

M I T T E I L U N G E N

Folge 7

(Stand: Februar 1987)

Geschäftsstelle: Schellingstr. 3 VG, 8000 München 40

Dr. Carsten Nicolaisen Tel. (089) 2180-2828

Hannelore Braun M.A. Tel. (089) 2180-2829

Gertraud Grünzinger-Siebert M.A. Tel. (089) 2180-2829

MITGLIEDER DER EV. ARBEITSGEMEINSCHAFT

Der 1985 neu gewählte Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat im Januar 1986 die Ev. Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte in ihrer bisherigen Zusammensetzung bestätigt und weitere Neuberufungen ausgesprochen. Die Ev. Arbeitsgemeinschaft besteht jetzt aus folgenden Mitgliedern:

1. Prof. Dr. Klaus J. Bade, Universität Osnabrück, Schloßstr., 4500 Osnabrück
2. Archivdirektor Dr. Helmut Baier, Veilhofstr. 28, 8500 Nürnberg
3. Präses i.R. Prof. D. Dr. Joachim Beckmann (+)
4. Prof. Dr. Dr. Gerhard Besier, Leuchtenburgstr. 39/41, 1000 Berlin 37
5. Prof. D. Eberhard Bethge D.D., Flachsgraben 9, 5307 Wachtberg-Villiprott
6. Ltd. Archivdirektor i.R. Dr. Heinz Boberach, Erfurter Str. 34, 5400 Koblenz
7. Prof. Dr. Martin Greschat, Schelmenstiege 21, 4400 Münster
8. Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Josefstr. 5, 4500 Osnabrück
9. Prof. D. Georg Kretschmar, Pommernstr. 32, 8012 Ottobrunn (Vorsitzender)
10. Oberkirchenrat i.R. D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Str. 32, 6000 Frankfurt 70
11. Bischof i.R. D. Dr. Hermann Kunst D.D., Rheinallee 50, 5300 Bonn-Bad Godesberg
12. Präsident im Kirchenamt Dr. Hartmut Löwe, Kirchenamt der EKD, Postfach 21 02 20, 3000 Hannover 21
13. Oberkirchenrat Prof. Dr. Joachim Mehlhausen, Graf-Recke-Str. 209 A 4000 Düsseldorf 1 (stellv. Vorsitzender)
14. Akad. Oberrat Dr. Carsten Nicolaisen, Simbeckstr. 12, 8120 Weilheim (Geschäftsführer)
15. Prof. Dr. Trutz Rendtorff, Linastr. 3a, 8000 München 71
16. Pfarrer Dr. Martin Rohkrämer, Fängerweg 6, 4330 Mülheim/Ruhr
17. Kirchenarchivdirektor Dr. Hartmut Sander, Leiter des Ev. Zentralarchivs in Berlin, Jebensstr. 3, 1000 Berlin 12
18. Landessuperintendent i.R. Dr. Kurt Schmidt-Clausen, Lemförder Str. 8 A, 3000 Hannover 1
19. Dr. Leonore Siegele-Wenschkewitz, Ev. Akademie Arnoldshain, 6364 Schmitten/Taunus
20. Prof. Dr. Rudolf von Thadden, Grotelfendstr. 30, 3400 Göttingen
21. Prof. Dr. Jörg Thierfelder, Im Greut 29, 7306 Denkendorf
22. Prof. Dr. Heinz Eduard Tödt, Schloßwolfsbrunnenweg 20, 6900 Heidelberg
23. Vizepräsident i.R. D. Erwin Wilkens, Benthe Fichtenweg 2, 3003 Ronnenberg



PRÄSES PROF. D. DR. JOACHIM BECKMANN † 18. JANUAR 1987

Am 18. Januar 1987 verstarb im 86. Lebensjahr Präses i.R. Prof. D. Dr. Joachim Beckmann. Beckmann gehörte als eines der Gründungsmitglieder seit 1955 der Ev. Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte (bis 1971: Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes) an. Er hat die Zeitgeschichtsforschung durch eine Vielzahl von Veröffentlichungen gefördert. Nach wie vor gilt das von ihm herausgegebene "Kirchliche Jahrbuch 1933-1944" (Gütersloh 1948, 1976²) als eine der repräsentativsten Dokumentationen über den Kirchenkampf. 1981 erschien in den Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte Beckmanns Aufsatzsammlung "Hoffnung für die Kirche in dieser Zeit. Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte 1946-1974"; ein Jahr vor seinem Tode veröffentlichte Beckmann seine Erinnerungen unter dem Titel "Gottes Wort bleibt in Ewigkeit. Erlebte Kirchengeschichte" (Neukirchener Verlag 1986).

Die Evangelische Kirche im Rheinland würdigte ihren heimgegangenen Präses in einem Nachruf, in dem es heißt:

"Die Evangelische Kirche im Rheinland hat mit Joachim Beckmann den Mann verloren, der in den Jahren des Kirchenkampfes und des Wiederaufbaus nach den Wirren des Krieges in besonderer Verantwortung gestanden hat. Für die Evangelische Kirche der Union, die Evangelische Kirche in Deutschland und die Kirchen der Ökumene war er über lange Jahre hinweg ein unermüdlicher Ratgeber. Sein reiches Wirken umfaßte die wissenschaftlich-theologische Arbeit, das ökumenische Gespräch zwischen den Kirchen und den Dienst von Mission und Diakonie. Zuallererst aber war und blieb er Prediger des Wortes Gottes und Lehrer der Kirche...

