbicker, Jochen: Zur Aktualität von Robert K. Merton. Wiesbaden 2013.

Madey, Johannes: Rademacher, Arnold, in: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon 16 (1999), Sp. 1310-1311, online abrufbar unter: <https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/R/Ra/rademacher-arnold-67000> (Zuletzt eingesehen am: 20.03.2024)

Marschler, Thomas: Karl Eschweiler (1886-1936). Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie. Regensburg 2011. (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 13)

Morsey, Rudolf: Galens politischer Standort bis zur Jahreswende 1933/1934 in Selbstzeugnissen und Fremdeinschätzungen bis zur Gegenwart, in: Clemens August Graf von Galen. Ein Kirchenfürst im Nationalsozialismus, hg. von Thomas Flammer, Barbara Schüler, Hubert Wolf. Darmstadt 2007, S. 122-135.

Hans Müller (Hg.): Katholische Kirche und Nationalsozialismus. München 1965.

N.N: Die Treue, unser Grundgesetz, in: *Kolpingblatt*, Nr. 2, 15. Januar 1934, S. 1.

Nattermann, Johannes (Hg.): Adolf Kolping. Der Gesellenverein und seine Aufgabe. Köln 1924.

Nattermann, Johannes: Adolf Kolping als Sozialpädagoge und seine Bedeutung für die Gegenwart. Köln 1925.

Nattermann, Johannes: Gesellenverein und Demokratie. Köln 1927.

Nattermann, Johannes: Der Gesellenverein im Schritt der Zeit. Rede auf der XIX. Generalversammlung des K.G.V. 1930 zu Köln. Köln 1930.

Nattermann, Johannes: Der Kolpingssohn. Köln 1931.

Nattermann, Johannes: Gott und Volk, in: Gott, Volk, Reich. Das Buch von ersten deutschen Gesellentag in München, hg. von Johannes Nattermann. Köln 1933, S. 24-27.

Nattermann, Johannes: Mitten in der Bewegung der Zeit, in: *Kolpingblatt*. Zeitschrift der Deutschen Kolpingsfamilie, 33. Jahrgang, Nr. 6, 15. März 1933, S. 61f.

Nattermann, Johannes: Volk im Frühling. Ein Ruf an junge Menschen, die aus der Kleinheit zur Größe wollen. Wiesbaden 1935.

Nattermann, Johannes: Volk und Pfarrei im Leben der Kirche. Freiburg 1936.

Nattermann, Johannes: Volk in Gott. Ein Gang durch Gottes Reich. Wiesbaden 1937.

Nattermann, Johannes: Christliche Verantwortung vor der Geschichte. Köln [1943-1945].

Nötges, Jakob: Katholizismus und Nationalsozialismus. Köln ²1932.

Olschewski, Ursula: Görres, Joseph von, in: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon 17 (2000), Sp. 473-475, online abrufbar unter: <https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/G/Go/goerres-joseph-von-57091> (Zuletzt eingesehen am: 19.03.2024)

Osterhammel, Jürgen: Gesellschaftsgeschichte und Historische Soziologie, in: Wege der Gesellschaftsgeschichte, hg. von Jürgen Osterhammel. Göttingen 2006. (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 22), S. 81-102.

Pesch, Martin: Kraus, Franz Xaver, in: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon 4 (1992), Sp. 616-620, online abrufbar unter: <https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/K/Kr/kraus-franz-xaver-60588> (Zuletzt eingesehen am: 08.03.2024)

Peters, Michael: Reventlow, Ernst Graf von, in: Neue Deutsche Biographie 21 (2003), S. 476f., online abrufbar unter: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118788477.html#ndbcontent> (Zuletzt eingesehen am: 19.03.2024)

Raasch, Markus: Das ‚schwarze‘ Eichstätt ist braun geworden. Katholische Lebenswelt und ‚Volksgemeinschaft‘, in: Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945. Religion und Politik im Nationalsozialismus, hg. von Olaf Blaschke und Thomas Großbölting. Frankfurt/M. 2020. (Religion und Moderne 18), S. 83-111.

Raem, Heinz-Albert: Katholischer Gesellenverein und Deutsche Kolpingsfamilie in der Ära des Nationalsozialismus. Mainz 1982. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 35)

Rauscher, Anton: Berufsständische Ordnung, in: Lexikon für Theologie und Kirche 2 (³1994), Sp. 300f.

