

Frank-Michael Kuhlemann

Nachkriegsprotestantismus in Westdeutschland. Religionssoziologische und mentalitätsgeschichtliche Perspektiven¹

Die Nachkriegsgeschichte des deutschen Protestantismus findet seit einigen Jahren verstärkte Aufmerksamkeit. Das hängt zum einen mit dem Gang der allgemeinen zeitgeschichtlichen Forschung zusammen, die sich nach einer langen Periode der Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus inzwischen intensiver der Bundesrepublik Deutschland und neuerdings auch der DDR zugewandt hat. Zum anderen sind die Defizite der einschlägigen Protestantismusforschung für den Zeitraum zwischen 1945 und 1968 unübersehbar geworden. Auffällig ist die zeitliche Beschränkung vieler Studien auf die unmittelbare Nachkriegszeit von 1945 bis 1949. Darüber hinaus sticht vor allem ein methodisch-theoretisches Defizit ins Auge. Viele Arbeiten bleiben auf eine (traditionelle) kirchenpolitische Perspektive beschränkt: Die Kirchenversammlung in Treysa etwa, die Stuttgarter Schulderklärung, das Darmstädter Wort – immer vor dem Hintergrund des „Kirchenkampfes“ und aus einer binnenkirchlichen Perspektive – bestimmten lange Zeit die Diskussionen über den Nachkriegsprotestantismus. Auch ist bis heute eine gewisse Vorliebe für biographische Studien zu erkennen: Studien über Martin Niemöller, Gustav Heinemann, Hans Asmussen, Theophil Wurm, Walter Künneth, Gerhard Ritter, Otto Dibelius, Hanns Lilje, Reinold von Thadden-Trieglaff, Karl Barth, Otto Weber, Helmut Thielicke, Hermann Ehlers, Eugen Gerstenmaier, Johannes Kunze etc.

Die Charakterisierung der Forschung bliebe freilich unvollständig, würde man nicht zugleich auf einige neuere Entwicklungen, Themen und Forschungsfelder hinweisen, durch die die beschriebenen Schwerpunkte langsam überwunden werden. Solche Tendenzen verdanken sich nicht zuletzt einer fruchtbaren Annäherung zwischen einer eher traditionellen Kirchengeschichtsschreibung und den Ansätzen einer modernen Sozialgeschichte der Religion. Zu nennen sind etwa Arbeiten über relevante kirchliche bzw. kirchennahe Institutionen: das Evangelische Hilfswerk, die Evangelischen Akademien, die Kirchentage, die evangelische Publizistik, den Kronberger Kreis etc. Auch Themen wie die Neuordnung der Schulen und die evangelischen Studentengemeinden, die Entnazifizierungs- und Vertriebenenproblematik, der Interkonfessionalismus und die Wiederbewaffnung fanden das Forschungsinteresse.² Solche zum Teil sehr innovative Arbeiten und Themenstellungen liegen jedoch noch keineswegs in ausreichender Zahl vor, so daß auf dem Feld der westdeutschen Protestantismusgeschichte

¹Es handelt sich beim vorliegenden Text um die modifizierte Ausarbeitung eines Vortrags, den ich zunächst am 23. März 2000 auf der Studientagung der Kommission für kirchliche Zeitgeschichte der Evangelischen Kirche von Westfalen, am 11. Mai 2000 im Arbeitskreis "Religion in der Geschichte" an der Forschungsstelle für Diakoniegeschichte in Bethel sowie schließlich am 22.6.2000 in der Mitgliederversammlung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte in Magdeburg gehalten habe. Die Erstveröffentlichung befindet sich in B. Hey (Hg.), Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel, Bielefeld 2001. Allen Beteiligten danke ich für Ihre Kritik, die der schriftlichen Fassung zugute gekommen ist.

²Statt vieler Titelangaben verweise ich auf die informativen Überblicke von C. Vollnhals, Kirchliche Zeitgeschichte nach 1945. Schwerpunkte, Tendenzen, Defizite, in: J.-C. Kaiser u. A. Doering-Manteuffel (Hg.), Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland, Stuttgart 1990, S. 176–191; sowie in der Einleitung und im ersten Kapitel von: T. Sauer, Westorientierung im deutschen Protestantismus? Vorstellungen und Tätigkeit des Kronberger Kreises, München 1999. Vgl. auch die wissenschaftliche Reihe "Konfession und Gesellschaft" (seit 1988 bei Kohlhammer); vor allem den Theorieband: A. Doering-Manteuffel u. K. Nowak (Hg.), Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden, Stuttgart 1996; schließlich die Zeitschrift "Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft", 1988ff.

noch einiges zu bestellen ist. Es fehlen Studien, die in der Lage sind, die binnenkirchliche und politikgeschichtliche Perspektive stärker als bisher aufzubrechen und für gesellschafts- und kulturgeschichtliche Fragestellungen zu öffnen. Dazu gehören etwa religionssoziologische und modernisierungstheoretische, sozialgeschichtliche und geschlechtergeschichtliche, milieutheoretische und mentalitätsgeschichtliche, um nur einige wenige zu nennen.³

Ich kann im vorliegenden Beitrag auf die Vielfalt der Forschungsdesiderata nicht näher eingehen. Auch sind meine folgenden Ausführungen eher in einer programmatischen, thesenhaft zugespitzten Perspektive gehalten und müßten auf der Basis breiterer Quellenforschung bestätigt, modifiziert oder widerlegt werden. Gleichwohl ist es meine Absicht, hier eine Zugangsweise zu präsentieren, die für eine Analyse des Nachkriegsprotestantismus unerläßlich erscheint. Gemeint ist die Mentalitätsgeschichte und hierbei besonders die Rekonstruktion breiterer protestantischer Einstellungsmuster im Rahmen gesamtgesellschaftlicher Transformationsprozesse. Martin Greschat hat mit dem Blick auf den Nachkriegsprotestantismus in dieser Richtung bereits gedacht und geschrieben. Seine Analysen bleiben jedoch – soweit ich sehe – auf eine kirchliche Elite beschränkt.⁴ Ein mentalitätsgeschichtlicher Ansatz kann und sollte darüber hinaus aber durchaus weiter – zeitlich wie auch sozial – gefaßt werden. Und es ist mein Interesse, hier sowohl die Einstellungsmuster einer kirchlichen Elite als auch breitenwirksame Mentalitäten ansatzweise zu berücksichtigen. Dabei stellt sich vor allem die interessante Frage, inwieweit und ob sich etwa zwischen den breitenwirksamen Dispositionen einer Vielzahl von Protestanten und dem Diskurs kleinerer protestantischer Eliten überhaupt Bezüge herstellen lassen.

Solche Bezüge könnten sich etwa anhand charakteristischer "Mentalitätsthemen" oder in Form eines gleichgerichteten sozialen Handelns ergeben.⁵ Ein zentraler Aspekt des hier vertretenen Mentalitätskonzepts besteht daher darin, daß es bei der Analyse von Mentalitäten nicht nur um die ideelle Seite bestimmter Überzeugungen und Einstellungsmuster geht, sondern daß dabei immer auch die Implikationen solcher Einstellungen in Form des sozialen und politischen Handelns angesprochen sind. Darüber hinaus sind gesellschaftliche Erfahrungen und Prägungen ebenso wie spezifische Erwartungen zu berücksichtigen. Genau in diesen kategorialen Zusammenhängen ist dann auch der systematische Ort religionssoziologischer Fragestellungen zu suchen – Fragen nach dem Einfluß der Konfessionen auf ein bestimmtes Verhalten oder aber dessen Prägung vor dem Hintergrund eines bestimmten "Erfahrungsraumes" und eines "Erwartungshorizonts", um die beiden Kategorien Reinhart Kosellecks an dieser Stelle aufzunehmen.⁶ Was die Datenbasis angeht, soll hier vor allem auf die religionssoziologischen Untersuchungen Gerhard Schmidtchens zurückgegriffen werden, ohne dabei

³Eine politikzentrierte Perspektive zeichnet noch die gerade erschienene Studie von C. Hanke, *Die Deutschlandpolitik der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1945 bis 1990*, Berlin 1999, aus. Sie enthält eine Reihe von erwägenswerten und auch anregenden politikwissenschaftlichen Fragen. Auch ist sie bemüht, gerade aus einer demokratiethoretischen Perspektive bestimmte theologische Engführungen zu überwinden. Aufgrund ihrer weithin einseitigen Fokussierung auf offizielle Stellungnahmen bleibt sie jedoch für weiterreichende Fragestellungen innerhalb der Geschichtswissenschaft zu begrenzt.

⁴Vgl. M. Greschat, *Zwischen Aufbruch und Beharrung. Die evangelische Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: V. Conzemius u.a. (Hg.), *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte*, Göttingen 1988, S. 99–126; Ders., "Rechristianisierung" und "Säkularisierung". Anmerkungen zu einem europäischen interkonfessionellen Interpretationsmodell, in: Kaiser u. Doering-Manteuffel (Hg.), *Christentum*, S. 1–24.

⁵Vgl. zu beidem F.-M. Kuhlemann, *Mentalitätsgeschichte. Theoretische und methodische Überlegungen am Beispiel der Religion im 19. und 20. Jahrhundert*, in: W. Hardtwig u. H.-U. Wehler (Hg.), *Kulturgeschichte heute*, Göttingen 1996, S. 182–211.

⁶Vgl. R. Koselleck, "Erfahrungsraum" und "Erwartungshorizont" – zwei historische Kategorien, in: U. Engelhardt u.a. (Hg.), *Soziale Bewegung und politische Verfassung*, Stuttgart 1976, S. 13–33; auch in: R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt 1984², S. 349–375.

dessen spezifische Interpretation protestantischer Kultur zwangsläufig zu übernehmen. Die von Schmidtchen ausgewerteten Meinungsumfragen bieten allerdings eine profunde Datenbasis für die Analyse breitenwirksamer Einstellungsmuster, die von der einschlägigen Protestantismusforschung bis heute nicht angemessen zur Kenntnis genommen worden sind.⁷

Inhaltlich bewege ich mich mit dem formulierten Thema im Kontext der Debatten über die Kontinuitäten und die Brüche der Protestantismusgeschichte zwischen "Drittem Reich" und Bundesrepublik Deutschland, darüber hinaus aber in einer übergreifenden Perspektive vom Kaiserreich über die Weimarer Republik und den Nationalsozialismus bis in die 50er und 60er Jahre der Bundesrepublik. Entscheidende Fragen gelten hierbei den Problemen der Restauration und des Neuanfangs, den Modernisierungsfortschritten und den konservativen Überhängen. Pointiert gefragt: Handelt es sich bei den 50er Jahren, die hier vor allem im Zentrum stehen sollen, um jene vielfach beklagte "bleierne Zeit"? Oder aber – ganz anders – lassen sich die 50er Jahre in einer protestantismusgeschichtlichen Perspektive vielleicht im Rahmen der von manchen beschriebenen großen Epochenschwelle begreifen? Wie steht es darüber hinaus mit den Kontinuitäten zwischen den 20er und den 50er Jahren? Lassen sich vielleicht noch ganz andere Kontinuitäten benennen? Schließlich: Was trennt die 50er Jahre eigentlich von den 60ern in Anbetracht eines sich hier fraglos noch einmal vollziehenden Veränderungsschubs?⁸

Das alles sind weitreichende Fragen, auf die in Anbetracht des unterentwickelten Forschungsstandes keine hinreichenden Antworten gegeben werden können. Ich verfolge gleichwohl die Absicht, eine Reihe von Aspekten zu benennen, die mir in einer mentalitätsgeschichtlichen und religionssoziologischen Perspektive für die schärfere Konturierung bestimmter Entwicklungsprozesse wichtig erscheinen. Meine Hauptthese ist hierbei, daß ich den Protestantismus zwischen 1945 und dem Beginn der 1960er Jahre in einem weitreichenden Umbruch verorten würde, einer Zeit der Gärung gewissermaßen. Weitreichende Kristallisationsprozesse zeichneten sich ab. Einerseits blieben die mentalen Orientierungen breiter protestantischer Bevölkerungsgruppen tief in der Vergangenheit verwurzelt. Andererseits waren die 50er Jahre alles andere als eine nur "bleierne Zeit". Sie verweisen in einer protestantismusgeschichtlichen Perspektive auch bereits auf die 60er Jahre und weit darüber hinaus. Dabei kann ich hier nicht die Frage beantworten, ob man ebenso, wie man die Kontinuitäten zwischen den 20er und den 50er Jahren betont hat, aus einer entfernteren Perspektive vielleicht die Zeit zwischen 1950 und 1970 als eine in sich zwar differenzierte, insgesamt aber eigenständige Übergangsperiode im konfessionell-religiösen und politischen Selbstverständnis des Protestantismus fassen muß. Ich möchte diese Frage aber stellen, denn immerhin entwickelte sich die westdeutsche Gesellschaft zwischen dem Ende des Zweiten Weltkriegs und den 1960er Jahren von einer postfaschistischen zu einer demokratischen Gesellschaft – ein fundamentaler Wandel, der unverstänlich bleiben muß, sofern man ihn nicht in Beziehung setzt zu den mentalen Umorientierungen der 50er Jahre.⁹ Mit anderen Worten:

⁷Vgl. G. Schmidtchen, *Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur*, Bern 1973. Für religionssoziologische und mentalitätsgeschichtliche Untersuchungen sind ferner interessant: W. Harenberg (Hg.), *Was glauben die Deutschen? Die Emnid-Umfrage. Ergebnisse, Kommentare*, München/Mainz 1968; sowie die Verweise auf die einschlägigen Untersuchungen bei K.-W. Dahm, *Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte zur Funktion von Kirche und Religion in unserer Gesellschaft*, München (1971) 1972², S. 105ff.

⁸Vgl. A. Schildt, *Nachkriegszeit. Möglichkeiten und Probleme einer Periodisierung der westdeutschen Geschichte nach dem Zweiten Weltkrieg und ihrer Einordnung in die deutsche Geschichte des 20. Jahrhunderts*, in: *GWU*, Jg. 44, 1993, S. 567–584, Zitat ebd.; Ders. u. A. Sywottek (Hg.), *Modernisierung im Wiederaufbau. Die westdeutsche Gesellschaft der 50er Jahre*, Bonn 1993; M. Frese u. M. Prinz (Hg.), *Politische Zäsuren und gesellschaftlicher Wandel im 20. Jahrhundert*, Paderborn 1996; M. Görtemaker, *Geschichte der Bundesrepublik Deutschland*, München 1999, bes. S. 199–271.

⁹Die schwierige Beurteilung der 50er Jahre spiegelt sich auch im nicht eindeutigen Urteil bei Greschat, *Re-Christianisierung*, S. 18, einerseits sowie Ders., *Kontinuität und Krisen. Der deutsche Protestantismus in den*

es geht um die Herausarbeitung jener grundlegenden mentalen Transformation seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs, an deren Anfang der Faschismus und an deren Ende die Demokratie steht. Begrifflich bietet es sich vielleicht an, von einer "Übergangsmentalität" zu sprechen.¹⁰

1. Nationalkonservativ und autoritär, antisemitisch und nazifiziert. Zur Vitalität eines mentalen Paradigmas in der frühen Bundesrepublik¹¹

Blickt man auf die deutsche Gesellschaft der späten 40er und der 50er Jahre, bietet sich das Bild einer vom Krieg und seinen Folgen zutiefst gezeichneten Gesellschaft: zerstörte Städte und verlorene Hoffnungen, Nahrungsmittelknappheit und Wohnungsnot, "Trümmerfrauen" und ehemalige Zwangsarbeiter, befreite KZ-Häftlinge und heimkehrende Soldaten, vor allem auch die zwölf Millionen Vertriebenen, die im Westen aufzunehmen waren. Hinzu kamen die politischen Erfahrungen der Besatzung und der Teilung Deutschlands in eine westliche und östliche Einflußsphäre, dann die Entstehung zweier deutscher Staaten, damit verbunden für die Kirchen der Verlust klassischer evangelischer Gebiete: Sachsen, Sachsen-Anhalt, Thüringen, Mecklenburg-Vorpommern.¹² Das alles stellte tiefe Einschnitte im Erfahrungshaushalt vieler Protestanten dar. Es wirkte nachhaltig auf die Mentalitäten, die angesichts der ungeheuren Probleme sowie der seit dem 19. Jahrhundert ohnehin erkennbaren mentalen Dispositionen auf einen starken deutschen Nationalstaat zunächst in den Kategorien des Alten, ja geradezu seiner Idealisierung, befangen blieben. Das spiegelt sich in aller Deutlichkeit in den religionssoziologischen Untersuchungen Gerhard Schmidtchens wider. Auf die Frage hin, unter welcher Staatsform es den Deutschen im 20. Jahrhundert am besten gegangen sei, führten im Jahre 1951 45% der über 18jährigen Protestanten das "Dritte Reich" an. Ein ebenso großer Anteil nannte das Kaiserreich vor 1914, wobei auffällig ist, daß auch Katholiken zu großen Teilen ebenso antworteten; 43% nannten das "Dritte Reich" und 42% das Kaiserreich. Nur 6% der Protestanten und 8% der Katholiken verwiesen dagegen auf die Jahre zwischen 1920 und 1933; und ganze 1% beider Konfessionsangehörigen empfanden die Gegenwart als die beste Zeit innerhalb des 20. Jahrhunderts.¹³

Dem Bewußtsein von einer "besseren" Zeit in den beiden autoritären politischen Ordnungen der ersten Jahrhunderthälfte entsprach nach dem Krieg auch die noch lange zu erkennende Glorifizierung Adolf Hitlers. Er galt vielen als "einer der größten deutschen Staatsmänner", wenn er nur den Krieg nicht begonnen hätte. In diesem Sinne sprachen sich im Mai 1955 fast die Hälfte (48%) der Protestanten aus; im August 1962 waren es immer noch 40% (nach zwischenzeitlich 38% im Juli 1960). Hier wirkte offensichtlich jener "Hitler-Mythos" nach, den Ian Kershaw in seinen Studien über die Wirkung der Propaganda bereits für das "Dritte Reich" beschrieben hat.¹⁴

Darüber hinaus blieb die Verhaftung in autoritär-konservativen Einstellungsmustern jedoch nicht nur eine Frage eines explizit politischen Selbstverständnisses. Sie war gleichzeitig

60er Jahren, in: Mitteilungen der Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, Folge 18, 1999, S. 8–19, 9, andererseits wider.