Ob es sich um Fragen des Gottesdienstes oder der Kirchenordnung handelte, um Probleme der Sozialethik oder der politischen Verantwortung der Kirche, um Herausforderungen durch die Ideologien der Zeit oder um die Überwindung der Spaltungen in der Christenheit - immer hat Joachim Beckmann nichts anderes sein wollen als ein vertrauensvoller und gehorsamer Hörer des Wortes, 'durch das Gott alle Dinge trägt'. Die Barmer Theologische Erklärung von 1934, an deren Entstehung er mitgewirkt hatte, blieb für sein kirchenleitendes Handeln in der Gemeinde von Brüdern und Schwestern bestimmend."

ZB 2082-7



PUBLIKATIONEN

Nach langjähriger Vorbereitung wird im März 1987 ausgeliefert:

Inventar staatlicher Akten zum Verhältnis von Staat und Kirchen 1933-1945. Hg. von der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte und der Kommission für Zeitgeschichte. Bearbeitet von Christiana Abele und Heinz Boberach unter Mitwirkung von Hannelore Braun und Carsten Nicolaisen. Brüder-Grimm-Verlag Kassel 1987.

Die meisten bisherigen Veröffentlichungen zum Verhalten der Kirchen unter der Herrschaft des Nationalsozialismus beruhen vor allem auf Dokumenten aus kirchlichen Archiven, die in reicher Fülle zur Verfügung stehen. Für die Untersuchung der Politik des Staates und der Parteiführung gegenüber den Kirchen ist die Quellenlage ungünstiger. Viele Akten sind vernichtet worden, andere und insbesondere die Registraturen des preußischen Kultus- und des Reichsinnenministeriums und des Reichsministeriums für die kirchlichen Angelegenheiten sind in der DDR kaum zugänglich. Da Kirchenpolitik auch zwischen 1933 und 1945 in nicht unerheblichem Umfang in die Zuständigkeit der fortbestehenden Länder fiel, sind die archivalischen Quellen zudem auf viele Aufbewahrungsstellen verteilt. Deshalb hat die Ev. Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte die entsprechenden Quellen an den verschiedenen Überlieferungsstellen erfassen lassen und in diesem Inventar nachgewiesen, das sie gemeinsam mit der Kommission für Zeitgeschichte nun veröffentlichen kann.

Ausgewertet wurden die Bestände des Bundesarchivs, des Auswärtigen Amtes, des Geheimen Staatsarchivs Preußischer Kulturbesitz und der Staatsarchive für die Ministerialakten Bayerns, Württembergs, Badens, Hessens, Oldenburgs, Braunschweigs, beider Lippe und der drei Hansestädte. Dabei konnte sich die Bearbeitung in der Regel nicht auf die Titel der Aktenserien beschränken, sondern mußte den einzelnen Vorgang beschreiben. Um inhaltlich zusammengehörende Informationen in verschiedenen Überlieferungen zusammenzuführen, war eine einheitliche Klassifikation des gesamten Materials unerlässlich.

Das zweibändige Inventar von insgesamt 1.520 Seiten mit ca. 8.000 Nachweisen soll durch einen ergänzenden Registerband weiter erschlossen werden. Es bildet ein unerläßliches Hilfsmittel für die künftige Erforschung des Verhältnisses von Staat und Kirchen 1933-1945.

Das Inventar wird ausgeliefert durch den Brüder-Grimm-Verlag, Schönfelder Str. 35, 3500 Kassel. Preis für beide Bände zusammen: DM 83,--.

(Bestellungen über die Buchhandlungen oder direkt an den Verlag; vgl. den Bestellzettel auf der letzten Seite dieser Folge der Mitteilungen).

BERICHT ÜBER DIE TAGUNG "KIRCHENKAMPF IN WESTFALEN" VOM 24. BIS 26. OKT. 1986 IN DER TAGUNGSSTÄTTE HAUS ORTLOHN, ISERLÖHN

Nach über einjährigen Vorbereitungen der Kommission zur Erforschung des Kirchenkampfes in Westfalen waren 50 Tagungsteilnehmer nach Iserlohn gekommen, um ein dichtgedrängtes Programm von zehn Vorträgen zu bewältigen. Während der erste Tag unter allgemeineren Kirchenkampfthemen stand, gehörte der Rest der Tagung den Desiderata in der westfälischen Kirchenkampfgeschichtsschreibung.

Deutliche Akzente für den gesamten Tagungsverlauf setzte der Leipziger Zeithistoriker an der Sektion Theologie der Karl-Marx-Universität, Prof. Dr. Kurt Meier, in seinem Referat "Methodische Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der Kirchenkampfgeschichtsforschung. Der Ertrag des Barmen-Gedenkjahres".