Rauscher, Anton: Theodor Brauer, in: Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. von Jürgen Aretz, Rudolf Morsey, Anton Rauscher. Band 11. Münster 2004, S. 43-56.

Reimer, Achim: Stadt zwischen zwei Demokratien. Baden-Baden von 1930 bis 1950. München 2005. (Forum Deutsche Geschichte 7)

Ring, Matthias: ‚Katholisch und Deutsch‘. Die alt-katholische Kirche Deutschlands und der Nationalsozialismus. Bonn 2008. (Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus B 3)

Ritter, Emil: Unsere nächsten Aufgaben. Zur Diskussion über katholische Presse und Verwandtes. Wuppertal 1907.

Ritter, Emil: Unser Ja zum neuen Deutschland, in: *Germania*, 63. Jahrgang, Nr. 179, 2. Juli 1933.

Ritter, Emil: Der Weg des politischen Katholizismus in Deutschland. Breslau 1934.

Ritter, Emil: Katholisch-konservatives Erbgut. Freiburg 1934.

Ritter, Emil: Radowitz. Ein katholischer Staatsmann in Preussen. Verfassungs- und konfessionsgeschichtliche Studie. Köln 1948.

Rosenberg, Alfred: An die Dunkelmänner unserer Zeit. Eine Antwort auf die Angriffe gegen den Mythos des 20. Jahrhunderts. München 1935.

Sauser, Ekkart: Müller, Otto, in: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon 17 (2000), Sp. 987-988, online abrufbar unter: <https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/M/Ms-Mu/mueller-otto-64018> (Zuletzt eingesehen am: 22.03.2024)

Sauser, Ekkart: Schachleiter, Alban (Jakob), in: Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon, 11 (2003), Sp. 1301-1303, online abrufbar unter: <https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/S/Scha/schachleiter-alban-68202> (Zuletzt eingesehen am: 08.03.2024)

Scherzberg, Lucia: Das kirchenreformerische Programm pro-nationalsozialistischer Theologen. Umwälzung kirchlicher Strukturen, zeitgemäße Theologie und Wiedervereinigung der getrennten Kirchen, in: Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich, hg. von Lucia Scherzberg. Paderborn 2005, S. 66-69.

Scherzberg, Lucia: Ökumene und ‚Volksgemeinschaft‘. Die Anfänge der ökumenischen Bewegung in Deutschland und der Nationalsozialismus, in: Theologische Perspektiven aus Saarbrücken. Antrittsvorlesungen. Saarbrücken 2006. (Universitätsreden 63), S. 9-23.

Scherzberg, Lucia: Liturgie als Erlebnis und Kirche als Gemeinschaft, in: Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie, hg. von August Leugers-

Scherzberg und Lucia Scherzberg. *theologie.geschichte*, Beiheft 1. Saarbrücken 2010, S. 253-287.

Scherzberg, Lucia: Adam, Karl, in: *Handbuch des Antisemitismus*. Band 8: Nachträge und Register, hg. von Wolfgang Benz. Berlin 2015, S. 41f.

Scherzberg, Lucia: ‚Luther und die Juden‘ in der katholisch-theologischen Wahrnehmung, in: *Martin Luthers ‚Judenschriften. Die Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert*, hg. von Harry Oelke, u.a.. Göttingen 2016, S. 269-288.

Scherzberg, Lucia: *Katholische Kirche und Nationalsozialismus*, in: *Nationalsozialismus und Recht. Zweite und Dritte Babelsberger Gespräche*, hg. von Hans-Georg Hermann. Baden-Baden 2018, S. 199-224.

Scherzberg, Lucia: Erzbischof Lorenz Jaeger und der nationalsozialistische Priester Richard Kleine. Vorabveröffentlichung aus: Lucia Scherzberg: *Zwischen Partei und Kirche. Nationalsozialistische Priester in Österreich und Deutschland 1938-1944*, in: *theologie.geschichte* 15 (2020), online abrufbar unter: <https://theologie-geschichte.de/ojs2/index.php/tg/article/view/1114/1159#sdendnote2anc> (Zuletzt eingesehen am: 08.03.2024)

Scherzberg, Lucia: *Zwischen Partei und Kirche. Nationalsozialistische Priester in Österreich und Deutschland (1938-1944)*. Frankfurt/M. 2020.