¹⁰Es sei in diesem Zusammenhang übrigens auch darauf verwiesen, daß die mentalen Transformationen im politischen Selbstverständnis der Protestanten seit 1933 und dann 1938/39 bisher als kaum hinreichend erforscht gelten können. Vgl. dazu H. Lehmann, Hitlers evangelische Wähler, in: Ders., Protestantische Weltansichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert, Göttingen 1998, S. 130–152, 148f.

¹¹Vgl. zum Begriff des mentalen Paradigmas meinen Aufsatz: Mentalitätsgeschichte, S. 197ff.

¹²Vgl. C. Kleßmann, Die doppelte Staatsgründung. Deutsche Geschichte 1945–1955, Bonn 1984³; H. Rudolph, Evangelische Kirche und Vertriebene 1945 bis 1972, 2 Bde., Göttingen 1984/85; K. Schmidt-Clausen, Das Evangelische Hilfswerk und der Dienst an den Vertriebenen, in: W.R. Röhrbein (Hg.), Reformation und Kirchentag. Kirche und Laienbewegung in Hannover, Hannover 1983, S. 260–270.

¹³Vgl. Schmidtchen, Protestanten, S. 246.

¹⁴Ebd., S. 230; Ian Kershaw, Der Hitler-Mythos. Volksmeinung und Propaganda im Dritten Reich, Stuttgart 1980.

durchwoben von emotionalen Bindungen, entweder latenten oder auch offen artikulierten Gefühlslagen mit zum Teil symbolischer Bedeutung. Das zeigt die in breiten protestantischen Schichten mehrheitlich geäußerte Präferenz für die Flaggenfarben schwarz-weiß-rot statt schwarz-weiß-gold. Es zeigt sich ferner anhand landsmannschaftlicher kultureller Artikulationen auf den gesamtdeutschen Kirchentagen. Überhaupt wurden die Kirchentage von 1949 bis 1961 zu symbolträchtigen Foren einer deutschen "evangelischen Gesamtgemeinde". Gerhard Schmidtchen spricht davon, daß im Fühlen und Denken der Deutschen noch lange ein "merkwürdiger romantischer Glanz aufleuchtete", geprägt von der Idealisierung einer vor allem auf das "verlorene Reich" gerichteten Erinnerung.¹⁵

Weitere Aspekte einer rückwärtsorientierten Mentalität lassen sich auf der Ebene breiter politischer Überzeugungen etwa an den Vorbehalten der meisten Protestanten ablesen, sich in einer politischen Partei zu engagieren. Explizit erklärten noch im Jahre 1960 82% der Protestanten, daß sie nicht bereit wären "in eine Partei einzutreten". Solche Befunde lassen sich vermitteln mit einem innerhalb des Protestantismus seit dem Kaiserreich immer wieder anzutreffenden Staats- und Gesellschaftsbild, in dem der Staat prinzipiell über den Parteien thronte. Parteipolitik und die damit verbundene Artikulation von Interessen wurden von vielen, wenn auch längst nicht von allen, perhorresziert als der strikte Gegensatz zum Ideal einer konfliktlosen Gesellschaft. Diesem Ideal entsprach bei vielen in den 50er Jahren das "Wunschbild einer Gesellschaft ohne Widersprüche". Wie Reinhard Henkys argumentiert, seien etwa die Kirchentage noch weitgehend der Ausdruck dieser Stimmung gewesen. Damit korrespondiert die von der jüngeren Forschung herausgearbeitete Flucht in die Privatheit und das "kleine Glück" zulasten einer kritischen Aufarbeitung der Vergangenheit.

Zu nicht geringen Teilen verdankte sich die persönliche politische Abstinenz sowie die Hochschätzung des Staates einer von protestantischen Eliten und Intellektuellen immer wieder vorgetragenen Skepsis gegenüber der modernen Parteiendemokratie, die bis zur offenen Ablehnung reichte. Gerhard Ritter, ehemaliges Mitglied der Bekennenden Kirche und des Freiburger Kreises, zugleich einer der einflußreichsten Historiker nach 1945, hatte in seinem Buch über "Europa und die deutsche Frage" ein konservatives, gegen die Massen gerichtetes Staatsbild vertreten. Bei Ritter war es, im Rahmen eines spezifischen säkularisationstheoretischen Geschichtsverständnisses, primär der Aufstieg der Massen: das "Massenmenschentum der modernen Industriegesellschaft", das für die Genese des Nationalsozialismus verantwortlich gemacht wurde.¹⁶

Darüber hinaus neigten viele konservative protestantische Intellektuelle dazu, die durch den Nationalsozialismus verursachte Katastrophe nicht auf der Basis einer rationalen Staats- und Gesellschaftsanalyse, sondern zum Teil mit metaphysischen Kategorien oder weitausholenden geschichtstheologischen Betrachtungen zu erklären. Gerhard Ritter sprach von der "Dämonie der Macht"; auch Walter Kunneth entwickelte seine Ethik des Politischen im Spannungsfeld "Zwischen Dämon und Gott" – so der Titel seines Buches von 1954. Und der Dämoniebegriff fand Eingang bis in die Arbeit der Evangelischen Akademien, etwa bei dem Leiter der Evangelischen Akademie in Bad Boll, Eberhard Müller, zur Charakterisierung der

¹⁵Vgl. Schmidtchen, Protestanten, S. 243ff.; R. Henkys, Wunschbild einer Gesellschaft ohne Widersprüche, in: Kirche in Bewegung, 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag, hg. v. R. Runge u. M. Käßmann im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages, Gütersloh 1999, S. 37–66; Hanke, Deutschlandpolitik, S. 137–144.

¹⁶Vgl. K. Nowak, Gerhard Ritter als politischer Berater der EKD (1945–1949), in: V. Conzemius u.a. (Hg.), Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte, Göttingen 1988, S. 235–256; Zit. n. W. Jochmann, Evangelische Kirche und Politik in der Phase des Neubeginns 1945–1950, in: Conzemius u.a. (Hg.), ebd., S. 194–212, 200. Der Topos der "Masse" war bald weitverbreitet, was sich etwa daran ablesen läßt, daß Ortega y Gasset's Buch, Der Aufstand der Massen (Madrid 1930), in den 50er Jahren zu den meistgelesenen und diskutierten Büchern gehörte (ebd.).

modernen Welt im Berufsleben.¹⁷ Die Charakterisierung des Nationalsozialismus als dämonisch ist in einer mentalitätsgeschichtlichen Perspektive von außerordentlicher Bedeutung. Sie ermöglichte auf der individuellen Ebene der Täter und auch der tief in den Nationalsozialismus Verstrickten Entlastung. Sie unterstützte darüber hinaus vielfältige Verdrängungen. Das wirkte in einem gewissen Sinne unpolitisch. Der Nationalsozialismus ließ sich dadurch nachträglich vor allem zu einer übermenschlichen Macht stilisieren, die man nicht beeinflussen und der man nicht entinnen konnte.

Schuld wurde jedoch nicht nur verdrängt. Darüber hinaus stechen die Uneinsichtigkeit in das eigene Versagen, die Ausmaße der Schuld sowie schließlich auch der Versuch, sich taktisch ihrer zu entledigen, ins Auge. Deutlich wird das etwa im Vorfeld der Verhandlungen über die Stuttgarter Schulderklärung. Zwar wurde hier mit der bekannten Formel erklärt, daß man "nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt" habe. Dieser Schulderklärung gingen allerdings quälende Debatten über die Frage eines einseitigen deutschen Schuldbekenntnisses voraus, weil doch die Alliierten ebenfalls Schuld auf sich geladen hätten. Auch hatte man überlegt, ob man die Stuttgarter Schulderklärung überhaupt veröffentlichen sollte. Schwerer noch wog die Tatsache, daß diese Schulderklärung innerhalb des deutschen Protestantismus heftig umstritten blieb. In den Gemeinden stieß sie weithin auf entrüstete Ablehnung. Das gilt noch mehr für das Darmstädter Wort, das bekanntermaßen viel deutlicher sprach, indem es das Versagen des Protestantismus in einen politischen und großen historischen Zusammenhang stellte. Es blieb selbst in bruder-rätlichen Keisen umstritten.¹⁸

Ganz abgesehen davon fehlte im Darmstädter Wort ein Schuldbekenntnis gegenüber den Juden. Hier scheinen sich entweder tief verankerte mentale Vorbehalte ausgewirkt zu haben, die sich aus einem unbewältigten Antisemitismus ergaben, oder aber es handelte sich um eine auch anderswo zu konstatierende weitreichende Gleichgültigkeit dieser Frage gegenüber. Noch in den Jahren nach 1945 existierte für viele innerhalb des protestantischen Milieus eine "Judenfrage". Ein leitender protestantischer Kirchenfürst wie der oldenburgische Landesbischof Wilhelm Stählin gab den deutschen Juden 1948 unumwunden zu verstehen, daß sie durch die Taufe zwar zu gleichberechtigten Mitgliedern der gottesdienstlichen Gemeinschaft, nicht aber zu gleichberechtigten Bürgern in Staat und Gesellschaft werden könnten. Auch hielten viele am Gedanken der Mission fest, ohne nur im entferntesten zu reflektieren, was das in Anbetracht des millionenfachen Judenmords eigentlich bedeutete.¹⁹

Solche Vorstellungen entsprachen, vielleicht nicht in allen Facetten, aber doch weitgehend, verbreiteten protestantischen Einstellungsmustern zu Beginn der 50er Jahre. Auf die Frage hin, ob es für Deutschland besser sei, "keine Juden im Land zu haben", antworteten 36% der Protestanten mit ja. Nur 19% verneinten dies eindeutig, während der größte Anteil von 45% sich unentschieden zeigte. Darüber hinaus waren noch im Jahre 1960 unter Protestanten und Katholiken Einstellungsmuster anzutreffen, die die vollständige bürgerliche Gleichberechtigung der Juden ablehnten.²⁰

Verdrängung, Distanzierung und mangelnde Aufarbeitung sind nicht nur im Hinblick auf

¹⁷Vgl. G. Ritter, *Die Dämonie der Macht*, Stuttgart 1947; W. Künneth, *Zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen*, Berlin 1954; zu Müllers Dämonie-Begriff und seiner Bedeutung in der sozialetischen Tradition vgl. F. Martiny, *Die Evangelischen Akademien: Kirche zwischen Anpassung und Parteilichkeit. Ein Beitrag zum Problem des gesellschaftlichen Handelns der Kirche*, Frankfurt 1977, S. 119–129.

¹⁸Vgl. G. Besier u. G. Sauter, *Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945*, Göttingen 1985; G. Denzler u. V. Fabricius, *Christen und Nationalsozialisten. Darstellung und Dokumente*, Frankfurt 1993, S. 226–233, 229; Greschat, *Aufbruch*, S. 114–120; Vollnhals, *Zeitgeschichte*, S. 179.

¹⁹Vgl. Denzler u. Fabricius, *Christen*, S. 229; Jochmann, *Kirche*, S. 205–208.

²⁰Vgl. Schmidtchen, *Protestanten*, S. 234f.

den millionenfachen Judenmord, sondern auch gegenüber politischen Gegnern des NS-Systems zu erkennen. Ein anschauliches Beispiel bietet die Weigerung des lutherischen Bischofs Hans Meiser nach dem Kriege, an einer Gedenkfeier für Dietrich Bonhoeffer teilzunehmen, weil "dieser kein christlicher, sondern ein 'politischer Märtyrer' sei". Völlig außerhalb des kirchlichen Blickwinkels standen erst recht die vielen anderen des Widerstands: Kommunisten und Sozialdemokraten vor allem.²¹ Das korrespondierte in der Nachkriegszeit mit dem bei Protestanten wie bei Katholiken fest verwurzelten Antikommunismus. 68% der Protestanten und 74% der Katholiken hielten noch im Jahre 1959 den christlichen Glauben und die kommunistische Weltanschauung für unvereinbar, wobei die Werte bei den regelmäßigen Kirchgängern mit 75% und 81% noch deutlich höher lagen.²²

Das Problem, die tiefe Verstrickung der meisten Protestanten in den Nationalsozialismus nicht hinlänglich aufzuarbeiten, läßt sich schließlich an der Entnazifizierung anschaulich belegen. Als ein Grundproblem kirchlicher Funktionsträger stellte sich die Frage, wie man mit dem großen Anteil von Pfarrern umgehen sollte, die in der Zeit des Nationalsozialismus entweder Mitglied der NSDAP oder zumindest anderer NS-Organisationen waren. Das führte, nicht zuletzt aufgrund persönlicher Loyalitäten, aber auch aufgrund einer als ungerecht empfundenen Entnazifizierungspraxis, vielfach dazu, die Entnazifizierung zu verschleppen oder die ihr zugrundeliegenden Prinzipien zu kritisieren. Bischof Theophil Wurm sprach von der Entnazifizierung 1947 als einem "unblutigen Bürgerkrieg". Und selbst Martin Niemöller sah sich 1948 veranlaßt, durch eine Kanzelabkündigung der Kirchenleitung in Hessen-Nassau zu einem Boykott der Entnazifizierungsverfahren aufzurufen, denn sie würden nur zur Verstärkung von Lüge, Haß und Vergeltung, nicht aber zur Versöhnung beitragen.²³ Solche Positionen entbehrten nicht einer gewissen Folgerichtigkeit kirchlicher Verlautbarungen. Bereits in Treysa hatte der Rat der EKD in einer Erklärung zur Entnazifizierung u.a. bemerkt, daß es nicht darum gehen könne, Menschen, die formell zwar der NSDAP und anderen NS-Organisationen angehört hätten, aus ihren "an sich untadelig wahrgenommenen" Ämtern zu entfernen und der "wirtschaftlichen Verelendung" zu überlassen. Auch ist im Kontext dieses Denkens darauf hinzuweisen, daß sich die EKD auf Initiative Wurms 1949 gegen die Kriegsverbrecherprozesse wandte.²⁴

Blicken wir knapp resümierend auf die bisher geschilderten Aspekte zurück, läßt sich als mentale Grundierung zunächst eine problematische Mischung aus nationalkonservativer Stimmungslage und autoritärem Obrigkeitsideal, fehlendem Schuldbewußtsein und psychischer Verdrängung festhalten. Das alles gehörte zur mentalen Signatur des Protestantismus wie zum Teil auch des Katholizismus der späten 40er und der 50er bis hinein in die 60er Jahre. Gleichwohl wäre es falsch, wollte man es bei dieser Charakterisierung belassen. Das mentale Strukturmuster der Übergangszeit blieb nicht auf die geschilderten Aspekte beschränkt. Sie wurden vielfältig durchbrochen von gesellschaftlichen Aufbrüchen und kulturellen Neuanfängen, die sich in Disposition und Selbstverständnis sowie im politisch-kulturellen Ideenhaushalt vieler Protestanten zunehmend verfestigten. Mit dieser Sichtweise bin ich weit entfernt von zeitgenössischen Urteilen wie demjenigen von Hans-Joachim Iwand, der bereits im Jahre 1950 nach einem Treffen zwischen Vertretern der ehemaligen

²¹Vgl. Denzler u. Fabricius, Christen, S. 227f., Zitat ebd.; Jochmann, Kirche, S. 205f.

²²Vgl. Schmidtchen, Protestanten, S. 234–238.

²³Vgl. C. Vollnhals, Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945–1949. Die Last der nationalsozialistischen Vergangenheit, München 1989, S. 104ff., 283; Ders., Entnazifizierung und Selbstreinigung im Urteil der evangelischen Kirche. Dokumente und Reflexionen 1945–1949, München 1989; Ders., Zeitgeschichte, S. 179f.; Jochmann, Kirche, S. 205.

²⁴Vgl. H. Diem (Hg.), Kirche und Entnazifizierung. Denkschrift der Kirchlich-theologischen Sozietät in Württemberg, Stuttgart 1946, S. 78f.; Denzler u. Fabricius, Christen, S. 230f.

Bekennenden Kirche und der SPD das "Ende der restaurativen Epoche" gekommen sah.²⁵ Dieses Ende ließ sich jedoch nicht mehr aufhalten. Und es waren nicht unmaßgeblich die 50er Jahre, in denen der Protestantismus zu neuen Ufern aufbrach.