Meier verzichtete darauf, einen Literaturbericht zu geben. Statt dessen verwies er auf die Sammelrezensionen von Ernst-Heinz Amberg im Märzheft 1986 der Theologischen Literaturzeitung sowie von Wolf-Dieter Hauschild in Heft 2/1986 der Theologischen Rundschau. Ausgehend von einer Extension der Kirchenkampfgeschichtsforschung, weg von der Begrenzung auf die Zeit des "Dritten Reiches", hin zur Einbeziehung sowohl der Weimarer Republik als auch der Nachkriegszeit bis 1949, gab Meier einige Erläuterungen zur vielschichtigen nationalsozialistischen Religionspolitik, bevor er sich einem Hauptanliegen seines Vortrages zuwandte: Anmerkungen zu den Begriffen Resistenz und Widerstand. Als richtig beurteilte Meier einen breiten Widerstandsbegriff. Dieser sei nötig, um die Bekennende Kirche als Widerstandspotential zu erfassen. Dabei verschwieg Meier nicht die Schwierigkeiten und Mißverständnisse, die aus dem deutschen Resi-

stenzbegriff resultieren. Während Resistenz als Beschreibung von widerständigem, resistentem Verhalten einzelner wie von Bevölkerungsgruppen, also als Umschreibung von Widerständigkeit und Nonkonformität, Dissens und Dissidenz zum NS-System diene, wobei eine politische Widerstandsmotivation fehlen könne, sei "resistance" als terminus technicus für politischen Widerstand und dessen Organisationsform zu verstehen. Im Sinne der deutschen Resistenzdefinition sei der Kampf der Kirchen nach Meiers Auffassung als ein "objektiver Störfaktor" im Gefüge des NS-System zu würdigen.

Aus der Fülle der neuerschienenen Literatur des Barmen-Gedenkjahres würdigte Meier insbesondere die einzige größere Monographie historischer Art von Carsten Nicolaisen über die Entstehungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung, ohne deren Beachtung eine Interpretation der Erklärung nicht mehr erfolgen sollte. Es sei von erheblichem Belang, betonte Meier abschließend, daß für die Erforschung des Kirchenkampfes künftig das gesamte Spektrum der Volkskirche erfaßt werde und man sich nicht wie die ältere Forschung lediglich auf die Darstellung von Bekenntender Kirche und Deutschen Christen beschränke.

Das anschließende Korreferat von Günter Brakelmann, Professor für Christliche Gesellschaftslehre und Zeitgeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, ging direkt auf die Ausführungen Meiers ein und wies dabei auf weitere Desiderata in der Kirchenkampfgeschichtsschreibung hin. Zum einen warnte Brakelmann vor einer Beschäftigung insbesondere mit Barmen V, ohne dabei zu fragen, inwieweit der Protestantismus an dem beteiligt war, gegen das man sich in Barmen wenden mußte. Für Brakelmann steht Barmen als fundamentale Neubessinnung auf das Kirchesein der Kirche zugleich am Ende eines ebenso fundamentalen Versagens des deutschen Protestantismus angesichts des Aufbaus eines totalitären Staates: "Ich kann Barmen nicht feiern, ohne den 30. Januar zu beklagen". Der fehlende Protest der Kirche gegen die Aufhebung der Grund- und Menschenrechte sei als Entscheidung gegen Aufklärung und Liberalismus bereits vor Barmen gefallen. Es müsse außerdem von der großen bleibenden Identität einer Mehrheit des Protestantismus zur Rechts-, Innen- und vor allem zur Außenpolitik des NS-Staates gesprochen werden. Zum andern verwies Brakelmann auf die Trennung von Bekenntnis und Widerstand. Ursache für die Zwangsentlassung der ersten bekannten Theologen wie Paul Tillich, Eduard Heimann oder Emil Fuchs sei deren politische Haltung gewesen und nicht etwa die Form ihres Bekenntnisses. In diesem Zusammenhang warf Brakelmann die Frage auf, ob überhaupt einer aufgrund theologischer Spitzensätze Widerstand geleistet habe. Nach Brakelmans Auffassung müsse die Forschung die Gemeinde jetzt auch als ein soziologisches Subjekt erfassen und

untersuchen; dieser Ansatz ermögliche es, neben der Theologiegeschichte auch die Frömmigkeitgeschichte in den Blick zu nehmen. Es fehle überhaupt die Erforschung der Alltagsfrömmigkeit von Kirchenchristen und Christen. Nach diesen stärker allgemein gehaltenen Ausführungen zum Kirchenkampf berichtete Pierre Joffroy aus Paris über Dipl.Ing. Kurt Gerstein, der seit 1925 führend im Bereich der westfälischen Schülerbibelkreise tätig war. Joffroy thematisierte dabei die Rolle Gersteins im Widerstand, sein Wirken als Christ in der SS, was für ihn kein Widerspruch gewesen sei. Die Umstände, die zum Tode Gersteins im Militärgefängnis von Cherche Midi in Paris am 25. Juli 1945 führten, würden wohl für immer ungeklärt bleiben. Viel Wirbel habe eine in Frankreich geschriebene neofaschistische Dissertation von Henri Roques "Die Geständnisse des Kurt Gerstein" ausgelöst. Gerstein werde dort als Kranker dargestellt mit der Schlußfolgerung, seine Berichte seien falsch, und Gaskammern habe es demzufolge nicht gegeben. Joffroy betonte, daß die mit "très bien" ausgezeichnete Dissertation nur aufgrund formaler Fehler habe annulliert werden können.