Scherzberg: *Exkludierende Gemeinschaften. ‚Volk‘ und ‚Volksgemeinschaft‘ im Denken nationalsozialistischer Priester*. Unveröffentlichtes Manuskript, erscheint voraussichtlich 2024 in: *Volk, Volk Gottes, Volkskirche. Zur ekklesiologischen Verwendung des Volksbegriffs vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, hg. v. Michael Seewald. Frankfurt/M. (Religion und Moderne), [ohne Seitenzahlen].

Scherzberg, Lucia: [Ende des Weltkriegs und Weimarer Republik]. Unveröffentlichtes Manuskript.

Schimank, Uwe: *Handeln und Strukturen. Einführung in die akteurtheoretische Soziologie*. Weinheim, München ⁵2016.

Schoelen, Georg: *Bibliographisch-historisches Handbuch des Volksvereins für das katholische Deutschland*. Mainz 1982. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 36)

Senn, Wilhelm: *Katholizismus und Nationalsozialismus*. Münster 1932.

Siebler Clemens: Senn, Wilhelm Michael Johannes Josef Maria, in: *Badische Biographien NF* 5 (2005), 260-261, online abrufbar unter: https://www.leo-bw.de/en-GB/detail/-/Detail/details/PERSON/kg1_biographien/129961701/Senn+Wilhelm+Michael+Johannes+Josef+Maria (Zuletzt eingesehen am 08.03.2024)

Spicer, Kevin: *Hitler's Priests. Catholic Clergy and National Socialism*. Dekalb 2008.

Stasiewski, Bernhard: Akten Deutscher Bischöfe. Über die Lage der Kirche 1933-1945. Band 1: 1933-1934. Mainz 1968. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 5)

Thamer, Hans-Ulrich: Nationalsozialismus und katholische Kirche in Westfalen, in: Clemens August Graf von Galen. Ein Kirchenfürst im Nationalsozialismus, hg. von Thomas Flammer, Barbara Schüler, Hubert Wolff. Darmstadt 2007, S. 107-121.

Wachtling, Oswald: Joseph Joos (1878-1965), in: Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts, hg. von Rudolf Morsey. Mainz 1973, S. 236-250.

Wehler, Hans-Ulrich: Geschichte und Soziologie. Möglichkeiten einer Konvergenz?, in: Soziologie. Sprache, Bezug zur Praxis, Verhältnis zu anderen Wissenschaften, hg. von Günter Albrecht, Hansjürgen Daheim und Fritz Sack. Opladen 1973, S. 68-86.

Wistrich, Robert: Wer war wer im Dritten Reich. Anhänger, Mitläufer, Gegner aus Politik, Wirtschaft, Militär, Kunst und Wissenschaft. München 1983.

Zorn, Wolfgang: Epp, Franz Ritter von, in: Neue Deutsche Biographie 4 (1959), S. 547f., online abrufbar unter: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd119495279.html#ndbcontent> (Zuletzt eingesehen am: 23.03.2024)

Zuber, Brigitte: Die Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher (AKD) in München und Kardinal Faulhaber, in: *theologie.geschichte* 9 (2014), online abrufbar unter: <https://theologie-geschichte.de/ojs2/index.php/tg/article/view/849/892> (Zuletzt eingesehen am: 08.03.2024)

3) Internetquellen

Brombacher, Friedrich, in: Landeskunde entdecken online, Landesarchiv Baden-Württemberg, online abrufbar unter: https://www.leo-bw.de/en-GB/web/guest/detail/-/Detail/details/PERSON/wlbbib_personen/119386534/Brombacher+Friedrich (Zuletzt eingesehen am: 08.03.2024)

Brombacher, Johann Jakob Friedrich, in: Stadtarchiv Pforzheim S1-29-B-144, online abrufbar unter: http://www.pfenz.de/wiki/Johann_Jakob_Friedrich_Brombacher (Zuletzt eingesehen am: 08.03.2024)

Lebendiges Museum online: Ergebnis der Reichstagswahl am 14. September 1930, online abrufbar unter: <https://www.dhm.de/lemo/bestand/objekt/reichstagswahl-14-september-1930.html> (Zuletzt eingesehen am: 08.03.2024)

Kalender 365.eu: <https://www.kalender-365.eu/feiertage/1935.html> (Zuletzt eingesehen am: 11.03.2024)