2. Abkehr von der Vergangenheit und Lösung aus der "Verstrickung"²⁶

Anknüpfend an die bisher geschilderten Aspekte ist zunächst das Problem der Vergangenheitsbewältigung noch einmal aufzunehmen und nach den in dieser Hinsicht in den 50er Jahren bereits deutlich werdenden Veränderungen zu fragen.²⁷ Zwar zeichnete sich das mentale Klima bis in die Mitte der 50er Jahre u.a. dadurch aus, daß fast die Hälfte aller Protestanten und Katholiken noch fest im Hitler-Mythos befangen war. Diese Werte gingen aber in der zweiten Hälfte der 50er Jahre zunächst unmerklich, bis 1960 immerhin um 10 Prozentpunkte zurück. Dabei ist es auffällig, daß die Hitler-Faszination bei den Katholiken doppelt so schnell abnahm wie bei den Protestanten. Man mag den Rückgang bei den Protestanten für unbedeutend halten; auch ich neige nicht dazu, ihn zu überschätzen. Interessant wird er vor allen Dingen aber, wenn man ihn in eine längerfristige Perspektive stellt. So wird deutlich, daß nach dem Rückgang zwischen 1955 und 1960 bereits um 10 Prozentpunkte (auf 38%) die Faszination Hitlers von 1960 bis 1967 nur noch um 4 Prozentpunkte (auf 34%, bei einer sogar zwischenzeitlichen Erhöhung auf 40% im August 1962) zurückging. Es zeigt sich hier also eine bemerkenswerte zeitliche Beschleunigung bei der Abnahme nazistischer oder rechtsradikaler Orientierungen besonders am Ende der 50er und nicht etwa erst in den 60er Jahren.²⁸

Ähnliches gilt für andere Fragekomplexe. Am deutlichsten läßt sich die beschleunigte Abkehr vom Nationalsozialismus in den mit den materiellen Lebenslagen verbundenen Einstellungen nachweisen. Hatten im Jahre 1951 noch 45% der Protestanten als Antwort auf die Frage, wann es Deutschland im 20. Jahrhundert am besten gegangen sei, das "Dritte Reich" genannt, ging dieser Wert bis zum Jahre 1959 um mehr als die Hälfte auf 20% zurück. Diese Einstellung verlor auch danach weiter an Bedeutung, viel langsamer aber als vorher. So waren es im Jahre 1963 noch 12% der Protestanten, die auf dieselbe Frage dieselbe Antwort gaben. Radikaler noch ist der Mentalitätswandel zu erkennen bei der Einschätzung der Gegenwart. Während im Jahre 1951 nur 1% der Protestanten die "Gegenwart, heute", als die Zeit bewerteten, in der es "Deutschland am besten gegangen" sei, potenzierte sich dieser Wert binnen eines knappen Jahrzehnts (bis 1959) auf 35%. Bis 1963 erfolgte ein weiterer bedeutender, aber verlangsamter Anstieg auf 62%.²⁹

Auffällig bleibt hierbei allerdings das Phänomen, daß die positive Bewertung des Kaiserreichs (vor 1914) nicht in demselben Maße an Bedeutung verlor wie das positive Urteil über den Nationalsozialismus. Erhielt das Kaiserreich im Jahre 1951 noch eine Zustimmungsquote

²⁵Vgl. H.J. Iwand, Das Ende der restaurativen Epoche. Zum Treffen in Darmstadt, in: LKArchiv Bielefeld, Bestand 0,1, Nr. 36, hier zit. n. A. Permien, Protestantismus und Wiederbewaffnung 1950–1955. Die Kritik in der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Evangelischen Kirche von Westfalen an Adenauers Wiederbewaffnungspolitik – zwei regionale Fallstudien, Köln 1994, S. 182.

²⁶Der Begriff nach P. Hüttenberger, Dimensionen des Widerstandsbegriffs, in: P. Steinbach (Hg.), Widerstand. Ein Problem zwischen Theorie und Geschichte, Köln 1987, S. 80–95. Hüttenberger verwendet den Begriff mit Bezug auf den Widerstand im Nationalsozialismus. Ich beziehe mich hierbei insofern darauf, als mit ihm ein Sachverhalt angesprochen ist, der auch für die Nachkriegszeit noch gilt. Gemeint ist, daß sich die Neuorientierung des Denkens und Verhaltens nur auf der Basis eines vorgeschalteten Prozesses vollziehen kann, den Hüttenberger als die Lösung aus einer geistigen und sozialen, politischen und sprachlichen "Verstrickung" bezeichnet.

²⁷Vgl. allgemein hierzu N. Frei, Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit, München 1996.

²⁸Vgl. Schmidtchen, Protestanten, S. 230.

²⁹Ebd., S. 246f.

von 45%, fiel dieser Wert bis 1959 nur auf 30% zurück. Und die mentale Abkehr vom Kaiserreich beschleunigte sich erst bis 1963, ablesbar an der Halbierung der Zustimmungsrates auf jetzt 16%. Vom Kaiserreich strahlte, geht man von diesen Zahlen aus, in den 50er Jahren noch ein stärkerer Glanz in die Gegenwart als vom Nationalsozialismus. Gleichwohl ist der Bedeutungsverlust auch solcher Orientierungen bereits in der zweiten Hälfte der 50er Jahre unbestreitbar, was nicht nur an der Beurteilung der realen Lebenslagen, sondern auch an den veränderten Symbolwerten wie den Flaggenfarben erkennbar ist.³⁰

Die Abkehr von alten Orientierungen zeigt sich ferner im schwindenden Antisemitismus. Wurde vorn zwar die unbewältigte Schuld und der latente wie offene Antisemitismus unter den Protestanten besonders zu Beginn der 50er Jahre betont, änderte sich das signifikant bereits im Verlauf der 50er Jahre. Während im Jahre 1952 noch 36% aller Protestanten der Meinung waren, es sei besser, wenn es in Deutschland keine Juden gebe, äußerten sich im Mai 1958 "nur" noch 24% entsprechend. Im Januar 1960 und im April 1961 vertraten auch 63% bzw. 65% der Protestanten die Meinung, daß Juden und Nicht-Juden sowohl vom Recht als auch in allen anderen Hinsichten gleichgestellt sein sollten – viel zu wenig freilich. Gleichwohl wird sich bei den so antwortenden Protestanten eine an bürgerlicher Gleichberechtigung und kultureller Pluralität orientierte Wertvorstellung kaum in Abrede stellen lassen. Für unsere Fragestellung interessant ist ferner der Sachverhalt, daß sich die Abnahme antisemitischer Einstellungen in den 50er Jahren ebenfalls schneller vollzog als in den 60ern. So verringerte sich der Prozentsatz von 24% im Jahre 1958 bis zum Jahre 1965 "nur" noch um 5 Prozentpunkte auf jetzt 19% im Gegensatz zu den 12 Prozentpunkten bereits zwischen 1952 und 1958.³¹

Die Veränderung solcher breitenwirksamen Mentalitäten spiegeln sich im Falle des Antisemitismus offensichtlich im Denken und Verhalten kleinerer protestantischer Eliten wider, wobei sich die Wechselwirkungen kaum exakt beschreiben lassen. So waren es am Anfang innerhalb des kirchennahen protestantischen Milieus nur sehr wenige, die das Problem des Antisemitismus sowie vor allem auch den millionenfachen Judenmord überhaupt thematisierten. Die Kirchlich-Theologische Sozietät in Württemberg hatte in "einer weithin vergessenen Erklärung vom April 1946" die Schuld der Christen an der Judenvernichtung bekannt³². Auch ist auf die bekannten Erklärungen des Reichsbruderrates aus dem Jahre 1948 sowie der EKD-Synode in Weißensee aus dem Jahre 1950 zu verweisen. Das fand in den Gemeinden noch keine entsprechende Aufmerksamkeit; die Anfänge waren jedoch damit gesetzt, und an "zahlreichen Stellen im Lande begannen Diskussionen, in denen Christen Bereitschaft zeigten, auf ihre jüdischen Gesprächspartner einzugehen".³³ Eine intensivierte Debatte setzte freilich erst am Ende der 50er Jahre ein. Dabei können vielleicht die Beiträge von Helmut Gollwitzer und Walter Zimmerli 1959 auf dem Evangelischen Kirchentag in München als Initialzündung gelten; in ihrer Folge kam es zum institutionalisierten Dialog zwischen Juden und Christen in der nunmehr eingerichteten Arbeitsgruppe Juden und Christen (später: "Arbeitsgemeinschaft") im Rahmen der Deutschen Evangelischen Kirchentage.³⁴

Die Ablösung alter mentaler Muster zeigt sich schließlich daran, daß die Anfälligkeit der Protestanten für eine Wiederbelebung des Nationalsozialismus, etwa in Form einer neuen Nationalsozialistischen Partei, zunehmend zurückging. So lagen in den Umfragen der Mei-

³⁰Ebd., S. 246f.

³¹Ebd., S. 231–234.

³²Vgl. Vollnhals, Zeitgeschichte, S. 179. Zur Judenfrage jetzt die neueren Arbeiten von S. Hermle, Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945, Göttingen 1990; sowie: W. Wirth, Solidarität der Kirche mit Israel. Die theologische Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum nach 1945 anhand der offiziellen Verlautbarungen, Frankfurt 1987.

³³Vgl. Jochmann, Kirche, S. 208.

³⁴Vgl. R. Leudersdorff, Salz der Kirche – Dialog mit der Welt, in: Kirche in Bewegung, S. 93–122, 97f.

nungsforscher die offenen Sympathiewerte für eine neue Nationalsozialistische Partei, die versuchen würde, an die Macht zu kommen, im Juni 1956 bei 13%. Dieser Wert sackte bis zum August 1962 auf 7% ab. Umgekehrt hatten sich im Juni 1956 49% und im August 1962 62% der Protestanten explizit gegen eine neue Nationalsozialistische Partei ausgesprochen. Dabei war die potentielle *Widerstandsbereitschaft* gegen eine solche Partei allerdings unterschiedlich stark ausgeprägt; darüber hinaus gab es ein breites Lager derjenigen, die sich indifferent zeigten. Immerhin erklärten 23% der Protestanten im Juni 1956 auf die Frage hin, wie man sich verhalten würde, wenn eine neue Nationalsozialistische Partei versuchte, an die Macht zu kommen: "Ich würde alles tun, was ich könnte, damit so etwas nicht passiert". Auf dieselbe Frage gaben im August 1962 32% dieselbe Antwort, was einer Steigerung von neun Prozentpunkten entspricht. Der Anstieg in den Jahren danach betrug dagegen nur noch zwei Prozentpunkte auf 34% im Jahre 1967. Auch hier haben wir also, außer den generell abnehmenden Sympathiewerten für den Nationalsozialismus, den interessanten Befund einer beschleunigten Entwicklung vor allem am Ende der 50er Jahre zu konstatieren – und zwar in einer politischen Frage, die man sich in den Diskussionen des Widerstands zwischen 1933 und 1945 erst mühsam wieder erarbeiten mußte.³⁵

Wie genau ein solcher Einstellungswandel mit den Diskursen der politischen und kulturellen Eliten in und außerhalb der Kirche zusammenhängen mag, ist schwer zu entscheiden. Immerhin hatte sich in der ersten Hälfte der 50er Jahre aber bereits eine öffentliche Debatte über das Problem des Widerstandsrechts entzündet, damit verbunden auch über die Frage der Gewissensethik und die Rechtfertigung der am 20. Juli beteiligten Personen, deren Handeln gegen die einseitige Glorifizierung des deutschen Militarismus und auch gegen eine einseitige soldatische Pflichtethik legitimiert wurde. In diesem Zusammenhang kam dem Braunschweiger Remer-Prozeß eine wichtige Funktion zu. Otto Ernst Remer war der ehemalige Kommandeur des Wachbataillons in Berlin, das im Jahre 1944 maßgeblich zum Scheitern des 20. Juli beigetragen hatte. Ausgerechnet dieser Remer, der sich nach dem Kriege für die später verbotene Nachfolgepartei der NSDAP, die Sozialistische Reichspartei (SRP), betätigte, hatte in einer Wahlrede des Jahres 1951 den Männern des 20. Juli Hoch- und Landesverrat vorgeworfen. Das hatte zur Folge, daß sich Remer nach Strafanzeige des damaligen Bundesinnenministers Lehr vor Gericht "wegen übler Nachrede und Beschimpfung des Andenkens Verstorbener" zu verantworten hatte.

Im Zuge dieses Prozesses, den der damalige Generalstaatsanwalt Fritz Bauer für eine "Renaissance des Widerstandsrechts" geschickt nutzte, wurden auch einige moraltheologische Gutachten vorgelegt, u.a. von den beiden evangelischen Theologen Hans-Joachim Iwand und Ernst Wolf. Beide Gutachten argumentierten, daß es bei Luther nicht nur ein Widerstandsrecht, sondern in bestimmten Fällen sogar eine Widerstandspflicht gebe. In beiden Gutachten wurde darüber hinaus auf naturrechtliche Auffassungen rekurriert. Ernst Wolf berief sich sogar, ähnlich den Debatten im Kreisauer Kreis, auf eine "gemeinprotestantische" Widerstandsauffassung vom 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Den Männern des 20. Juli könne man daher "von der evangelischen Auffassung her ... höchstens den Vorwurf machen, daß sie zu spät eingegriffen", nicht aber, daß sie gehandelt hätten.³⁶

Das waren deutliche Töne, die die Traditionen eines anderen Protestantismus beschworen.

³⁵Vgl. Schmidtchen, Protestanten, S. 232f.; K. von Klemperer, Naturrecht und der deutsche Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Ein Beitrag zur Frage des deutschen 'Sonderwegs', in: P. Steinbach u. J. Tüchel (Hg.), Widerstand gegen den Nationalsozialismus, Berlin 1994, S. 43–53.

³⁶Vgl. R. Wassermann, Widerstand als Rechtsproblem. Zur rechtlichen Rezeption des Widerstandes gegen das NS-Regime, in: G.R. Ueberschär (Hg.), Der 20. Juli 1944. Bewertung und Rezeption des deutschen Widerstands gegen das NS-Regime, Köln 1994, S. 203–213, 208ff.; G. Ringshausen, Der 20. Juli 1944 als Problem des Widerstands gegen die Obrigkeit. Die Diskussion in der evangelischen und katholischen Kirche nach 1945, in: Ueberschär (Hg.), ebd., S. 191–202, 197.

Ähnliche Argumente waren 1952 von dem norwegischen Bischof Eivind Berggrav auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes zu hören. Auch Helmut Thielicke begründete in den 50er Jahren in seiner Theologischen Ethik das Recht zum Widerstand aus einer lutherischen Perspektive.³⁷ Viel wichtiger noch war vielleicht die große Rede Theodor Heuss' 1954 vor Berliner Studenten der FU zum 10jährigen Gedenken an den 20. Juli 1944, in der der erste Bundespräsident besonders die Gewissensdimension gegen die einseitige Tradition einer soldatischen Pflichtethik verteidigte.³⁸

Wie all dieses, ich sagte es schon, in der Breite wirkte, läßt sich kaum exakt bestimmen. Wirkungslos indessen scheinen solche Debatten nicht gewesen zu sein. Man sollte sich jedenfalls nicht davon täuschen lassen, daß orthodoxe Lutheraner wie der Theologe Walter Künneth seit 1952 das Widerstandsrecht in zahlreichen Beiträgen immer wieder kritisierten. Auch Künneths Position blieb, wie Gerhard Ringshausen herausstellt, trotz seiner vielen Auftritte "in Diskussionen über den 20. Juli ... sehr umstritten".³⁹ Es sollte hier schließlich auch betont werden, daß sich die Vertreter eines weitergefaßten, nicht zuletzt auf naturrechtlichen Traditionen fußenden protestantischen Widerstandsrechts in einer langfristigen historischen Perspektive durchgesetzt haben. Die EKD hat sich im Jahre 1973 in einer Erklärung zum Widerstandsrecht eindeutig geäußert: und zwar nicht im Sinne einer am göttlichen "Mandat" der "Obrigkeit", sondern jetzt endlich an den Menschenrechten orientierten Ethik. Damit kommt in den 70er Jahren ein Denkprozeß zu Ende, der sich bereits in den Debatten des Kreisauer Kreises, aber etwa auch im Denken des Lutheraners Dietrich Bonhoeffer noch in der Zeit des "Dritten Reiches" und dann vor allem seit den 50er Jahren immer mehr Raum verschafft hat.⁴⁰

Zur langfristigen Wirkung von veränderten politischen Positionen seit den 40er Jahren sei hier übrigens noch einmal an das Darmstädter Wort erinnert. Ungeachtet seiner vorn geschilderten Defizite wies es mit seiner Einordnung der deutschen Katastrophe in eine langlebige obrigkeitsstaatliche Tradition der Deutschen bereits entscheidende Elemente auf, die später zum Allgemeingut protestantischen Selbstverständnisses – nicht nur in den Kirchen übrigens, sondern etwa auch in der deutschen Geschichtswissenschaft – wurden. In der Tradition des Darmstädter Wortes steht das gemeinsame "Wort zum Frieden" der Evangelischen Kirchen in Ost- und Westdeutschland aus dem Jahre 1979, in dem sowohl die "deutsche Verantwortung für die Auslösung des Zweiten Weltkrieges" als auch die tiefen "Verstrickungen" der Kirchen in den Nationalsozialismus als "Schuld" bekannt werden.⁴¹ In seiner Tradition stehen darüber hinaus die Arbeiten des Hamburger Kirchen- und Allgemeinhistorikers Fritz Fischer, der bereits 1951 in einem wegweisenden Aufsatz in der Historischen Zeitschrift die spezifische Belastung der deutschen Geschichte auf den protestantischen Sonderweg der Deutschen – jenes „Pathos des Gehorsams“ im Gegensatz zur naturrechtlichen und religiösen Freiheit des Westens – zurückgeführt hatte.⁴²

Insgesamt läßt sich damit, diesen Abschnitt knapp zusammenfassend, sagen, daß es bereits in den 50er Jahren sowohl auf einer breitenwirksamen Ebene als auch im Diskurs protestanti-

³⁷Vgl. Ringshausen, 20. Juli 1944, S. 198–201.

³⁸Vgl. T. Heuss, Zur 10. Wiederkehr des 20. Juli, in: Die Vollmacht des Gewissens, hg. von der Europäischen Publikation e.V., München 1956, S. 525–537; auch in: A. Kaufmann (Hg.), Widerstandsrecht, Darmstadt, 1972, S. 280–290.

³⁹Ringshausen, 20. Juli 1944, S. 200f.

⁴⁰Ebd.; Klemperer, Naturrecht, S. 43–53. Zur Gesamtbewertung auch P. Steinbach, Widerstand im Dritten Reich – die Keimzelle der Nachkriegsdemokratie? Die Auseinandersetzung mit dem Widerstand in der historischen politischen Bildungsarbeit, in den Medien und in der öffentlichen Meinung nach 1945, in: Ueberschär (Hg.), Der 20. Juli 1944, S. 79–100, bes. 88.

⁴¹Hier zit. n. Denzler u. Fabricius, Christen, S. 231.

⁴²Vgl. F. Fischer, Der deutsche Protestantismus und die Politik im 19. Jahrhundert, in: HZ, Bd. 171, 1951, S. 473–518. Vgl. auch weiter hinten die Ausführungen über den Europa-Diskurs.

scher Eliten deutliche Ablösungsprozesse von alten Traditionen gab, mit nicht unbeträchtlichen Folgewirkungen für die weitere Entwicklung. Die kritische Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, die auf breiter Front im Protestantismus freilich erst viel später begann, wurde maßgeblich vorbereitet von einem ansatzweise spürbaren mentalen und diskursiven Wandel bereits in den 50er Jahren. Vor allem sollten die hier im Hinblick auf die Vergangenheitsbewältigung knapp angedeuteten intellektuellen Diskurse in ihrer langfristigen Wirkung nicht unterschätzt werden. Der Remer-Prozeß jedenfalls wurde „zu einem öffentlichen Lehrstück ..., ja zu einem normativen Akt, der entscheidende Grundlagen für die Verankerung des 20. Juli 1944 im Geschichtsbewußtsein der Bundesrepublik schuf.“⁴³ Die intellektuellen Diskurse waren der Grundstein eines neuen protestantischen Selbstverständnisses. Sie waren darüber hinaus verknüpft mit den spezifischen Elementen eines neuen, sich sukzessive durchsetzenden mentalen Paradigmas, das im folgenden Abschnitt näher ins Auge zu fassen ist.