Der weitere Verlauf der Tagung stand ganz im Zeichen der westfälischen Kirchenkampfgeschichtsschreibung. Zu Beginn gab der Bielefelder Landeskirchenarchivrat Privatdozent Dr. Bernd Hey einige Erläuterungen über "Widerstandsbegriff und regionale Forschungsansätze: Zur Erforschung des Widerstandes der Bekenntenden Kirche in Westfalen". Hey warf dabei einige ungelöste Fragen auf: Wieviele Christen nahmen den Kirchenkampf wahr oder gar an ihm teil? Wie war das Verhältnis der Pfarrer zu den Laien? Welche politischen Inhalte hatte die Bekenntende Kirche, und welche Wirkungen erzielte sie damit nach außen? Hier erläuterte Hey, daß andere Gruppen die Bekenntende Kirche als einzige potentielle Widerstandskraft unterstützt hätten. Wie war das Verhältnis der Kirche zum Staat, der Bekenntenden Kirche zu den Deutschen Christen? Der NS-Staat sei für die Bekenntende Kirche der christliche Obrigkeitsstaat geblieben. Mitmachen und Widerstehen seien demnach zwei Seiten derselben Medaille.

Die anschließenden Referate gewährten Einblick in laufende Forschungsvorhaben. Brakelmann stellte in Dr. Hans Ehrenberg (1883-1958) einen konservativen Lutheraner vor, der dem säkularisierten deutschen Judentum entstammte und 1909 zum Christentum übertrat. Brakelmann berichtete über die Tätigkeit Ehrenbergs als Rechts- und Volkswissenschaftler, als Philosoph (Dialogphilosophie), als politischer Publizist ("Vossische Zeitung") und über den Demokraten Ehrenberg (SPD-Mitglied, erster Herausgeber einer religiös-sozialen Zeitung). Ehrenberg, seit 1924 Pfarrer in Bochum, habe sich mit dem Problem der Judenchristen bereits 1929/30 in zwei Abhandlungen umfassend beschäftigt,

bevor die Bekennende Kirche dieses Thema erörtert habe. Für Ehrenberg sei die Kirche das Zentrum gewesen; nach seiner Vorstellung habe die Kirche die Christen in Politik und Beruf zu senden, erläuterte Brakelmann.

Über "Frühe ökumenische Kontakte der Bekennenden Kirche 1933/34" berichtete Martin Rosowski aus Bochum. Eine Reihe von Theologen, insbesondere Pfarrer aus Bochum, hätten als erste den Kontakt zum Ausland und hier vor allem zu den Niederlanden als Mittel im Kampf um das einzig wahre Bekenntnis genutzt. Rosowski nannte zwei Zusammenkünfte deutscher und holländischer Christen am 8. und 9. September 1933 in Kattenvenne, nordöstlich von Münster, und am 16. und 17. April 1934 in Woudschoten.

Anschließend berichtete Edith Stallmann, Akademische Oberrätin in Göttingen, über "Martin Stallmann - oppositioneller BK-Pfarrer im westfälischen Kirchenkampf". Die Eigenschaft oppositionell charakterisierte Frau Stallmann aufgrund einer Entscheidung Martin Stallmanns, der seit Januar 1934 Pfarrer an der Dortmunder Petri-Nicolai-Gemeinde war. Stallmann hatte seine Zusage, an einer von der Bekennenden Kirche initiierten Protestaktion gegen die Maßnahmen August Jägers im Juni 1934 teilzunehmen, widerrufen. Er begründete seine Entscheidung damit, daß er eine Fortsetzung der reaktionären Haltung der Kirche gegenüber dem Staat, wie er sie schon aus der Zeit der Weimarer Republik kannte, fürchtete. Stallmann wollte eine Kirche, die nicht dem Einfluß des NS-Staates unterlag. Seiner Meinung nach hatte sich die Kirche aber nicht als die Kirche für Volk und Staat im richtunggebenden Wort erwiesen; sie sei über die Kirchenwirren nicht hinausgekommen.

Bernd Hey referierte ferner über "Die Kirchengeschichtliche Arbeitsgemeinschaft (Minden): ein Solidarisierungsversuch ehemaliger Deutscher Christen". Heys Ausführungen umfaßten die Zeit von 1946 bis 1962. Nachdem erste Versuche durch den ehemaligen Synodalassessor des Kirchenkreises Hagen, Friedrich Niemann, und den ehemaligen Bischof des evangelischen Bistums Münster, Bruno Adler, nicht zu einem Zusammenschluß alter Deutscher Christen geführt hätten, sei es durch Prof. Wentz, Oberregierungs- und Schulrat i.R., Ende 1956 in Minden zur Konstituierung einer Kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft gekommen. Im Vordergrund der Tätigkeit habe die Sammlung von Material zur deutschchristlichen Bewegung gestanden, das im Stadtarchiv Minden deponiert worden sei. Mit zunehmender Altersschwäche Wentz' (geb. 1874) sei auch die Aktivität der Arbeitsgemeinschaft erlahmt. Letzte Briefwechsel datieren aus dem Jahre 1962.

Auf den in der Forschung etwas vernachlässigten Verbandsprotestantismus ging Dr. Jochen-Christoph Kaiser, Wissenschaftlicher Assistent am Historischen Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, in seinem Vortrag "Die Arbeitsgemeinschaft missionarischer und diakonischer Werke und Verbände" ein. Kaiser legte dar, die Entstehung der Arbeitsgemeinschaft im Oktober 1934 sei mit dem Ziel eines Kurswechsels innerhalb des deutschchristlich geführten Centralausschusses für die Innere Mission (Horst Schirmacher, Karl Themel) verbunden gewesen. Von Anfang an habe sich die Arbeitsgemeinschaft in einem Dilemma befunden: einerseits die Einheit des Verbandsprotestantismus zu bewahren und andererseits dem bekennniskirchlichen Anliegen Rechnung zu tragen, so daß oft der "Eindruck eines neutralistischen Lavierens zwischen den Fronten" entstanden sei. Andererseits sei es der Arbeitsgemeinschaft mit Friedrich von Bodelschwingh als Vorsitzendem dadurch gelungen, die Organisation bis 1945 intakt zu halten.

Es gab aber in Iserlohn nicht nur etwas zu hören, sondern auch zu sehen: Kirchenverwaltungsdirektor Friedrich Wilhelm Bauks aus Münster präsentierte den Dokumentarfilm eines Amateurs, der die Einführung des Bischofs Adler in Münster am 11. November 1934 durch Reichsbischof Ludwig Müller festhielt. Insbesondere der große Festzug mit mehreren hundert Fahnen wurde in diesem Film deutlich herausgestellt.

Auf der "Suche nach Wirklichkeit" ist z.Zt. eine beim Provinzialinstitut für Westfälische Landes- und Volksforschung in Münster angesiedelte Forschungsgruppe mit dem Thema "Die Geschichte der sieben westfälischen Heil- und Pflegeanstalten in der Zeit der NS-Herrschaft". Dr. Karl Teppe und Dr. Bernd Walter berichteten aber nicht nur über die "Durchführung des Euthanasieprogramms in Westfalen", sondern gaben Einblicke in das gesamte Forschungsvorhaben, das neben der Euthanasiefrage auch der Gesundheitspolitik im Westfälischen Provinzialverband, den Sterilisationsverfahren und überhaupt der Alltagswirklichkeit in den Anstalten nachgeht. Über die Durchführung des Euthanasie-Programms in Westfalen berichtete Walter, daß in drei Phasen zwischen 1940 und 1943 insgesamt fast 5.800 Patienten aus den Heilanstalten verlegt worden seien, von denen 1.350 bei einer Vergasungsaktion während der zweiten Phase umkamen. Nährstoffarme Kost sowie Überdosen an Beruhigungs- und Schlafmitteln hätten darüber hinaus den Tod vieler weiterer Patienten herbeigeführt, so daß bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges nur etwa 15 % überlebten.

Die abschließende Schlußdiskussion griff bereits Themen einer möglichen zweiten Tagung über den Kirchenkampf in Westfalen auf:

- Untersuchung der Bedeutung Westfalens im deutschen Kirchenkampf;
- Erforschung der Kirchenkampfeignisse vor Ort in Gemeinden unter Berücksichtigung von Traditionen und Kontinuitäten;
- Einbeziehung von Predigt und Agenda mit dem Ziel, das Verhalten insbesondere der DC-Pfarrer gegenüber den kirchlich vorgeschriebenen Büchern zu analysieren;
- verstärkte Zusammenarbeit zwischen Westfalen und Rheinland (Komparatistik).

Angesichts der am Ende aufgezeigten weiteren Desiderata scheint eine zweite regionalgeschichtliche Tagung der Kommission zur Erforschung des Kirchenkampfes in Westfalen wünschenswert.

Dirk Bockermann, Hagen

FORSCHUNGSPROJEKT "WIDERSTAND IN HANNOVER"

Im Rahmen der Arbeitsgruppe "Regional- und Lokalgeschichte" an der Universität Hannover arbeitet seit Frühjahr 1986 ein von der Stiftung Volkswagenwerk gefördertes Forschungsprojekt zum Thema "Widerstand, Verweigerung und Verfolgung in Hannover unter dem Nationalsozialismus". Prof. Herbert Obenaus, Dr. Hans-Dieter Schmid und Wilhelm Sommer als Initiatoren und die drei wissenschaftlichen Mitarbeiter Susanne Döscher-Gebauer, Christoph Gutmann und Detlev Schmiechen-Ackermann haben sich zum Ziel gesetzt, die breite Palette von "Widerstand" und "Verweigerung" aus den einzelnen Bevölkerungsschichten zu untersuchen. In einem dem Projekt angegliederten Promotionsvorhaben untersucht Michael Bayartz Anpassung und oppositionelles Verhalten Jugendlicher in der NS-Zeit.