3. Demokratisch und interkonfessionell, friedensbewegt und national, europäisch und ökumenisch: Ansätze und Entwicklungen auf einem neuen Weg

Martin Greschat hat unlängst noch einmal betont, daß es den beiden Kirchen nach 1945 um "eine umfassende Neuordnung Deutschlands auf der Basis und im Geist des Christentums" gegangen sei. Er reflektiert damit eine Forschungstradition, in der die Neuanfänge der Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg immer wieder im Kontext eines kirchlicherseits favorisierten und von breiteren Bevölkerungsschichten offensichtlich akzeptierten Rechristianisierungsmodells interpretiert worden sind. Dafür sind diverse Belege angeführt worden, etwa im Bereich der Schul- und Familienpolitik, auf den Feldern von Mission, Verkündigung und Seelsorge und nicht zuletzt anhand des generellen Anspruchs auf ein "Wächteramt", mit dem sich die Kirchen nach dem "Kirchenkampf" und den Erfahrungen des Nationalsozialismus gewissermaßen als das moralische Gewissen und die sittliche Instanz *gegenüber* Staat und Gesellschaft, nicht aber in ihnen positioniert haben.⁴⁴

Eine solche Interpretation hat vieles für sich. Sie scheint mir aber, sofern sie zur bestimmenden Leitlinie erhoben wird, die vielfältigen, höchst ambivalenten und komplexen Prozesse nach 1945 eher zu verschleiern, die sich – quasi unter der Oberfläche eines weitreichenden Rechristianisierungsanspruchs – als strukturelle und mentale Veränderungen mit deutlichen Aufbrüchen nach vorn und weniger nach hinten begreifen lassen. So gilt es in einer politik- und mentalitätsgeschichtlichen Perspektive zunächst einmal festzuhalten, daß sich die Mehrzahl der Protestanten schon bald nach 1945 auf die neuen politischen Verhältnisse und die Grundbedingungen der neuen Republik einstellten. Im Unterschied zu den 20er und 30er Jahren kann gar kein Zweifel an der zunehmenden Integration der Protestanten ins politische und kulturelle System der Bundesrepublik Deutschland bestehen. Auch dafür bieten die Untersuchungen Gerhard Schmidchens vielfältige Belege. Es zeigte sich vor allem an der zügigen, schon bald erfolgenden Akzeptanz der Parteiendemokratie. Auf die Frage der Meinungsforscher, ob es für ein Land besser sei, "eine Partei zu haben, damit möglichst große Einigkeit herrscht, oder mehrere Parteien, damit die verschiedenen Meinungen frei vertreten werden können", antworteten im April 1951 30% der Protestanten: "mehrere Parteien". Weitere 32% antworteten ebenfalls mit "mehrere Parteien", wollten ihre Anzahl aber auf "nicht mehr als zwei oder drei" eingeschränkt wissen. Diese weitreichende Akzeptanz der modernen Partei-

⁴³Frei, Vergangenheitspolitik, S. 348.

⁴⁴Zitat: M. Greschat, Christentumsgeschichte II. Von der Reformation bis zur Gegenwart (Grundkurs Theologie, Bd. 4), Stuttgart-Berlin-Köln 1997, S. 255; Ders., Rechristianisierung, S. 2f.; Ders., Kirche und Öffentlichkeit in der deutschen Nachkriegszeit (1945–1949), in: A. Boyens u.a., Kirchen in der Nachkriegszeit, Göttingen 1979, S. 100–124.

endemokratie war bis zum Mai 1955 bereits auf 74% (50 und 24%) und bis zum Juli 1960 auf 78% (50 und 28%) angewachsen. Umgekehrt verlor die Einstellung, daß es besser sei, nur eine Partei zu haben, in den 50er Jahren bereits radikal an Bedeutung. Von 1951 bis 1960 halbierte sich dieser Wert fast von 22 auf 12%. Auffällig ist auch hier der bereits vorn mehrfach formulierte Befund einer zeitlichen Beschleunigung des mentalen Wandels bereits in den 50er Jahren und nicht erst in den 60ern. Vergleicht man nämlich die Entwicklung zwischen 1951 und 1960 mit derjenigen von 1960 bis 1968, erhöht sich die Akzeptanz des bundesrepublikanischen Parteiensystems bei den Protestanten seit 1960 nur noch um 3 Prozentpunkte bis auf 81%.⁴⁵ Pointiert formuliert, ist damit die These zu vertreten, daß die Demokratie in Deutschland bis zum Ende der 50er Jahre auch mental fest etabliert war, was sich im übrigen nicht nur an den politischen Einstellungen, sondern vor allem im konkreten Wahlverhalten nachweisen läßt.⁴⁶

Zum Teil gingen die demokratischen Orientierungen der Protestanten auch über das System der parlamentarischen Demokratie hinaus, indem man sich für plebiszitäre Elemente in der Demokratie aussprach. Im Juli 1957 waren das 52% aller Protestanten. Dabei gab es auffällige Unterschiede zwischen den Anhängern der beiden großen Parteien. Während sich von den CDU-Anhängern lediglich 32% dafür aussprachen, 58% aber für die Entscheidungskompetenz der Parteien als der Institutionen mit dem größeren politischen "Überblick" optierten, befürwortete unter den SPD-Anhängern eine breite Mehrheit von 78% eine stärkere Berücksichtigung der Volksmeinung. Das hing nicht zuletzt mit den Debatten über die Wiederbewaffnung zusammen. Hier hatten sich einige der Gegner Adenauers, etwa der ehemalige Geschäftsführer des Reichsbruderrates und dann Studentenpfarrer in Darmstadt, Herbert Mochalski, als entschiedene Vertreter eines plebiszitären Entscheids gegen die Wiederaufrüstung ausgesprochen.⁴⁷

Gegen die These einer frühen Hinwendung des Protestantismus zur Demokratie ist in der Forschung das Argument eines beträchtlichen demokratietheoretischen Defizits geltend gemacht worden. Und es wird darauf verwiesen, daß man sich im Protestantismus erst in den 80er Jahren mit der Demokratiedenkschrift der EKD im umfassenden Sinne zur Demokratie bekannt habe. Daran mag vieles richtig sein. Nicht nur bei den Vertretern eines an den "Erhaltungsordnungen" orientierten Rechtsprotestantismus, sondern gerade auch bei den Vertretern des von Barth und von Barmen her kommenden Linksprotestantismus mit seinem Modell der "Königsherrschaft Jesu Christi" sind fundamentale Defizite in der theoretischen Durchdringung einer auf gesellschaftlicher Pluralität und Parteienpluralismus basierenden Demokratietheorie zu konstatieren.⁴⁸ Es kommt aber einer verkürzten historischen Betrachtungsweise gleich, wenn man die zugegebenermaßen defizitären theologischen Konzeptionen nicht rück- oder einbindet in die Prozesse gesellschaftlicher Praxis. Und in dieser Hinsicht lassen sich die scharfen politischen Debatten und Kontroversen der 50er Jahre, gerade in der Wiederbewaffnungsfrage, gar nicht anders verstehen als eine Einübung des Protestantismus in die Demokratie. Das gilt nicht nur für den engeren Bereich der Kirche oder des kirchennahen Milieus. Es gilt vor allem für die "große Politik" und reicht von unzähligen politischen

⁴⁵Vgl. Schmidtchen, Protestanten, S. 241. Auch kann hier auf den nur verschwindend geringen Teil derer hingewiesen werden, die davon ausgingen, daß man am besten "überhaupt keine Parteien" benötigte. Dieser Anteil entwickelte sich von 4% (1951) auf 1% (1960) und sank auch danach nicht mehr weiter ab.

⁴⁶Vgl. zum konkreten Wahlverhalten meine Ausführungen weiter hinten.

⁴⁷Vgl. Schmidtchen, Protestanten, S. 215f.; Permien, Protestantismus, S. 119.

⁴⁸Vgl. Hanke, Deutschlandpolitik, bes. S. 149–168; H. Schultze, Das Leitbild Demokratie. Konvergenzen und Differenzen in den Positionen der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, in: J. Mehlhausen u. L. Siegele-Wenschkewitz (Hg.), Zwei Staaten – zwei Kirchen? Evangelische Kirche im geteilten Deutschland. Ergebnisse und Tendenzen der Forschung, Leipzig 2000, S. 157–172.

und theologischen Erklärungen über Massendemonstrationen bis hin zur Gründung der Gesamtdeutschen Volkspartei unter Gustav Heinemann.⁴⁹

Der berechtigte Befund eines demokratiethoretischen Defizits innerhalb der kirchlichen Elite ist bei einer Gesamtbeurteilung vielleicht dadurch zu mildern, daß man sich, ob auf dem linken oder rechten Flügel, in einem antifaschistischen Grundkonsens verbunden wußte.⁵⁰ Dieser Grundkonsens scheint in den 50er Jahren bereits auf allen Seiten weitreichende Lernprozesse in Gang gesetzt zu haben. Daß dabei alte Orientierungen nicht verstummten, soll hier mit dem vorgeschlagenen Begriff der "Übergangsmentalität" reflektiert werden. Beispielhaft und auf einer individuellen Ebene läßt sich die mentale Transformation etwa anhand vieler Äußerungen Martin Niemöllers nachweisen. Gewachsene Vorbehalte und neue Orientierungen blieben aufs engste miteinander verwoben. So finden sich bei ihm noch lange Formulierungen, die seine Ablehnung der parlamentarischen Demokratie nach englischem und amerikanischen Muster verdeutlichen. Dabei klangen einerseits die in den Traditionen eines deutschen Sonderbewußtseins verankerten Überzeugungen des deutschen Bildungsbürgertums nach; andererseits schwebten Eindrücke aus der Besatzungszeit mit, in der die Deutschen seiner Auffassung zufolge "zu Objekten für die Pläne und Machenschaften anderer Mächte" geworden seien. Trotz seiner demokratiskeptischen Äußerungen wäre es gleichwohl verfehlt, Niemöller als einen Antidemokraten zu bezeichnen. Die Demokratie war für ihn zugleich "die Regierungsform, mit der Christen am leichtesten ihren Frieden machen können"; auch war er davon überzeugt, "daß unser deutsches Volk die Demokratie braucht". Schließlich habe sie, wie er in Treysa bereits betonte, "mehr mit dem Christentum zu tun als irgendeine autoritäre Form der Staatsführung".⁵¹

Solche mentalen Transformationen waren auf der individuellen wie der kollektiven Ebene in erheblichem Maße rückgebunden an konkrete historische Erfahrungen und, damit verbunden, an einen spezifischen "Erwartungshorizont". In dieser Hinsicht ist, das unterscheidet die 50er Jahre grundlegend von den 20ern und den frühen 30ern, als entscheidender "Erfahrungsraum" die Tatsache in Rechnung zu stellen, daß die zweite deutsche Demokratie „funktionierte“. ⁵² Protestanten wie Katholiken verbanden damit zunehmend einen völlig anderen "Erwartungshorizont" als in den Jahren der Weimarer Republik. Während sich nach dem Ende des Kaiserreichs die antirepublikanischen Vorbehalte zunehmend verfestigten und in der Politik der DNVP als der entscheidenden protestantischen (Protest)Partei ihren politischen Ausdruck fanden, während in den 30er Jahren auch das bürgerlich-protestantische Lager und Teile der protestantischen Arbeiterschaft "völlig den Boden unter den Füßen verloren" und massenweise der NSDAP zuströmten, war es in der zweiten Republik geradezu umgekehrt. Republikanische und demokratische Überzeugungen gewannen eine immer stärkere Festigkeit. Die vorn referierten Daten über die zunehmende Akzeptanz des Mehrparteiensystems machen das ja sofort deutlich. Unterstützt wurde das vom wirtschaftlichen Aufschwung und den sich da-

⁴⁹Ähnlich C. Lepp, Wege des Protestantismus im geteilten und wiedervereinigten Deutschland, in: GWU, Jg. 51, 2000, S. 173–189, 176; auch Hanke, Deutschlandpolitik, S. 149, betont die "gravierenden innerkirchlichen Gegensätze" und die "daraus resultierende Erkenntnis der innerkirchlichen Pluralität" in der Wiederaufrüstungsdebatte, die von der offiziellen Kirche möglicherweise erst in den 60er Jahren voll begriffen worden sei.

⁵⁰Vgl. A. Doering-Manteuffel, Die ideologische Blockbildung im Kalten Krieg und ihre Bedeutung für den westdeutschen Protestantismus in den 1950er und 1960er Jahren, in: Mehlhausen und Siegele-Wenschkewitz (Hg.), Zwei Staaten, S. 35.

⁵¹Vgl. zum Gesamtzusammenhang J. Bentley, Martin Niemöller. Eine Biographie, München 1985, S. 242–265; die ersten beiden Zitate ebd., S. 246f.; drittes Zitat n. M. Möller, Evangelische Kirche und Sozialdemokratische Partei in den Jahren 1945–1950. Grundlagen der Verständigung und Beginn des Dialoges, Göttingen 1984, S. 34. Die antidemokratische Dimension bei Niemöller betont Doering-Manteuffel, Blockbildung.

⁵²Vgl. U. Herbert, Drei deutsche Vergangenheiten. Über den Umgang mit der deutschen Zeitgeschichte, in: A. Bauerkämper u.a. (Hg.), Doppelte Zeitgeschichte. Deutsch-deutsche Beziehungen 1945–1990, Bonn 1998, S. 376–390, 380.

mit verbessernden Lebenslagen breiter Bevölkerungsschichten. Das spiegelt sich seit der Mitte der 50er Jahre unmittelbar wider in den vorn ebenfalls referierten hohen Akzeptanzwerten für die Bundesrepublik Deutschland als der Staatsform, in der es den Deutschen am besten gegangen sei. Auch waren die Eliten innerhalb der Kirchen eben nicht, wie in der Weimarer Republik, "ganz überwiegend republikfeindlich". Sie waren geprägt von den Erfahrungen des Nationalsozialismus und der im "Kirchenkampf" neugewonnenen Identität.⁵³ Vor dem Hintergrund dieser strukturell anderen Situation sind denn auch die Neuanfänge innerhalb des Protestantismus trotz bestimmter kultureller oder politischer Kontinuitäten, wie etwa der vorn genannten Befürwortung von plebiszitären Elementen in der Demokratie, grundlegend anders zu bewerten als die Dispositionen der Weimarer Republik. Während sich in den mit plebiszitären Elementen geführten Schulkämpfen der Weimarer Republik etwa der Zweifel an der Funktionsfähigkeit der demokratischen Staatsform geradezu verfestigte, muß als Resultat der protestantisch geprägten Friedensbewegung und ihres Scheiterns in den 50er Jahren genau umgekehrt die Bereitschaft zur Mitarbeit im demokratischen Staat hervorgehoben werden. Der entscheidende Unterschied ist, um es noch einmal zu betonen, ein strukturell anderer "Erfahrungsraum" und ein damit verbundener neuer "Erwartungshorizont".⁵⁴

Im Horizont vergangener Erfahrungen und künftiger Erwartungen, zu denen nicht nur die Furcht vor einer fortschreitenden Säkularisierung, sondern auch die Bereitschaft zum Arrangement mit den neuen Verhältnissen gehörte, sind auch die Versuche der Kirchen zu bewerten, im neuen Staat aktiv gestaltend mitzuarbeiten. Die Kirchen bekannten sich, anders als zuvor, zu einem "Öffentlichkeitsauftrag", den sie auf unterschiedlichen Feldern wahrnehmen wollten.⁵⁵ Daß der neue Öffentlichkeitsanspruch zunächst in den Vorstellungen eines *gegenüber* dem Staat positionierten "Wächteramts" artikuliert wurde, ist noch einmal der Ausdruck jener "Übergangsmentalität" zwischen Altem und Neuem. Vor allem sollten die sich darin ausdrückenden Erfahrungen des "Kirchenkampfes" nicht unterschätzt werden, die bei vielen Pfarrern etwa zu einem Glaubwürdigkeitsverlust autoritärer Staatskonzeptionen geführt haben.⁵⁶

In der Bevölkerung fand der "Öffentlichkeitsauftrag" der Kirchen breite Zustimmung. Wie die Befragungsdaten vom Juli 1954 zeigen, sollte sich die Kirche nach der Auffassung der Protestanten vor allem um die Fragen von Schule und Jugenderziehung (70%) sowie um die "Abschaffung der Atombombe" (71%) kümmern. Nachgeordnet, aber immer noch mit hohen Werten, erschienen die "Fragen der Ehe und der Familie" (58%) sowie der "Ausgleich der politischen Spannungen zwischen Ost und West" (54%), während die Fragen der Arbeitswelt (18%), der Freizeit und Alltagskultur (Zeitschriften, Filme) (22%) sowie der politischen Parteien (3%) als Felder kirchlicher Einflußnahme eher am Rande rangierten. Interessant werden die referierten Zahlen vor allem, wenn man sie mit den katholischen Angaben vergleicht. Hier zeigt sich auf der einen Seite ein (noch) höheres Interesse der Katholiken an Schule und Erziehung, Ehe und Familie, Freizeit, Alltagskultur und den politischen Parteien, während auf der anderen Seite bei den Protestanten das Interesse an einer kirchlichen Einflußnahme in den Bereichen der Freizeit und der Alltagskultur um mehr als die Hälfte (22% versus 45%)

⁵³Erstes Zitat: Schmidtchen, Protestanten, S. 225; zweites Zitat: O. Dibelius, Das Jahrhundert der Kirche, Berlin 1926, S. 76; vgl. auch Lehmann, Hitlers Wähler, S. 130–152. Vgl. auch D. Pollack, Die Rolle der evangelischen Kirchen im geteilten Deutschland in religions- und kirchensoziologischer Perspektive, in: Mehlhausen u. Siegele-Wenschkewitz (Hg.), Zwei Staaten, S. 85–106, 93.

⁵⁴Vgl. in gesamtgesellschaftlicher Perspektive H.-U. Wehler, Bonn – Berlin – Weimar: Droht unserer Republik das Schicksal von Weimar?, in: Ders., Umbruch und Kontinuität. Essays zum 20. Jahrhundert, München 2000, S. 98–113; zur Schule und zur Friedensbewegung auch die Ausführungen weiter hinten.

⁵⁵Vgl. Greschat, Rechristianisierung; Ders., Kirche und Öffentlichkeit; W.-D. Hauschild, Die Kirchenversammlung von Treysa 1945, Hannover 1985, bes. S. 24–36.

⁵⁶Vgl. Pollack, Rolle, S. 93.

und in der Frage der politischen Parteien sogar um das Fünffache (3% versus 15%) hinter dem katholischen zurückbleibt. Die Bereitschaft zu einer umfassenden, religiösen oder gar kirchlichen Durchdringung der Lebenswelt war bei den Protestanten offensichtlich deutlich geringer ausgeprägt als bei den Katholiken. Auch läßt sich aus dem kaum vorhandenen Wunsch einer Einflußnahme auf die politischen Parteien die These ableiten, daß sich bei den Protestanten – abgesehen von den großen Fragen der Atombombe und des Ost-West-Konflikts – bereits eine weitreichende Einsicht in die Ausdifferenzierung gesellschaftlich-kultureller Subsysteme und die Autonomie der Politik herausgebildet hatte.⁵⁷

Das alles sind höchst interessante Befunde, da sich hier nicht nur Freiräume für eine stärkere kulturelle Pluralisierung auftaten, sondern vermutlich auch grundlegende Einsichten in die Steuerungs- und Funktionsprobleme moderner Gesellschaften ausdrückten. Bezogen auf die Frage langlebiger Kontinuitäten sind in diesem Zusammenhang vielleicht noch ganz andere Traditionsbezüge erkennbar, langfristige Wirkungen u.U. einer bereits um die Jahrhundertwende geführten und maßgeblich von Max Weber, Rudolf Sohm und Friedrich Naumann geprägten Debatte über das Verhältnis von Religion und Politik mit der im Sinne einer modernen Politikkonzeption grundlegenden Akzeptanz politischer Autonomie. Wirkmechanismen und Proliferationsbedingungen solcher Kontinuitäten müßten freilich erst noch erforscht werden.⁵⁸

Im Sinne der Einübung in die Demokratie und auch eines in Ansätzen greifbaren weltanschaulichen Pluralismus sind auch die neuen, innerhalb des Protestantismus entstehenden Institutionen zu bewerten. Jedenfalls sollten die weitreichenden institutionellen Neuformierungen innerhalb des Protestantismus, deren Geschichte noch lange nicht hinreichend aufgearbeitet worden ist, nicht nur in das Interpretationsschema der Restauration und Rechristianisierung eingeordnet werden. Am Beispiel der Evangelischen Akademien läßt sich argumentieren, daß ihre Arbeit und die hier tätigen Personen einerseits zwar in jenem dichotomischen Modell des Gegenübers von Kirche und Staat befangen blieben. Hierbei spielten die bereits erwähnten Vorstellungen einer "dämonischen Welt" vor dem Hintergrund eines bestimmten Säkularisierungsverständnisses eine entscheidende Rolle.⁵⁹ Andererseits ist gar nicht zu bestreiten, daß gerade in den Akademien ein politischer Diskurs von Eliten aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Subsystemen gefördert wurde. Die Akademien stellten, wenn auch sozialintegrativ und nicht konflikttheoretisch konzipiert, in der Praxis Räume des gesellschaftlichen Konfliktaustrags, für den Austausch von Meinungen und Interessen, zur Verfügung. Besondere Bedeutung kam hierbei etwa der Sozialpartnerschaftsdiskussion zu, in der alte Modelle des Sozialpatriarchalismus und einer berufsständischen Weltsicht an Bedeutung verloren. Auch ist die Rolle der Evangelischen Akademien bei der Integration der Soldaten und der Bundeswehr in die demokratische Gesellschaft hervorzuheben. Am Ende der 50er Jahre schließlich, "als die Ostpolitik der sozialliberalen Koalition noch keineswegs abzusehen war", bemühte man sich in diversen Akademien bereits um einen "konstruktiven Dialog" sowie die "informelle Gesprächsaufnahme" mit Vertretern aus Ländern Osteuropas wie Polen, Jugoslawien, Ungarn und der CSSR. Die Akademien trugen, so bereits Schelsky, zur "Institutionalisierung der Dauerreflexion" bei. Allein in Hermannsburg/Loccum fanden zwischen 1946 und 1962 666 Tagungen mit ca. 50.000 Tagungsteilnehmern statt. Und die Akademietagungen fanden in unzähligen Artikeln bundesrepublikanischer Zeitungen zum Teil eine erhebliche Resonanz. Schließlich ist gegen festgefügte Werturteile über die soziale und

⁵⁷Vgl. Schmidtchen, Protestanten, S. 244.

⁵⁸A. Lindt, Friedrich Naumann und Max Weber. Theologie und Soziologie im wilhelminischen Deutschland, München 1973; M. Panzer, Der Einfluß Max Webers auf Friedrich Naumann. Ein Bild der liberalen Gesellschaft in der Wilhelminischen und Nachwilhelminischen Ära, Würzburg 1986; W. Spael, Friedrich Naumanns Verhältnis zu Max Weber, St. Augustin (1965) 1985.

⁵⁹Vgl. Martiny, Akademien.

politische Rolle des Luthertums im Modernisierungsprozeß zu betonen, daß "die gesellschaftspolitisch aktivsten Akademien gerade den lutherischen Landeskirchen (Württemberg, Hannover, Bayern)" angehörten.⁶⁰

Viel weniger als die Akademien sind bisher die Kirchentage sowie die neu entstehende evangelische Publizistik erforscht worden. Vermutlich dürfte sich aber auch auf diesen gesellschaftlichen Aktionsfeldern ein prinzipiell ambivalenter Strukturprozeß im Spannungsfeld von kirchlicher Verpflichtung einerseits und notwendiger Anpassung an plurale Konkurrenzstrukturen einer demokratischen Gesellschaft andererseits nachweisen lassen. Dafür sprechen im Bereich der Presse nicht nur die in den 50er Jahren bereits ansatzweise erkennbaren Bemühungen um die Professionalisierung von Journalisten in der Kirche. Dafür sprechen ebenso die kontroversen Debatten darüber, ob die evangelische Presse zur "Kanzel" werden könne. Hierbei handelte es sich um einen Topos, der ja bereits im 19. Jahrhundert ein klassisches Legitimationsmuster protestantischer Pressearbeit dargestellt hat, der aber seit den 50er Jahren zunehmend problematisiert wurde. Für den Wandel der Publizistik nicht unwichtig war ferner die Entstehung eines neuen Zeitungstyps, der "konfessionellen politischen Wochenzeitung", wie er in Gestalt der beiden Zeitungen "Christ und Welt" und "Sonntagsblatt" (seit 1968 "Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt") existierte. Hierbei ist wichtig, daß sich etwa das „Sonntagsblatt“ erst in den 70er Jahren aufgrund finanzieller Schwierigkeiten "zu einem Organ in kirchlicher Trägerschaft" wandelte. Vorher war es nichts anderes als ein „Blatt kirchlich orientierter Einzelpersonen“. Herausgeber und Mitarbeiter arbeiteten von Anfang an unter den Bedingungen gesellschaftlicher Konkurrenz, waren daher auch in hohem Maße von Leserzahlen und vom wirtschaftlichen Erfolg ihres Unternehmens abhängig.⁶¹

Die Einübung in die Demokratie und die Pluralisierung von festgefügtten Einstellungsmustern wird vor allem deutlich an der sukzessive erkennbaren Überwindung des politischen Konfessionalismus sowie der *Verschränkung* von demokratischen und tendenziell interkon-

⁶⁰Vgl. C. Nösser u. R.J. Treidel, Abschlußbericht des durch die VW-Stiftung geförderten Forschungsprojektes "Evangelische Akademien nach 1945", Ms. Münster 1995, S. 4–9; Dies., Evangelische Akademien als neue Form des kirchlichen Engagements in der Öffentlichkeit nach 1945, in: R. Lächele u. J. Thierfelder (Hg.), Das evangelische Württemberg zwischen Weltkrieg und Wiederaufbau, Stuttgart 1995, S. 142–153; Dies., Evangelische Akademien an Rhein und Ruhr: Zur Herausforderung der Kirchenleitungen im Rheinland und in Westfalen durch die Montanindustrie und das Boller Akademiemodell, in: B. Hey u. G. van Norden (Hg.), Kontinuität und Neubeginn. Die rheinische und westfälische Kirche in der Nachkriegszeit (1945–1949), Bielefeld 1996, S. 265–285; R.J. Treidel, Kirche und öffentliches Leben im Nachkriegsdeutschland: Zum protestantischen Milieu Evangelischer Akademien und ihrem Engagement in Wirtschaft, Politik und Journalismus (1945–1962), Ms. Münster 1995; Ders., Evangelische Kirche und politische Kultur im Nachkriegsdeutschland. Bemerkungen zum Engagement der evangelischen Akademie Hermannsburg/Loccum in Arbeitswelt und Presse, in: JGNKG 91. 1993, S. 189–209, 195f., 207; H. Schelsky, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie, in: ZEE, Bd. 1, 1957, S. 153–174; vgl. auch A. Schildt, Freizeit und „Zeitgeist“ – Studien zur sozialkulturellen Modernisierung der westdeutschen Gesellschaft der 50er Jahre, Habilitationsschrift Hamburg 1991, S. 1009–1053; anders die Bewertung bei J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Frankfurt 1962, 1991².

⁶¹Vgl. Sauer, Westorientierung, S. 252–271, Zitat: 265; H. Schroeter, Kirchentag als vorläufige Kirche. Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt, Stuttgart u.a. 1993; C. Lenhard, Die Marketing-Strategien des Rheinischen Merkur und des Deutschen Allgemeinen Sonntagsblattes. Eine ökonomische und historische Betrachtung, in: KZG, Jg. 6, 1993, S. 467–496; R. Rosenstock, Ev. Presse im 20. Jahrhundert. Ein Beitrag zur ev. Presseforschung von der Gründung des „Ev.-sozialen Presseverbandes für die Provinz Sachsen“ bis zur Auflösung der „Berliner Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Publizistik“ (1891–1991). Mit einer Bibliographie zur Geschichte und Gestalt der evangelischen Presse (BEP) und einem Verzeichnis der ev. Zeitungen und Zeitschriften von 1945 bis 2000 (VEZZ), Diss. München 2000; M. Schibilsky u. R. Rosenstock, Journalismus als Beruf, in: F.-M. Kuhlemann u. H.-W. Schmuhl (Hg.), Beruf und Religion im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 2001; A. Schwanebeck, Evangelische Kirche und Massenmedien. Eine historische Analyse der Intentionen und Realisationen evangelischer Publizistik, München 1990; K.A. Mühlhäußer, Christentum und Presse, Frankfurt 1876.

fessionellen Orientierungen. Das ist auf breiter Front in den 50er Jahren an der Hinwendung der Protestanten zur CDU erkennbar und kann an den Bundestagswahlergebnissen nachvollzogen werden. Im Jahre 1949 hatten sich 25% der Protestanten für die CDU entschieden. Bei der zweiten Bundestagswahl stieg dieser Anteil auf bereits 34% an; er wurde noch einmal weit übertroffen von den 41% bei der dritten Bundestagswahl im Jahre 1957. Dieser rapide Anstieg verlor erst an Dynamik, als zu Beginn der 60er Jahre auch die SPD bei den Protestanten eine stärkere Anziehungskraft gewann.⁶²

Die Hinwendung zur CDU wurde innerhalb der kirchlichen Elite maßgeblich unterstützt. Bereits in Treysa hieß es im „Wort zur Verantwortung der Kirche für das öffentliche Leben“: „Die an vielen Orten bereits in Gang gekommenen Bestrebungen, politische Gegensätze zwischen Protestantismus und Katholizismus auszuräumen ... (verdienen) ebenso unsere Unterstützung wie die Bemühungen katholischer Prälaten und Laienkreise, ein Wiederaufleben der ehemaligen Zentrumspartei zu verhindern und statt dessen ein politisches Zusammengehen beider Konfessionen auf dem Boden christlicher Union zu ermöglichen.“⁶³ Darüber hinaus beteiligten sich maßgeblich ehemalige BK-Pfarrer sowohl an der Gründung als auch den ersten Programmentwürfen in den rheinischen Gründungszellen der CDU.⁶⁴ Mittel- und langfristig spielte vor allem der Evangelische Arbeitskreis (EAK) in der CDU eine entscheidende Rolle. Führende protestantische Persönlichkeiten, besonders Hermann Ehlers und Robert Tillmanns, prägten den EAK in den 50er Jahren, dessen Tagungen jeweils von mehreren hundert Teilnehmern besucht wurden. Auf der regionalen Ebene konstituierten sich entsprechende Kreise, etwa in Form der „Evangelischen Tagung Westfalen“, ein Zusammenschluß evangelischer CDU-Mitglieder unter Leitung des Betheler Wirtschaftsprüfers Johannes Kunze, des späteren Vaters der Lastenausgleichsgesetzgebung. Kunze gehörte dann später auch zum EAK in der CDU.⁶⁵

Es ist sicher nicht zu bestreiten, daß die politische Kooperation zwischen Protestanten und Katholiken protestantischerseits nicht zuletzt dadurch geprägt war, den evangelischen Standpunkt innerhalb der CDU nachdrücklich herauszustellen. Auch ging vieles nur sehr langsam voran und wurde behindert von den schwierigen Fragen der Wiedervereinigung und der Westintegration. Das ändert jedoch kaum etwas an der dauerhaften Zusammenarbeit im Rahmen einer demokratischen Partei, mit anderen Worten: an der institutionalisierten Dauerkoooperation. Vor allem spiegelt sich hierin ein Stück weit die von Gustav Heinemann vertretene Ansicht wider, daß politische Parteien keine „Weltanschauungsgemeinschaften“ seien, sondern „Vehikel zur Umsetzung politischer Ziele“.⁶⁶ Darüber hinaus war es vor allem Hermann Ehlers als einer der maßgeblichen Politiker des EAK, der für das „Wesen der Demokratie“, vor allem für die Identifikation der Deutschen mit dem Parlamentarismus, geradezu „missionierte“, wie es Theodor Heuss etwas pathetisch formulierte.⁶⁷ Die Hinwendung zur

⁶²Vgl. Schmidtchen, Protestanten, S. 322; zur Einordnung insgesamt auch S. 321–334.

⁶³Hier zit. n. Möller, Kirche, S. 35.

⁶⁴Vgl. L. Schwering, Frühgeschichte der Christlich-Demokratischen Union, Recklinghausen 1963; hier zit. n. Dahm, Beruf: Pfarrer, S. 41. Vgl. auch A. Doering-Manteuffel, Die „Frommen“ und die „Linken“ vor der Wiederherstellung des bürgerlichen Staates. Integrationsprobleme und Interkonfessionalismus in der frühen CDU, in: Kaiser u. Doering-Manteuffel (Hg.), Christentum, S. 88–108.

⁶⁵Vgl. P. Egen, Die Entstehung des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU, o.O. 1971; A. Meier, Hermann Ehlers. Leben in Kirche und Politik, Bonn 1991, S. 326–338; Sauer, Westorientierung, S. 272–281; Permien, Protestantismus, S. 190–198; N. Friedrich, Johannes Kunze – Diakonie, Ökonomie und Politik, in: M. Benad u. K. Winkler (Hg.), Bethels Mission (2). Bethel im Spannungsfeld von Erweckungsfrömmigkeit und öffentlicher Fürsorge, Bielefeld 2001, S. 125–146.

⁶⁶Hier zit. n. J. Rau, Gustav Heinemann, in: W. Huber (Hg.), Protestanten in der Demokratie. Positionen und Profile im Nachkriegsdeutschland, München 1990, S. 65. Heinemann selber stand dem Arbeitskreis in der Mitte der 50er Jahre freilich noch ablehnend gegenüber (vgl. Sauer, Westorientierung, S. 272).

⁶⁷Vgl. dazu die vielen Belege in Meier, Ehlers, S. 289–297.

CDU mag mithin im Kontext eines Rechristianisierungsmodells interpretierbar sein. Nur sollte bei einer solchen Interpretation nicht der zäsurhafte Neuanfang vergessen werden, der in der politischen Entscheidung vieler Protestanten für eine interkonfessionelle Partei lag. Hier wurde eine bis tief ins 19. Jahrhundert zurückreichende und in der Weimarer Republik noch höchst vitale "Kultursperre" ein für allemal überwunden.