Im folgenden möchte ich einige erste Überlegungen und Arbeitshypothesen zum Thema "Verweigerung in der evangelischen Kirche" vorstellen, das von Hans-Dieter Schmid und mir bearbeitet wird.

Auf der Ebene der Kirchengemeinden als auch der Kirchenleitung ist in der Stadt Hannover von einem politisch motivierten Widerstand, der eine klare Ablehnung der faschistischen Herrschaft als ganzer umfaßt und in eine aktive politische Bekämpfung der nationalsozialistischen Herrschaft gemündet hätte, nichts bekannt. So ist es auch erklärlich, daß es keine "Märtyrer" oder "Blutopfer" in der hannoverschen Landeskirche gibt und die Gestapo in ihren Geheimen Lageberichten die evangelische Kirche und ihre Repräsentanten im Gegensatz zu den Arbeiterparteien und der katholischen Kirche nicht zu den erklärten "Gegnern des Systems" zählt.

Wohl aber hat es hier und dort eine Verweigerungshaltung gegeben, die sich allerdings oftmals darauf konzentrierte und beschränkte, die Umwertung der Lebensformen evangelischer Christen im deutschchristlichen Sinne abzuwehren. Man stößt auf vielfältige und differenzierte Formen sowohl des persönlichen Verhaltens als auch institutioneller Auseinandersetzung mit den faschistischen Machthabern, in denen sich Elemente von konkreter Verweigerung, von Distanzierung und moralischer Ablehnung mit Tendenzen der Zustimmung bis hin zur partiellen Mitarbeit und Loyalität überlagern.

Der Kirchenkampf in Hannover stellt sich nicht so dar, als ob sich zwei Parteien, nämlich Nazis (= Deutsche Christen) und Anti-Nazis (= Bekennende Kirche) gleichsam statisch gegenübergestanden hätten. Vielmehr wäre zu differenzieren

- im Hinblick auf einen zeitlichen Entwicklungsprozeß: von einem 1933 sehr breiten Einverständnis mit der Machtübergabe an die Nazis und einer begeisterten Einstellung zur "nationalen Erhebung" - vom Gemeindevolk über die Pastorenschaft bis hin zur Kirchenleitung - zum innerkirchlichen Zurückdrängen der Deutschen Christen ab 1934. Beachtenswert erscheint die Tatsache, daß oftmals gerade zunächst zu den Deutschen Christen gehörige Pastoren zu den auffallendsten Gestalten der kirchlichen Verweigerung sich wandelten;
- im Hinblick auf die deutliche Trennung von kirchenpolitischen und gesellschaftspolitischen Fragen. Die Mitglieder der Bekennenden Kirche und die wieder etablierte Kirchenleitung unter Landesbischof Marahrens sind dezidiert anti-deutschchristlich, nicht anti-national sozialistisch. Es gibt durchaus Fälle, wo in der BK engagierte Pastoren ihre eindeutige "kirchliche" Haltung mit der Mitgliedschaft in der NSDAP, SA oder anderen NS-Organisationen verbinden konnten. Nicht klar abgegrenzte Gruppen, sondern die "Brüche" innerhalb von einzelnen Persönlichkeiten und Gemeinden scheinen in den Mittelpunkt der Untersuchung zu rücken!

Erste Forschungen scheinen vier typische Konstellationen in den Kirchengemeinden erkennen zu lassen:

- Einige Gemeinden orientierten sich geschlossen im Sinne der Bekenntnisgemeinschaft und wurden zu Zentren einer "bewahrenden" Kirchlichkeit.
- In anderen Gemeinden kommt es zu einer aktiven Auseinandersetzung zwischen dem oder den bekenntnisorientierten Pastor(en) und einem deutschchristlichen Kirchenvorstand, wobei auch an der kirchlichen Basis die Deutschen Christen mehr und mehr an Boden verlieren.
- Die stärksten Fraktionierungen unter den Gemeindegliedern scheint es dort zu geben, wo sich Pastoren als profilierte Vertreter der Deutschen Christen oder der Bekennenden Kirche in einer Gemeinde

gegenüberstehen und einen oft langandauernden Kampf miteinander führen.

- Schließlich haben sich Pastoren und Kirchenvorsteher in einigen Gemeinden anscheinend auf eine Vermittlung der unter den Kirchenmitgliedern vorhandenen Strömungen konzentriert, die in Einzelfällen sogar so weit gehen konnte, daß es zu gemeinsamen Veranstaltungen von Bekennender Kirche und Deutschen Christen kam.

Als Aktenmaterial kommen für das Projekt vor allem die "Kirchenkampfdokumentation" im Landeskirchlichen Archiv und die Archive der Kirchengemeinden in Frage. Ergänzt werden sollen diese schriftlichen Quellen durch Interviews, die dazu dienen sollen, die Auseinandersetzungen in den Gemeinden zu veranschaulichen.