Die Tendenz zur Überwindung konfessioneller "Ekelschranken" (Langewiesche) in breiten protestantischen Bevölkerungsschichten kann auch anhand von Umfrageergebnissen über einen möglichen Zusammenschluß beider Kirchen zu "einer einzigen christlichen Kirche" bestätigt werden. 42% der Protestanten und 56% der Katholiken waren im Jahre 1960 "dafür" und nur 20% der Protestanten und 11% der Katholiken explizit dagegen. Die hieran erkennbare interkonfessionelle Aufgeschlossenheit war gleichwohl nicht grenzenlos. In der Frage der unterschiedlichen Liturgien in evangelischen und katholischen Gottesdiensten gab es eine deutliche Tendenz der Konfessionsangehörigen, die jeweils eigene Liturgie in einer vereinigten Kirche beibehalten zu wollen, wobei das besonders bei den regelmäßigen Kirchgängern, weniger bei den selten zur Kirche gehenden ausgeprägt war. Auch in der Frage der Mischehe sind ganz ähnliche Ergebnisse zu konstatieren. Immerhin schlossen 63% der über 16jährigen Protestanten im Jahre 1960 die Ehe mit einem katholischen Partner nicht ausdrücklich aus. Nur 31% antworteten kategorisch mit "nein", wobei auch hier die Differenzierung nach regelmäßigen und seltenen Kirchgängern zu berücksichtigen ist. Von den regelmäßig zur Kirche gehenden Protestanten wollten 53% keinen katholischen Ehepartner haben; 44% konnten sich das allerdings durchaus vorstellen.⁶⁸

Auf der Ebene des faktischen Verhaltens werden solche Einstellungen indessen keineswegs bestätigt. Nur ein verschwindend kleiner Anteil von 6% der über 16jährigen Protestanten erklärte 1960, einen Katholiken oder eine Katholikin geheiratet zu haben. Bei den regelmäßig zur Kirche gehenden waren es sogar nur 3% und bei den nie zur Kirche gehenden 8%. Daß die Integration von Protestanten und Katholiken im Alltag ein schwieriges Problem blieb, läßt sich anhand vieler Beispiele belegen. Mancherorts, vor allem in protestantisch geprägten ländlichen Regionen, sprach man vorurteilsbeladen von "de Katholsken". Darüber hinaus gab es Streit um religiöses Brauchtum, etwa um spezifische Beerdigungsriten auf dörflichen Friedhöfen. Oder, das korrespondiert mit dem bereits Gesagten: "Der familiär-gesellschaftliche Druck katholischer Eltern auf evangelische Schwiegersöhne und -töchter zur Konversion war nicht selten von 'Erfolg' gekrönt."⁶⁹ Mit anderen Worten, die Milieus hatten sich noch nicht wirklich aufgelöst, sie waren in mancherlei Hinsicht noch intakt, obwohl sich ihr Wandel mental und politisch bereits deutlich artikuliert.

Als ein Beispiel dafür mögen auch die Debatten über Schule und Schulpolitik gelten, die in mancherlei Hinsicht noch tief in den Traditionen der 20er Jahre wurzelten. Nicht nur Teile der kirchlichen Elite, sondern der Elternschaft plädierten – nach entsprechenden Elternbefragungen – für die nach wie vor mehrheitlich bestehenden Bekenntnisschulen, etwa in Bayern, aber auch in Rheinland-Pfalz und Nordrhein-Westfalen. Anders als in den 20er Jahren war die Bekenntnisschule inzwischen aber innerhalb des kirchennahen Protestantismus immer stärker in die Kritik geraten. Bereits im Kirchenkampf gab es Stimmen in der Bekennenden Kirche, die sie nicht mehr für zeitgemäß hielten. Die Erfahrung mit dem Nationalsozialismus hatte vor allem gezeigt, daß die äußere Schulform allein keinerlei Garantie gegen

⁶⁸Vgl. Schmidtchen, Protestanten, S. 459ff.

⁶⁹Ebd., S. 459; C. Kleßmann, Kontinuitäten und Veränderungen im protestantischen Milieu, in: Schildt u. Sywottek (Hg.), Modernisierung, S. 403–417, erstes Zitat ebd., S. 406; K. Teppe, Trümmargesellschaft im Wiederaufbau, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 18–19 (1995), S. 22–33, S. 31; T. Kleinknecht, Die westfälische Nachkriegsdiakonie vor der Flüchtlingsfrage. Kirchliche Fürsorge und der Prozeß der Integration. Eine Forschungsskizze, in: Hey u. van Norden (Hg.), Kontinuität, S. 152, zweites Zitat ebd.

ideologische Instrumentalisierung bot. Daran wurde nach 1945 unmittelbar angeknüpft. Im Rheinland sprachen sich bedeutende Personen und Gruppen innerhalb des Protestantismus gegen die von der rheinischen Kirchenleitung privilegierte Bekenntnisschule aus – angefangen bei Oskar Hammelsbeck, der bereits das zentrale Dokument der Bekenntnenden Kirche über das Verhältnis von Kirche und Schule aus dem Jahre 1943 maßgeblich verfaßt hatte, bis hin zu 3000 Religionslehrern innerhalb der Gewerkschaft für Erziehung und Wissenschaft. Am Beispiel des Rheinlandes und Westfalens läßt sich darüber hinaus zeigen, daß sich die Kirchen gegenüber breiten Teilen der die Vokationsordnung kritisierenden Lehrerschaft ausgesprochen dialogbereit erwiesen.⁷⁰

Niemöller und Dibelius "unterstützten, in Abkehr ihrer früheren Meinungen, ... die Simultanschule". Die große Mehrheit der Protestanten außerhalb der katholischen Länder schließlich hatte sich in den Volksbefragungen für die Gemeinschaftsschulen entschieden. In der Schulfrage scheint sich daher im konfessionellen Selbstverständnis sowohl eines Teils der kirchlichen Elite als auch breiterer protestantischer Bevölkerungsschichten ein relativ deutlicher Akzeptanzverlust der Bekenntnisschule auszudrücken – ganz im Gegensatz übrigens zum Katholizismus, der nach 1945 mit aller Macht die Bekenntnisschule verteidigte.⁷¹

Ein Bruch im protestantischen Selbstverständnis kündigt sich nach 1945 bereits in der zunehmenden Relativierung einer zweiten fundamentalen "Kultursperre" an. Gemeint ist der Prozeß einer allmählichen, auch offiziellen Annäherung an die Sozialdemokratie. Dabei ist es sinnvoll, diesen Prozeß auf mehreren Ebenen zu verfolgen. In den Jahren 1947 und 1950 kam es zunächst zu zwei Treffen zwischen herausragenden Vertretern vor allem des bruderrätlichen Flügels der Evangelischen Kirche und der Sozialdemokratischen Partei in Detmold und Darmstadt. Dabei besaß das Treffen in Darmstadt eine außerordentliche Brisanz aufgrund der einsetzenden Debatte über den westdeutschen Rüstungsbeitrag. Für den Annäherungsprozeß zwischen Kirche und SPD waren ferner diverse Gruppen, Kreise und Arbeitsgemeinschaften verantwortlich, die sich aus Kirchen- und SPD-Mitgliedern zusammenfanden und für die wechselseitige Verständigung beider Organisationen arbeiteten. Besonders hervorzuheben sind der bereits aus der Weimarer Republik stammende "Bund der religiösen Sozialisten" mit seinen vielen regionalen Arbeitsgemeinschaften, nicht zuletzt die nordrhein-westfälische "Arbeitsgemeinschaft für Christentum und Sozialismus", die die Annäherung von Kirche und Arbeiterschaft im Sinne des englischen Modells einer engen Kooperation von Labour Party und Freikirchen diskutierte.⁷² Ein dritter Faktor ist die Arbeit der Evangelischen Akademien.

⁷⁰Vgl. Hauschild, Kirchenversammlung, S. 28f.; F. Blum, Die Schulpolitik der Evangelischen Kirche im Rheinland von 1945 bis 1952, in: Hey u. van Norden (Hg.), Kontinuität, S. 233–252; Kirche und Schule. Dokument der Bekenntnenden Kirche aus dem Jahre 1943, in: Die Denkschriften der EKD. Bd. 4/1: Bildung und Erziehung, Gütesloh 1987; D. Buchhaas, Gesetzgebung im Wiederaufbau. Schulgesetz in Nordrhein-Westfalen und Betriebsverfassungsgesetz. Eine vergleichende Untersuchung zum Einfluß von Parteien, Kirchen und Verbänden in Land und Bund 1945–1952, Düsseldorf 1985; H. Becker u. G. Kluchert, Die Bildung der Nation. Schule, Gesellschaft und Politik vom Kaiserreich zur Weimarer Republik, Stuttgart 1993, S. 159–183; N. Friedrich, Der Kampf der Protestanten für Religionsunterricht und Bekenntnisschule in der Weimarer Republik – ein Paradigma für die Haltung zum Verfassungsstaat?, in: G. Brakelmann u.a. (Hg.), Auf dem Weg zum Grundgesetz. Beiträge zum Verfassungsverständnis des neuzeitlichen Protestantismus, Münster 1999, S. 111–124. Inwieweit sich die kritische Haltung der Religionslehrer nach 1945 aus einer bereits in der Weimarer Republik erkennbaren Sympathie vieler Religionsoberlehrer etwa für die schulpolitischen Positionen der DVP ableiten läßt, muß hier offenbleiben. Vgl. A. Roggenkamp-Kaufmann, Die evangelischen Religionsoberlehrer in Kaiserreich und Weimarer Republik, in: Kuhlemann u. Schmuhl (Hg.), Beruf.

⁷¹Vgl. Spotts, Kirchen, S. 181–203; Friedrich, Kampf, Zitat ebd., S. 124. Vgl. auch S. Müller-Rolli, Evangelische Schulpolitik in Deutschland 1918–1958. Dokumente und Darstellung, Göttingen 1999. Auf der Basis von Kreissynodalprotokollen und Gemeindeberichten demnächst dazu die in Vorbereitung befindliche Münsteraner Dissertation von W. Beck, Die Kirche im Dorf. Protestantische Gemeinden in Westfalen zwischen Milieubildung und selektiver Kirchlichkeit am Beispiel des Kirchenkreises Lübbecke (1918–1968).

⁷²Vgl. Moeller, Kirche, S. 13, 141–172; in regionaler Perspektive aufschlußreich Permien, Protestantismus,

Dabei bemühte sich in der Anfangszeit "speziell die Akademie in Echzell im Bereich der Evangelischen Landeskirche von Hessen-Nassau intensiv um Kontakte zur organisierten Arbeiterschaft und führte in den Jahren 1947 bis 1950 insbesondere mit der SPD ein kontinuierliches Gespräch".⁷³ Viertens vollzog sich die Annäherung zwischen kirchlichem Protestantismus und Sozialdemokratischer Partei im Rahmen der Wiederbewaffnungsdebatte über den Umweg der Gesamtdeutschen Volkspartei (GVP). Heinemann, aber auch eine ganze Reihe von Pfarrern und jungen Parteimitgliedern, die die Bundesrepublik später als Politiker entscheidend prägten – Johannes Rau, Erhard Eppler, Diether Posser – wechselten nach dem Scheitern der GVP 1957 in die SPD.⁷⁴

All diese Faktoren waren wichtig. Sie blieben allerdings unvollständig, würde man nicht den ideologischen Wandel berücksichtigen, der sich innerhalb der SPD selber vollzog und der sich vielleicht als "Entideologisierung" des politischen Lebens" beschreiben läßt. Man könnte auch vom Ende der SPD als Weltanschauungspartei sprechen. Dieser Prozeß begann in den späten 40er Jahren, und an seinem Ende stand das Godesberger Programm von 1959. Im Zuge dieses Prozesses – vor allem im letzten Drittel der 50er Jahre – kritisierten namhafte Sozialdemokraten den von der Partei vertretenen, noch ganz in alten Traditionen befangenen Kirchen- und Religionsbegriff. Die Kirchen erschienen danach nicht mehr als die Sachwalter bürgerlicher Klasseninteressen, sondern zunehmend als "Partner" im gesellschaftlichen Feld, auf dem sie, wie die Parteien, "an der inhaltlichen Gestaltung des Staates" mitwirkten. Diese neue Sichtweise sei, wie Heinemann herausstellte, nicht zuletzt deshalb möglich geworden, weil die Kirche selber "ein neues gesellschaftliches Selbstverständnis gewonnen" hätte. Darin liegt denn wohl auch der entscheidende Punkt, der die Verhältnisse der 1950er Jahre von denen der 1920er Jahre unterscheidet: Aufgrund einer gewissermaßen konvergenten Entwicklung der Kirchen hin zur Demokratie einerseits und der Überwindung der atheistisch-marxistischen Religionskritik innerhalb der SPD andererseits wurde ein kritischer, von weltanschaulichen „Kulturkriegen“ befreiter Dialog möglich, den es so vorher nicht gegeben hat. Daran konnte dann in den 60er Jahren problemlos angeknüpft werden, etwa wenn sich führende Kirchenvertreter wie der westfälische Präses Ernst Wilm öffentlich für die SPD engagierten.⁷⁵

Wie sehr die ideologische Öffnung auf beiden Seiten nach dem Zweiten Weltkrieg in einem sich sukzessive verändernden mentalen Klima stattfand, mag vielleicht die Reaktion eines nicht unmaßgeblichen, ehemals deutschnationalen Protestanten, des Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Otto Dibelius, auf das in der Kirche heftig umstrittene Darmstädter Treffen zwischen Kirche und SPD im Jahre 1950 verdeutlichen. Dibelius schrieb: "Mich persönlich hat von allen Vorgängen des letzten Jahres keiner innerlich so getroffen wie dieser, weil ein

S. 117–120, 182–185; N. Friedrich, Evangelische Kirche und SPD im Rheinland und in Westfalen nach 1945. Eine Spurensuche, in: MEKGR, Jg. 47/48, 1998/1999, S. 183–201.

⁷³Moeller, ebd., S. 172.

⁷⁴Vgl. J. Müller, Die Gesamtdeutsche Volkspartei. Entstehung und Politik unter dem Primat nationaler Wiedervereinigung 1950–1957, Düsseldorf 1990; Permien, Protestantismus, S. 117–126, 182–189.

⁷⁵Vgl. Moeller, Kirche, S. 68–86, 122–141, Zitate: ebd., S. 130, 139. Wilm engagierte sich für die GVP und die SPD bereits in den 50er Jahren, auch der rheinische Präses Held sympathisierte mit ihr, wenn auch nicht so konsequent wie Wilm. Vgl. Permien, Protestantismus, S. 117–120, 182–185. Der Prozeß der Annäherung zwischen SPD und Kirche seit dem Ende der 50er Jahre bedurfte dringend einer wissenschaftlichen Aufarbeitung. Dabei können die bisher vorgelegten Überlegungen von M.J. Inacker, Die evangelische Kirche in Deutschland zwischen SPD und SED. Anmerkungen zur Sozialdemokratisierung des Protestantismus, in: KZG, Jg. 6, 1993, S. 235–249, aufgrund ihrer polemischen Überzeichnungen und ideologischen Einseitigkeiten allerdings kaum als ein geeigneter Ausgangspunkt gelten. Vgl. die Gegendarstellung und Replik von R. Henkys u. W. Huber, Verfälschung durch Zitieren. Michael J. Inacker und die Quellen, in: KZG, Jg. 6, 1993, S. 558–567; sowie M.J. Inacker, Verdrängung durch Unterstellen. Wolfgang Huber / Reinhard Henkys und die historische Wahrheit, in ebd., S. 568–576.

Bündnis zwischen Kreisen der evangelischen Kirche und einer politischen Partei zum Zwecke einer politischen Aktion (gemeint ist das Vorgehen gegen den westdeutschen Rüstungsbeitrag, F.-M.K.) allem widerstrebt, was ich vom Wesen der Kirche und ihres Handelns gelernt zu haben glaube... Aber ich bin objektiv genug, um mir zu sagen, daß so etwas vielleicht in Kauf genommen werden muß, um den verhängnisvollen hundertjährigen Gegensatz zwischen einer Partei und der Kirche endlich einmal zu überwinden."⁷⁶

Mit letzterem ist bereits das in der Forschung breiter diskutierte Problem der Wiederbewaffnung angesprochen. Auch die sich darüber entspannende Debatte ist in mehrfacher Hinsicht für den mentalen Strukturwandel der deutschen Protestanten aufschlußreich, zumal damit ganz wesentlich die Frage der politischen und kulturellen Integration der Deutschen in den "Westen" verbunden ist. Die Bedeutung der Wiederbewaffnung ergibt sich zunächst einmal dadurch, daß durch sie weite Kreise innerhalb der evangelischen Kirchen mobilisiert werden konnten. Man kann geradezu von mehreren Mobilisierungswellen sprechen. Von außerordentlicher Wirkung war der Rücktritt Gustav Heinemanns als Bundesinnenminister im Oktober 1950, der damit gegen den von Adenauer und der CDU gewollten europäischen Rüstungsbeitrag und zugleich gegen die befürchtete Entfremdung zwischen West- und Ostdeutschland protestierte. Dieser Rücktritt mündete noch im selben Jahr in die von Heinemann und der Zentrumsolitikerin Helene Wessel gegründete "Notgemeinschaft für den Frieden Europas" und zwei Jahre später – aufgrund der zum Teil hysterischen Vorwürfe, die Notgemeinschaft würde als "trojanisches Pferd" der Sowjetunion zuarbeiten – in die Gründung der GVP. Die GVP trat mit der Absicht an, "an Wahlen teilzunehmen und parlamentarische Arbeit zu leisten" – eine Absicht die sich aufgrund ihres mangelnden politischen Erfolges nicht realisieren ließ, 1957 bereits wieder zur Selbstauflösung und zum erwähnten Übertritt zahlreicher protestantischer Mitglieder zur SPD führte.⁷⁷

Außer der GVP-Gründung kam es in diesen Jahren zu einer „außerparlamentarischen Opposition“, die sich in Form von Massenprotesten Gehör verschaffte. Sie wurde getragen von höchst heterogenen Kräften und Motiven, bei denen sich "sowohl die haßerfüllte Trotzreaktion eines durch die Niederlage verunsicherten deutschen Nationalismus ... als auch der traditionelle Antimilitarismus innerhalb der Arbeiterschaft und ein christlich begründeter Pazifismus, wie er in Teilen des Katholizismus und des Protestantismus ... in Erscheinung trat", ausmachen läßt. Dieser Massenprotest entwickelte sich von der Volksbefragungsbewegung des Jahres 1951, die auf die Initiative Niemöllers zurückging und (gegen das Verbot des Innenministers) fast sechs Millionen Unterschriften zustandebrachte, bis hin zur Paulskirchenbewegung mit dem sog. "Deutschen Manifest" im Jahre 1955 als dem "dritten Versuch einer Massenmobilisierung gegen die deutsche Wiederbewaffnung". Daran waren herausragende Vertreter wichtiger gesellschaftlicher und politischer Gruppen beteiligt: Vertreter der SPD, vor allem Erich Ollenhauer, der FDP und des DGB, darüber hinaus Heinemann und Niemöller sowie "angesehene Wissenschaftler wie der evangelische Theologe Helmut Gollwitzer und der Soziologe Alfred Weber".⁷⁸

Solche Massenaktionen vollzogen sich nicht im Abseits innerkirchlicher Diskurse. 1950

⁷⁶Zit. n. Moeller, Kirche, S. 153.