Die bereits vieldiskutierte und unterschiedlich bewertete Haltung der Kirchenleitung der "intakten" hannoverschen Landeskirche im Kontext des reichsweiten Kirchenkampfes wird dagegen nur als notwendiger Hintergrund der im Zentrum der Untersuchung stehenden Entwicklung an der kirchlichen Basis verstanden.

Anschrift des Forschungsprojekts:

Universität Hannover

Fachbereich Erziehungswissenschaften I

Forschungsprojekt "Widerstand in Hannover" Tel. 0511/807-8393

Tiestestr. 16

3000 Hannover 1

Detlev Schmiechen-Ackermann

VEREIN ZUR ERFORSCHUNG DER KIRCHEN- UND RELIGIONSGESCHICHTE DES RUHRGEBIETS

Im August 1985 wurde in Bochum der "Verein zur Erforschung der Kirchen- und Religionsgeschichte des Ruhrgebiets e.V." gegründet. Nach § 2 seiner Satzung ist Zweck des Vereins "die Anregung, Förderung, Begleitung und Koordination von Forschungen über Religion und Kirche im Kontext von Sozialgeschichte und politischer Geschichte des Ruhrgebiets seit dem 19. Jahrhundert. Dieser Zweck wird verwirklicht durch Forschungsaufträge an universitäre und außeruniversitäre Personen und Institutionen. Dazu sollen Vorträge, Diskussionsforen und regelmäßige Seminare angeboten werden."

Dem Verein, dessen Organe der Vorstand, der Beirat und die ordentliche Mitgliederversammlung sind, gehören Einzelpersonen, juri-

stische Personen des privaten und des öffentlichen Rechts sowie Förderer an. Erster Vorsitzender ist Prof. Dr. Günter Brakelmann; zum Beirat gehören Archive, historische Kommissionen in Nordrhein-Westfalen, Vereine zur Erforschung der regionalen Kirchengeschichte, ferner Fakultäten bzw. Abteilungen von Universitäten der Region. Besondere Zusammenarbeit wird mit den beiden Vereinen für Rheinische und Westfälische Kirchengeschichte erstrebt.

Kontaktadresse:

Verein zur Erforschung der Kirchen- und Religionsgeschichte des Ruhrgebiets e.V.
Abt. für Evangelische Theologie
Universitätsstr. 150
4630 Bochum 1 (Querenburg)

NEUE ZEITSCHRIFT "KIRCHE UND ISRAEL"

Kürzlich ist das erste Heft der neuen Zeitschrift "Kirche und Israel. Neukirchener Theologische Zeitschrift" im Neukirchener Verlag erschienen. Als geschäftsführender Herausgeber zeichnet der Heidelberger Alttestamentler Prof. Dr. Rolf Rendtorff.

Der weitere Herausgeberkreis "spiegelt das Spektrum der Zeitschrift: Evangelische und katholische Theologinnen und Theologen aus beiden Teilen Deutschlands, aus anderen europäischen Ländern, aus den USA und Israel, aus den Hochschulen und aus verschiedenen Bereichen der kirchlichen Praxis, die unterschiedliche Disziplinen und unterschiedliche theologische Auffassungen repräsentieren; jüdische Mitglieder, ... judaistische Fachleute" ("Editorial", S. 3).

Zur Aufgabenstellung der Zeitschrift heißt es u.a.: "Zunächst geht es um die Arbeit an den alten und neuen, häufig auch erst neu zu formulierenden Fragen der christlichen Theologie, die das Verhältnis zum Judentum betreffen... Sodann sollen jüdische Stimmen zu Gehör kommen, sei es mit kritischen Anfragen an die christliche Theologie und Praxis, sei es mit weiterführenden Gesprächsbeiträgen zu christlichen oder zu gemeinsamen theologischen Problemen, sei es mit Informationen über das Judentum... Schließlich betrachten wir es als eine wichtige Aufgabe, einen Beitrag zur Umsetzung der theologischen Erörterungen in die kirchliche Arbeit und in die

Unterweisung zu leisten. Dazu sollen neben unmittelbar auf die Praxis ausgerichteten Beiträgen auch die Dokumentation wichtiger Texte, die Information über Literatur und Arbeitshilfen sowie Materialien, die aus der Praxis selbst erwachsen sind, dienen" (ebd.).

Es sollen jährlich 2 Hefte um Umfang von ca. 96 Seiten erscheinen; der Abonnementspreis beträgt DM 18,--.

NACHLASS HANS ASMUSSEN (1898-1968)

Die Ev. Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte ist daran interessiert, einen möglichst vollständigen Überblick über das - veröffentlichte und unveröffentlichte - Schriftgut Hans Asmussens zu gewinnen (Schriftwechsel, Stellungnahmen, Zeitungs- und Zeitschriftenartikel, sog. "graue" Literatur). Die Aufbewahrungsorte der wichtigsten Nachlaßteile sowie bereits veröffentlichte Bibliographien sind bekannt. Die Geschäftsstelle der Ev. Arbeitsgemeinschaft wäre dankbar für Hinweise, wo weiteres Material zu finden ist.