⁷⁷Vgl. K. Holl, Pazifismus in Deutschland, Frankfurt 1988, S. 223ff., Zitate ebd.; J. Vogel, Kirche und Wiederbewaffnung. Die Haltung der evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik 1949–1956, Göttingen 1978; Permien, Protestantismus; W.W. Rausch u. C. Walther (Hg.), Evangelische Kirche in Deutschland und die Wiederaufrüstungsdiskussion in der Bundesrepublik 1950–1955, Gütersloh 1978.

⁷⁸Vgl. Holl, Pazifismus, S. 222–226, Zitate ebd.; Rausch u. Walther (Hg.), Evangelische Kirche, S. 139. Vgl. hierzu auch die Datenangaben bei Spotts, Kirchen, S. 219: Danach stieg der Anteil der Protestanten, der sich gegen die Wiederbewaffnung aussprach, zwischen Oktober 1950 und Februar 1952 von 29% auf 35% an; der Anteil der Befürworter eines westdeutschen Rüstungsbeitrags sackte im selben Zeitraum von 64% auf 47% ab.

hatten sich die Synode der EKD in Weißensee und anlässlich des Essener Kirchentages desselben Jahres deutlicher noch der Rat der EKD gegen eine Remilitarisierung Deutschlands ausgesprochen. Darüber hinaus fanden sich die innerkirchlichen Gegner der Wiederaufrüstung in anderen Gremien, etwa in der "Evangelischen Konferenz", zusammen. Hierbei handelte es sich um den Zusammenschluß der leitenden Theologen und Nichttheologen aus der westfälischen, der rheinischen, der hessen-nassauischen und der pfälzischen Kirche. Diese Konferenz tagte zum ersten Mal 1952 und verstand sich als ein "uniertes" Gegengewicht gegen die Blockbildung durch die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland (VELKD). Zu ihren Mitgliedern zählten u.a. die Präsiden Ernst Wilm, Heinrich Held, Martin Niemöller und Hans Stempel. Auch nahmen Gustav Heinemann, Heinz Kloppenburg, Hans-Joachim Iwand und Helmut Gollwitzer etwa an der ersten Sitzung in Düsseldorf teil.⁷⁹

Wie damit schon angedeutet, blieb die Wiederbewaffnungsfrage innerhalb der Kirchen, ebenso wie in der Politik und in breiten Bevölkerungskreisen, höchst umstritten. Während viele gegen die Wiederbewaffnung protestierten, unterstützte die Mehrheit den Kurs Konrad Adenauers. Das gilt auch für die nach 1955/1956 im Zuge des Ausbaus des westlichen Militärbündnisses geführte Debatte über die Frage der Bereitstellung taktischer Atomwaffen in Westeuropa und auch auf dem Territorium der Bundesrepublik Deutschland.⁸⁰ Die Kirchen, ihre führenden Vertreter sowie breite Bevölkerungsgruppen rangen im Streit der Meinungen um die jeweils für überlegen gehaltene theologische und politische Position. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Arbeit der vom Bevollmächtigten der EKD am Sitz der Bundesregierung in Bonn und späteren Militärbischof D. Hermann Kunst initiierten Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg, die zwischen 1952 und 1959 tagte und an deren Ende die sog. "Heidelberger Thesen" standen. Diese Thesen sind insofern interessant, als sie einerseits – und in Abgrenzung von "früheren Zeiten" – in These 7 betonten: "Die Kirche muß den Waffenverzicht als eine christliche Handlungsweise anerkennen". Andererseits hieß es in These 8: "Die Kirche muß die Beteiligung an dem Versuch, durch das Dasein von Atomwaffen einen Frieden in Freiheit zu sichern, als eine heute noch mögliche christliche Handlungsweise anerkennen." Die hierin deutlich werdende tiefe Ambivalenz wurde sodann in der 11. These, wenn man so will, 'demokratiethoretisch' noch einmal reflektiert, indem man die in dieser Frage "divergierenden Entscheidungen" jeder "bloß äußerlichen Einheitlichkeit der Entscheidung" als eine überlegene Position gegenüberstellte. Sie endete daher mit der bekannten Formel: "Nicht jeder muß dasselbe tun, aber jeder muß wissen, was er tut".⁸¹ Diese Positionsbeschreibung entsprach dem in den 50er Jahren in aller Schärfe ausgetragenen innerkirchlichen und politischen Meinungsstreit und steht für die Pluralisierung theologischer und politischer Positionen in einer ethischen Grundsatzfrage. Ihr entsprach ja bereits die 1950 von Rat und Kirchenkonferenz der EKD verabschiedete Entschließung, wonach "die Gemeinschaft im Glauben nicht die Einheitlichkeit der politischen Urteile" einschließe und insbesondere die Frage der Wiederaufrüstung "im Glauben verschiedenen beantwortet werden" könne; ihr entsprach ebenfalls die als "Ohnmachtsformel" abqualifizierte Entscheidung der sog. "Atomsynode" der EKD von 1958 in Berlin-Spandau, in der man das Zusammenbleiben der Protestanten "unter dem Evangelium" ungeachtet gegensätzlicher Auffassungen nachdrücklich betonte.⁸²

Fragen wir nach der zäsurhaften Bedeutung der Rüstungs- und Friedensdebatte für den

⁷⁹Vgl. Rausch u. Walther (Hg.), *Evangelische Kirche*, S. 21–30; Permien, *Protestantismus*, S. 177–182.

⁸⁰Vgl. Holl, *Pazifismus*, S. 226. Vgl. auch H.K. Rupp, *Außerparlamentarische Opposition in der Ära Adenauer. Der Kampf gegen die Atombewaffnung in den fünfziger Jahren. Eine Studie zur innenpolitischen Entwicklung der BRD*, Köln 1970.

⁸¹C. Walther (Hg.), *Atomwaffen und Ethik. Der deutsche Protestantismus und die atomare Aufrüstung 1954–1961. Dokumente und Kommentare*, München 1981.

⁸²Vgl. Permien, *Protestantismus*, S. 54f.; Greschat, *Kontinuität*, S.10.

langfristigen Mentalitätswandel des Protestantismus, scheint diese Zäsur zunächst in der gelungenen Verknüpfung von Pluralitätsakzeptanz in einer ethischen Grundsatzfrage und gleichzeitiger Bereitschaft zum demokratischen politischen Konfliktaustrag zu bestehen. Dazu gehörte nach 1955 die grundlegende Akzeptanz der getroffenen parlamentarischen Entscheidung. Dies zeigt sich u.a. daran, daß die Vertreter des Linksprotestantismus bei der Vorbereitung des 1956 in Kraft getretenen Wehrpflichtgesetzes und der in diesem Zusammenhang zu regelnden Frage der Kriegsdienstverweigerung konstruktiv mitarbeiteten, etwa durch Vorschläge der "Evangelischen Konferenz". Es zeigt sich auch in den Diskussionen über das Problem der Militärseelsorge. Ferner sind die vorn bereits genannten intensiven Bemühungen der Evangelischen Akademien um die Integration der Soldaten in die demokratische Ordnung der Bundesrepublik Deutschland anzuführen – vor allem unterstützt von den Vertretern des westlich orientierten Protestantismus um Eberhard Müller in der Evangelischen Akademie von Bad Boll.⁸³

Es ist schließlich – ohne daß das bisher hinlänglich erforscht wäre – in einer langfristigen Perspektive evident, daß der Friedensgedanke durch die Diskussionen der 50er Jahre in den Kirchen eine immer stärkere Resonanz fand, ja daß in späteren Debatten geradezu auf die in den 50er Jahren erfolgten Grundentscheidungen als Orientierungspunkt zurückverwiesen wurde. Ich nenne hier nur aus den Jahren 1981 und 1982 die Hauptvorlage oder auch die Arbeitshilfen für die Gemeinden der westfälischen Kirche, in denen auf die Heidelberger Thesen von 1959 als zentrales Dokument der zurückliegenden Debatten Bezug genommen wurde. Auch der Kirchentag in Hannover im Jahre 1967 hatte die Friedensfrage in der pointierten Ambivalenz eines "Friedensdienstes mit und ohne Waffen" behandelt, womit der Bezug zu der in den 50er Jahren gefallenen Grundsatzentscheidung offensichtlich war.⁸⁴

Inwieweit indessen die innerkirchliche Friedensbewegung der 80er Jahre gegen den NATO-Doppelbeschluß noch aus den Traditionen des Linksprotestantismus der 50er Jahre schöpft, bleibt eine schwierige Frage, zumal in den 60er und 70er Jahren noch andere Bewegungen und Impulse hinzukamen, so etwa die ursprünglich in der DDR beheimatete Aktion Sühnezeichen (gegr. 1958), die Ostermarschbewegung der 60er, Initiativen wie "Christen für die Abrüstung" und "Ohne Rüstung leben" sowie das Antimilitarismusprogramm des Ökumenischen Rates in den 70er Jahren. Immerhin sollte jedoch bedacht werden, daß sich gerade in der Nachrüstungsdebatte der 80er Jahre in der auf reformierter Seite eng an Barth orientierten Argumentation, sprich: der Reklamation des *status confessionis*, bemerkenswerte theologische Kontinuitäten erkennen lassen.⁸⁵ Schließlich sollte nicht vergessen werden, daß sich im außerparlamentarischen Protest der 50er Jahre bereits Vertreter aus den Kirchen und den Gewerkschaften, Parteien und Wissenschaft zu einem gemeinsamen, massenwirksamen Handeln für den Frieden zusammenfanden, ganz ähnlich wie in den Großdemonstrationen der Friedensbewegung gegen den NATO-Doppelbeschluß in den 80er Jahren. Auch solche Kontinuitäten gilt es in Zukunft stärker zu untersuchen, zumal sich offensichtlich zeigen läßt, daß hier mit theologischen Letztbegründungen (*status confessionis*) argumentiert wurde. Das alles erfolgte jedoch im Rahmen demokratischer Spielregeln und einer fest verankerten "Plu-

⁸³Vgl. Permien, Protestantismus, S. 180ff.; I. Barth, Militärseelsorge in der Bundesrepublik Deutschland, Heidelberg 1987; A. Cremers, Staat und Evangelische Kirche im Militärseelsorge-Vertrag von 1957, Diss. Freiburg 1973; J. Beckmann, Kirche und Kriegsdienstverweigerung im 20. Jahrhundert, in: K. Aland u. W. Schneemelcher (Hg.), Kirche und Staat. FS für Bischof D. Hermann Kunst D.D. zum 60. Geburtstag, Berlin 1967, S. 249–276; Hanke, Deutschlandpolitik, S. 168ff.; dort auch weiterführende Literatur.

⁸⁴Vgl. Friedensverantwortung der Kirche. Hauptvorlage Landessynode 1982. Evangelische Kirche von Westfalen, Bielefeld o.O. (1982); Friedenswoche in Westfalen. Arbeitshilfe für die Friedenswoche 1981 in der Evangelischen Kirche von Westfalen, Bielefeld 1981; Leudesdorff, Salz der Kirche, S. 120.

⁸⁵Vgl. Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche. Eine Erklärung des Moderaments des Reformierten Bundes, Gütersloh 1982; dies gegen Sauer, Westorientierung, S. 287. Verwiesen sei hier etwa auch auf Niemöllers Beteiligung am Ostermarsch in England 1959 (Bentley, Niemöller, S. 263).

ralität der Lesarten" (Habermas).⁸⁶

Mit der Wiederbewaffnungsfrage unmittelbar verbunden war, wie bereits angedeutet, das Problem der Wiedervereinigung und damit der nationalen Ordnung der Deutschen. Die darauf bezogenen Einstellungen spielten – neben den pazifistischen Motiven – im Selbstverständnis der Adenauergegner die entscheidende Rolle. Dies zeigt sich bereits am Namen der "Gesamtdeutschen" Volkspartei, aber auch an vielen anderen Faktoren. Das Bekenntnis zur Nation erwies sich im gesamten Protestantismus außerordentlich zählebig. Noch im Jahre 1963 erklärten 53% aller Protestanten, daß sie die Teilung Deutschlands für "unerträglich" hielten. 1967 waren es immer noch 36%. Eine andere Umfrage aus dem Jahre 1963 belegt die Priorität der Wiedervereinigungsfrage vor allen anderen politischen Problemen.⁸⁷ Solchen Gesamtbeurteilungen entsprachen in den 50er Jahren die Kirchentage, die von Millionen Menschen besucht wurden und die als gesamtdeutsche Veranstaltungen "den Zusammenhalt der Nation unpolitisch zu artikulieren" versuchten. Das reichte von dem Berliner Kirchentagsmotto des Jahres 1951 "Wir sind doch Brüder" bis hin zu den von einzelnen artikulierten Hoffnungen auf die "ersehnte Wiedervereinigung", etwa in Frankfurt 1956. Die fest verankerte nationale Mentalität der Protestanten artikuliert sich zum Teil auch noch in altbekannten und hochbelasteten Formeln, in denen die Wiedervereinigung etwa als "völkische Aufgabe" bezeichnet wurde.⁸⁸

Für das hier zur Diskussion stehende Problem der "Übergangsmentalität" sind aber auch die transitorischen Elemente im nationalen Selbstverständnis gebührend zu berücksichtigen. Und diese zeigten sich, teils offen, teils unterschwellig, bereits auf den Kirchentagen selber. Wie Christian Hanke argumentiert, blieben die politischen Debatten über Wiederbewaffnung und Westintegration nicht folgenlos. So wurden auf den Kirchentagen, etwa von Klaus von Bismarck 1954, Positionen vorgetragen, die zur Verantwortung der Christen in der jeweiligen politischen Ordnung beider deutscher Staaten aufriefen, anstatt sich auf die in weiter Ferne liegende Wiedervereinigung zu konzentrieren. Auch scheinen die Kirchentage zumindest unterschwellig ihre Klammerfunktion für Ost und West zunehmend verloren zu haben. Ganz deutlich wurde das 1959 in München. Es wurde noch verstärkt durch die Vorwürfe aus der DDR, die Kirchentage seien rein westlich orientiert und würden einseitig die NATO-Politik der Bundesregierung unterstützen. Manches spricht daher dafür, daß sich der vorn angedeutete unpolitische Zusammenhalt der Nation auf den Kirchentagen "im Effekt zu einer Parteinahme für das westliche Modell zur Wiedervereinigung" verlagerte.⁸⁹

Jenseits der Kirchentage läßt sich darüber hinaus, ob bei friedensbewegten Neutralisten oder Vertretern der Westintegration, die Distanzierung von einem konfessions- und kulturhegemonialen, imperialen und revanchistischen Nationalismus eindeutig belegen. Das, was den

⁸⁶Damit sollen bestimmte Traditionsstränge seit den 20er Jahren nicht bestritten werden. Der entscheidende Unterschied scheint aber darin zu liegen, daß die theologischen und ethischen Letztbegründungen in den 20er Jahren noch unversöhnlich aufeinanderprallten und zur Ausgrenzung und Diffamierung des politischen Gegners führten. Vgl. etwa K.-W. Dahm, *Pfarrer und Politik. Soziale Position und politische Mentalität des deutschen evangelischen Pfarrerstandes zwischen 1918 und 1933*, Köln 1965, S. 113–127. Vgl. zur Gesamtproblematik auch A. Doering-Manteuffel, *Die Kirchen und die EVG. Zu den Rückwirkungen der Wehrdebatte im westdeutschen Protestantismus und Katholizismus auf die politische Zusammenarbeit der Konfessionen*, in: *Die Europäische Verteidigungsgemeinschaft. Stand und Probleme der Forschung*, hg. im Auftrag des Militärgeschichtlichen Forschungsamtes von H.-E. Volkmann u. W. Schwengler, Boppard am Rhein 1985, S. 317–335, bes. 334f.

⁸⁷Vgl. Schmidtchen, *Protestanten*, S. 248f.

⁸⁸Vgl. Hanke, *Deutschlandpolitik*, S. 137–144, Zitate ebd. Vgl. auch C. Lepp, *Die evangelische Kirche als „Klammer“ im geteilten Deutschland. Rollenerwartung und Rollenwandel 1948 bis 1969*, in: Mehlhausen u. Siegele-Wenschkewitz (Hg.), *Zwei Staaten*, S. 66–84, bes. 67–73.

⁸⁹Hanke, ebd. Lepp, *Kirche*, S. 70, betont, daß die Klammerfunktion seit der Mitte der 50er Jahre sukzessive an Bedeutung verlor.

protestantischen Nationalismus der Nachkriegszeit auszeichnete, war der Verlust eines nationalen Sendungsgefühls. Es gilt für Asmussen ebenso wie für Niemöller, erst recht gilt es für Heinemann oder Ehlers oder die EKD.⁹⁰ Ein mentalitätsgeschichtlich wichtiges Argument ist in diesem Zusammenhang, daß auch bei den protestantischen Vertriebenen offensichtlich je länger desto mehr die "mental Ambivalenzen" überwogen, trotz aller Rhetorik von führenden Vertretern der Vertriebenenverbände, die das in der Vertriebenencharta von 1950 angesprochene "Recht auf Heimat" im Sinne einer Wiederherstellung der alten Grenzen öffentlichkeitswirksam interpretierten. Die mentalen "Brechungen" ergaben sich aus dem Arrangement mit den faktischen Verhältnissen bzw. dem Sich-Einrichten in der neuen Heimat. Die Vertriebenen wurden integriert im Rahmen des örtlichen Vereinswesens: Sport- und Geselligkeitsvereinen, Volkshochschulkursen und Bildungsvereinen. Vielfältige Prozesse der kulturell-geistigen Enkulturation fanden statt. Hinzu kam die Lastenausgleichsgesetzgebung der 50er Jahre. Das alles bot jedenfalls keine Grundlage für einen revanchistischen Nationalismus – eine Entwicklung, die von den Kirchen durch ihre Betonung des Versöhnungsgedankens wesentlich unterstützt wurde.⁹¹

Insgesamt jedenfalls ist im Nachkriegsprotestantismus eine Abkehr von "nationalen Leidenschaften" deutlich zu erkennen. Das hängt mit den Erfahrungen des Nationalsozialismus zusammen, die eben von grundsätzlich anderer Art waren als die im Ersten Weltkrieg. Trutz Rendtorff spricht in diesem Zusammenhang von einer "Nationalität höherer Ordnung", in der sowohl die Trennung als auch die Einheit der Deutschen aufgehoben waren.⁹² Das bekommt vor dem Hintergrund der deutschen Geschichte seit 1989 vielleicht eine neue Bedeutung. Auch ist für die 50er Jahre evident, daß der Gedanke eines "consensus nationum" – eine bereits alte Idee innerhalb des deutschen Nationalismus, die bis weit ins 18. Jahrhundert zurückreicht – faktisch zu neuer Geltung gekommen ist.⁹³

Die Idee des "consensus nationum" realisierte sich nach 1945 zum einen in Form der immer deutlicher werdenden Verknüpfung der nationalen Frage mit der Friedensfrage. Das war im Jahr des Mauerbaus 1961 bereits soweit fortgeschritten, daß der Rat der EKD in seiner bekannten "Handreichung zur Friedensfrage" die nationale Frage der Friedensfrage unterordnete: und zwar mit der Formel von der "friedlichen Koexistenz". Zum anderen steht der "consensus nationum" nach 1945 im Kontext der bereits angesprochenen europäischen, "westlichen" und, damit verbunden, ökumenischen Perspektive. Wie gesagt, scheint sich in den 50er Jahren auf den Kirchentagen eine "Verwestlichung" des Protestantismus zumindest unterschwellig angedeutet zu haben. Es ist darüber hinaus argumentiert worden, daß man die EKD keineswegs nur in der von ihr selber reklamierten gesamtdeutschen Klammerfunktion wahrnehmen sollte. "In der Praxis beschränkte sich ihr Engagement je länger je mehr auf die na-

⁹⁰Hanke, ebd., S. 182f.; Bentley, Niemöller, S. 270; G. Besier, Hermann Ehlers. Ein evangelischer CDU-Politiker zur Frage der deutschen Einheit, in: Huber, Protestanten, S. 93–121; A. Schildt, Ökumene wider den Liberalismus. Zum politischen Engagement konservativer protestantischer Theologen im Umkreis der Abendländischen Akademie, in: T. Sauer (Hg.), Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik, Stuttgart 2000, S. 187–205, 196. Vgl. auch H. Ludwig, Die Entstehung des Darmstädter Wortes, in: Junge Kirche 38, 1977, Beiheft zu Heft 8/9, S. 2.

⁹¹Vgl. Rudolph, Kirche; M. Frantziach, Die Vertriebenen, Berlin 1987; Kleinknecht, Nachkriegsdiakonie, S. 135–157, Zitate ebd.; Hanke, Deutschlandpolitik, S. 204f.

⁹²Vgl. T. Rendtorff, Protestantismus zwischen Kirche und Christentum. Die Bedeutung protestantischer Traditionen für die Entstehung der Bundesrepublik Deutschland, in: W. Conze u. M.R. Lepsius (Hg.), Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland. Beiträge zum Kontinuitätsproblem, Stuttgart (1983) 1985², S. 410–440, 436f. Vgl. auch K. Nowak, Protestantismus und Nationalstaat im 20. Jahrhundert. Weimarer Republik – Drittes Reich – DDR/BRD, in: PTh 80, 1991, S. 446–458.

⁹³Vgl. F.-M. Kuhleemann, Pastorennationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert. Befunde und Perspektiven der Forschung, in: H.-G. Haupt u. D. Langewiesche (Hg.), Religion und Nation. Trennlinien in der deutschen Geschichte, Frankfurt 2001.

tionale Rhetorik ..., ohne beherzt eigene Initiativen für die Wiedervereinigung zu ergreifen." Es ist ferner herausgestellt worden, daß sich der Rat der EKD durch seine Erklärung vom 17. Januar 1950 im Falle eines Zielkonflikts zwischen Freiheit und Einheit bereits auf die Verteidigung der Freiheit zugunsten der Einheit festgelegt hatte.⁹⁴ Wichtiger aber ist, daß sich ein großer Teil der Protestanten in der ersten Hälfte der 50er Jahre bereits für die CDU und den Kurs Adenauers in der Frage der Wiederbewaffnung und damit für die Westintegration entschieden hatte. Nationale Identität und Westorientierung waren immer mehr miteinander vereinbar. Sie verschränkten sich zunehmend, wobei hier gar nicht entschieden werden soll, ob und inwieweit die der CDU zuneigenden Protestanten mit ihrer politischen Entscheidung bereits der Idee eines von Adenauer verfochtenen "europäischen Nationalismus" anhängen. Entscheidend ist vielmehr die sukzessive Ablösung einer alten durch eine neue Disposition: eine nationale Identität im Rahmen Europas und der Ökumene und damit die Vorstellung von der prinzipiellen Gleichwertigkeit der Nationen. Das war die eigentliche Abkehr vom Bewußtsein eines deutschen Sonderwegs.⁹⁵

Die europäische Perspektive spielte nicht zuletzt im kirchlichen und kirchennahen Eliten-Diskurs eine Rolle. 1953 etwa erschien der von Friedrich Karl Schumann herausgegebene Sammelband "Europa in evangelischer Sicht" mit Beiträgen u.a. von Hans Asmussen, Gerhard Stratenwerth und Fritz Fischer. Dieser Band ging auf eine Tagung proeuropäischer Protestanten zusammen mit der Ökumenischen Zentrale in Brüssel im Jahre 1951 zurück. Asmussen entwickelte hier seine Vorstellungen von einem gemeinsamen christlichen, durch Reformation und Gegenreformation konsolidierten Europa, das es weiter zu konsolidieren gelte. Der bereits vorn erwähnte, später die sog. Fischer-Kontroverse auslösende Historiker Fischer entfaltete in Anlehnung an Troeltsch seine 1951 bereits in der Historischen Zeitschrift entwickelte These vom grundlegenden Gegensatz zwischen einem dem deutschen Luthertum zugeschriebenen "Pathos des Gehorsams" und einem dem westlichen, calvinistischen Protestantismus zugerechneten "Pathos der Freiheit". Gerhard Stratenwerth, Vizepräsident des EKD-Außenamtes, schließlich bezog in seinen Begriff vom "ganzen Europa" perspektivisch auch bereits den Osten mit ein, dessen politische Ordnungen keineswegs "nur böse" seien. Und er betrachtete die "Einigung Europas (als) eine sittliche Aufgabe von historischem Rang". Vor allem müsse die Zukunft Europas "vorgelebt werden".⁹⁶

Die Vorstellung eines "gelebten" Europas war freilich in den 50er Jahren nicht viel mehr als eine Vision. Zu dieser Vision gehörte auch die maßgeblich von Paul Graf Yorck von Wartenburg initiierte Gründung eines Deutsch-Französischen Bruderrats, der nach Yorks Auffassung in eine "echte ökumenische, speziell die europäischen Kirchen umfassende Konzeption" eingebunden war und der Vernetzung "diakonisch-sozialpolitischer Strukturen" zwischen französischem und deutschem Protestantismus dienen sollte. Paul Graf Yorck von Wartenburg war der ältere Bruder des zum Kreisauer Kreis gehörenden Peter Graf Yorck von

⁹⁴Vgl. Hanke, Deutschlandpolitik, S. 193ff.; Sauer, Westorientierung, S. 48f.; Permien, Protestantismus, S. 49.

⁹⁵Vgl. Hanke, Deutschlandpolitik, S. 103; Rudolph, Kirche, Bd. 2, S. 29. Es sollte übrigens nicht vergessen werden, daß es einen Zielkonflikt zwischen Nation und Europa auch bei den Katholiken gegeben hat; noch im Jahre 1963 hatten 45% von ihnen die Teilung Deutschlands ebenfalls für "unerträglich" gehalten, optierten aber gleichzeitig für die CDU, ganz abgesehen von der Frage, daß die katholische ebenso wie die evangelische Kirche bis 1961 die institutionelle Einheit zwischen Ost und West wahrte. Vgl. Schmidtchen, Protestanten, S. 249, 322; Sauer, Westorientierung, S. 48. Zum "europäischen Nationalismus" Adenauers H.-P. Schwarz, Das außenpolitische Konzept Konrad Adenauers, in: R. Morsey u. K. Reppen (Hg.), Adenauer-Studien I, Mainz 1971, S. 103.

⁹⁶Vgl. F.K. Schumann, Europa in evangelischer Sicht, Stuttgart 1953; H. Roser, Protestanten und Europa, München 1979, S. 65–69; dort auch die Position des Generalsekretärs des Evangelischen Kirchentages Hans Hermann Walz. Vgl. zu Asmussens Position im Kontext der Idee vom christlichen Abendland auch Schildt, Ökumene, S. 187–205.

Wartenburg und seit 1947 Leiter der Geschäftsstelle des Hilfswerks in der französischen Besatzungszone mit Sitz in Baden-Baden.⁹⁷

Diese Initiative führte nicht zu dem, was sich Yorck von Wartenburg von ihr versprochen hatte. Gleichwohl läßt sich im Hinblick auf die mentale Breitenwirkung und die sukzessive sich vollziehenden mentalen Umdeutungen sagen, daß den Deutschen und namentlich den Protestanten der "Westen" nach 1945 vor allem durch die Kooperation des Hilfswerkes besonders mit den westlichen Kirchen der Ökumene als reale Erfahrung begegnete. "Das Hilfswerk organisierte – als unübersehbares Markenzeichen seiner Arbeit – die Spendenhilfe der ökumenischen Christenheit." Und es war der Ökumenische Rat der Kirchen, durch dessen "Hände in den ersten Jahren Millionenwerte zur Linderung der Not, zur Stillung des Hungers und zur Überwindung der schlimmsten Kriegsschäden am kirchlichen Leben nach Deutschland gegangen sind."⁹⁸ Zu den Institutionen, die die europäische Zusammenarbeit der Kirchen zum Ziel hatten, gehörte etwa die seit 1950 bestehende, zunächst inoffizielle, sich zweimal im Jahr treffende Ökumenische Kommission für europäische Zusammenarbeit, das spätere Committee on Christian Responsibility for European Cooperation (CCREC). Oder es ist auf das bedeutende ökumenische Treffen in Bad Boll vom 18.–27. Juli 1951 hinzuweisen. Daran nahmen 200 "in der Laienbewegung der Ökumene an verantwortlicher Stelle stehende Delegierte aus fast allen Ländern Europas, einschließlich der Ostblockstaaten" teil.⁹⁹ 1947 war es bereits mit Hilfe ökumenischer Unterstützung aus dem Ausland zur Gründung der Ökumenischen Centrale in Frankfurt gekommen, die die Kontakte der deutschen Kirchen zum Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf fördern sollte. 1954 wurde Otto Dibelius als erster Deutscher zu einem der fünf Präsidenten innerhalb des Ökumenischen Rates berufen.¹⁰⁰

Die "Verwestlichung" des Protestantismus war freilich keine nur europäische. Sie war darüber hinaus geprägt von amerikanischen Einflüssen. Hierzu hat unlängst Thomas Sauer seine wegweisende Untersuchung über den Kronberger Kreis vorgelegt, deren Ergebnisse hier nicht im einzelnen zu referieren sind. Es sei unter mentalitätsgeschichtlichen Gesichtspunkten nur festgehalten, daß die Kronberger, die am Modell des US-amerikanischen Konsensliberalismus orientiert waren, durch ihre prominenten Mitglieder Hanns Lilje, Eberhard Müller und Reinold von Thadden-Trieglaff über diverse "Schnittstellen zur Öffentlichkeit" verfügten – mit der Möglichkeit zur Einflußnahme auf breitere Bevölkerungsschichten. Dazu

⁹⁷Vgl. M. Greschat, Das Hilfswerk der EKD und die Entstehung des Deutsch-Französischen Bruderrates, in: J.-C. Kaiser (Hg.), Soziale Arbeit in historischer Perspektive. Zum geschichtlichen Ort der Diakonie in Deutschland. FS Helmut Talazko zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1998, S.135–151. Inwieweit hier die intensiven Europa-Debatten des Kreisauer Kreises eingeflossen sind, bleibt offen; vgl. zu den Europa-Plänen im Widerstand W. Lipgens (Hg.), Europa-Föderationspläne der Widerstandsbewegungen 1940–1945. Eine Dokumentation, München 1968; speziell zum Kreisauer Kreis: H. Mommsen, Die künftige Neuordnung Deutschlands und Europas aus der Sicht des Kreisauer Kreises, in: Steinbach u. Tuchel (Hg.), Widerstand, S. 246–261. Hingewiesen sei auch auf die europafreundlichen Positionen, die der Initiator des Hilfswerks und spätere Bundestagspräsident Eugen Gerstenmaier in den 50er Jahren vertrat (Roser, Protestanten, S. 70). Zur neueren Europa-Forschung, insbesondere zum Problem des "gelebten" und "erfahrenen" Europa R. Hudemann u.a. (Hg.), Europa im Blick der Historiker. Europäische Integration im 20. Jahrhundert: Bewußtsein und Institutionen, München 1995; M. Greschat u. W. Loth (Hg.), Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft, Stuttgart 1994.

⁹⁸Vgl. Kleinknecht, Nachkriegsdiakonie, S. 145, erstes Zitat ebd.; zweites Zitat von Visser't Hooft, n. Schmidt-Clausen, Hilfswerk, S. 265f. Vgl. auch M. Skorrán, Das Hilfswerk der Evangelischen Kirche und seine Flüchtlingsarbeit in Hessen 1945–1955, Wiesbaden 1995.

⁹⁹Vgl. Meier, Ehlers, S. 382f.

¹⁰⁰Vgl. H.J. Held, Ökumene in der Nachkriegszeit, in: Hey u. van Norden (Hg.), Kontinuität, S. 287–316. Rendtorff, Protestantismus, S. 437, spricht von der "positiven Verschmelzung" von "deutscher" und "westlicher Freiheit" im Rahmen der zunächst westlich orientierten Ökumene. Zum Themenkomplex neuerdings auch G. Besier u.a., Nationaler Protestantismus und ökumenische Bewegung. Kirchliches Handeln im Kalten Krieg (1945–1990), Berlin 1999.

zählten vor allem die Evangelischen Akademien und mit eingeschränkter Wirkung die Kirchentage, das "Sonntagsblatt" sowie der EAK innerhalb der CDU.¹⁰¹

Die ökumenische Orientierung des deutschen Protestantismus zeigte sich auf den Kirchentagen durch die von Anfang an unterstützte Mitwirkung des Generalsekretärs des Weltrats der Kirchen, Willem A. Visser't Hooft. Darüber hinaus nahmen seit 1949 zunehmend "Besucherinnen und Besucher aus der weltweiten Christenheit" an den Veranstaltungen des Kirchentags teil – wenige zunächst, 1961 in Berlin aber schon 1.200 ausländische Gäste. Auf diesem Kirchentag rückte die Ökumene auch inhaltlich „mit Referaten über Afrika, Asien, Lateinamerika und Europa sowie einem Vorschau-Abend zu Neu Delhi“, dem Ort der Weltkirchenkonferenz, ins Zentrum des Interesses.¹⁰²

Mit all dem war man sicher noch weit entfernt von einer intensivierten ökumenischen Begegnung. Auch viele andere Veränderungsprozesse, die hier geschildert worden sind, besaßen zunächst nichts anderes als eine katalysatorische Funktion für einen weiterreichenden Wandel. Die künftige Forschung wird zeigen müssen, wie dieser Wandel im einzelnen zu periodisieren ist. Die Entwicklungen in den 50er Jahren wiesen jedoch, so sehr sie noch im Vergangenen wurzelten, mentalitätsgeschichtlich bereits in eine andere Republik als diejenige der 20er und frühen 30er Jahre. Der Protestantismus löste sich zunehmend aus alten Verstrickungen und alten kulturellen Identitäten. Er war eingebunden in ein mentales Raster aus Erfahrungen und Erwartungen, die sich von denen in Weimar strukturell unterschieden. Darin liegt die eigentliche Zäsur der Protestantismusgeschichte nach 1945.

1. „Gespräche statt Recht“

„Gespräche statt Recht“. Mit dem Wort „Konkretion“, Bernhard Henkys treffend die Situation der Kirchen im Staatsrecht der DDR (1), Es gab kein Staatskirchenrecht. Eine Verfassung der DDR von 1949 hatte die Kirchen zwar nach dem Muster der Weimarer Verfassung noch den Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts (Artikel 34) mit der Verfassung von 1960/64 verloren sie diese Rechtsgrundlage. In Artikel 39 Abs. 2 der Verfassung ist noch festgelegt: „Die Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften genießen die Gelegenheit und üben ihre Tätigkeit nach der Überschneidung mit der Verfassung und den gesetzlichen Bestimmungen der Deutschen Demokratischen Republik. Inwieweit kann durch Vereinbarungen geregelt werden.“ Es wurde aber keine etwas durch rechtlich verbindliche Vereinbarungen geregelt. Bis zum Ende der DDR gab es lediglich zwei derartige Vereinbarungen gemäß Artikel 39 Abs. 2, die erstgültig die Ausübung von weltlichen (medizinischen) Fachkräften für eine Tätigkeit in evangelischen Gemeinden- und Seelsorgeeinrichtungen in der DDR-Ausbildungsvereinbarung vom 2. Juni 1973¹⁰³ und die Vereinbarung über die Rentenvorsorge der Diakonen der Evangelischen Kirchen in der DDR und Diakoninnen in der Deutschen Demokratischen Republik vom 1. März 1975.¹⁰⁴ Keine Vereinbarungen betrafen den Bereich der Diakone, deren Tätigkeit im Sozial- und Gesundheitswesen der DDR beachtet wurden. Ähnlich rechtlich verbindliche Vereinbarungen etwa über Seelsorgeeinrichtungen, die in der DDR-Ausbildungsvereinbarung vom 2. Juni 1973¹⁰⁵ und die Vereinbarung über die Rentenvorsorge der Diakonen der Evangelischen Kirchen in der DDR und Diakoninnen in der Deutschen Demokratischen Republik vom 1. März 1975.¹⁰⁶

¹⁰¹Vgl. Sauer, Westorientierung, S. 239–281.

¹⁰²Vgl. Leudesdorff, Salz der Kirche, S. 98.