HINWEISE

Von der Geschäftsstelle der Ev. Arbeitsgemeinschaft sind noch wenige Restexemplare kostenlos abzugeben:

Hermann Timm: Ringen um die Erneuerung der Kirche im Kirchenkampf 1933-1939 in Mecklenburg. Als Manuskript gedruckt 1984 (73 S.)

Ottmar Palmer: Chronik des Kirchenkampfes in Braunschweig. Als Manuskript vervielfältigt 1960 (10 S.)

Heinrich Wilhelmi: Chronik des Kirchenkampfes in Hamburg. Als Manuskript vervielfältigt 1960 (29 S.)

Dorothea Röthig: Chronik des Kirchenkampfes in Sachsen. Als Manuskript vervielfältigt 1960 (266 S.)

Wir bitten um Verständnis dafür, daß die Auslieferung nach der Reihenfolge des Eingangs der Bestellungen erfolgt. Wenn die Restauflagen endgültig vergriffen sind, erfolgt keine gesonderte Mitteilung an die Besteller.

AUTORENBEITRAG

Im folgenden wird die überarbeitete Fassung des Referats wiedergegeben, das Privatdozent Dr. theol. Friedrich Wilhelm Graf, München auf der Vollsitzung der Ev. Arbeitsgemeinschaft im Oktober 1986 in Kloster Amelungsborn gehalten hat.

Kulturluthertum und Eigengesetzlichkeit

Bemerkungen zum Verhältnis von Theologiegeschichtsforschung und Kirchlicher Zeitgeschichte

1. Theologiegeschichtsforschung und Kirchliche Zeitgeschichte

Theologiegeschichtsforschung, wie sie von Systematischen Theologen in der Bundesrepublik derzeit betrieben wird¹, dient zumeist positionellen Legitimationsinteressen. Die von den einzelnen Schulen und Richtungen erzeugten Bilder der Geschichte des neueren Protestantismus lassen deshalb erhebliche Divergenzen erkennen. Diese Divergenzen zwischen den verschiedenen Geschichtsbildern sind in ihrem Kern Folgen unterschiedlicher Zeitkonzepte. Unter dem Eindruck des Traumas der neueren deutschen Geschichte wird vor allem von Anhängern der Dialektischen Theologie ein stark moralisches, auf 1933 und seine Folgen fixiertes Geschichtsbild entworfen. Karl Barth selbst hatte einer solchen Kurzzeitorientierung freilich mit Nachdruck widersprochen. Für ihn kulminierte im Nationalsozialismus nur eine Entwicklung, deren Ausgangspunkt er in der Umformung des reformatorischen Altprotestantismus zum Neuprotestantismus, also in Pietismus und Aufklärung sah². Deshalb können sich auch die Positionen in der

1 (Text der Anmerkungen vgl. unten S. 51 - 63).

gegenwärtigen Theologiegeschichtsforschung, die primär an längerfristigen Entwicklungen orientiert sind, zu recht auf Barth berufen. Diese Positionen operieren mit einem Zeithorizont, dessen Anfang, allen modischen Beschwörungen der Ankunft in der Postmoderne zum Trotz, noch immer in der "Sattelzeit" des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts³ beginnt.

Die Differenz der beiden Zeithorizonte läßt sich selbst dann sichtbar machen, wenn man nur auf die Theologiegeschichte unseres Jahrhunderts blickt. Für die erstgenannte Position sind die Jahre 1933 und 1934, also die sog. nationalsozialistische Machtergreifung und dann vor allem die Barmer Bekenntnissynode, das zentrale Orientierungsdatum, von dem aus und auf das hin die geschichtliche Zeit strukturiert wird. Weder die historische Bedeutung des ersten noch die hohe theologisch-kirchengeschichtliche Relevanz des zweiten Datums kann auch ernsthaft bestritten werden. Umstritten ist jedoch, in welchem Auslegungshorizont sich die nicht zu negierende Bedeutung der Ereignisse von 1933/34 angemessen wahrnehmen läßt. Für die an langfristigen Entwicklungen orientierte, auch von mir selbst vertretene Position ist die These grundlegend, daß sich das Trauma des Scheiterns der Weimarer Republik und der sog. nationalsozialistischen Machtergreifung nur im umfassenden Rahmen einer **Theorie der modernen Kultur und ihrer antimodernistischen Krisen** zureichend deuten läßt. In dieser Perspektive wird deshalb der Umbruch von 1918/19 zum zentralen Orientierungsdatum für die Wahrnehmung der Theologiegeschichte unseres Jahrhunderts. Denn in diesem Datum kristallisiert sich der verspätete Eintritt Deutschlands in die moderne politische Kultur des Westens: mit der Etablierung der parlamentarischen Demokratie von Weimar, die in ihrer Verfassung wesentlich durch die Traditionen von Aufklärung und politischem Liberalismus einerseits und durch Elemente der gesellschaftspolitischen Theorie der reformistischen Arbeiterbewegung andererseits geprägt war und mit diesem ideenpolitischen Kompromiß zwischen liberalem Freiheitsverständnis und Sozialstaatsprinzip dem gesellschaftlichen Pluralismus Rechnung zu tragen suchte, wurde auf der Ebene des

politischen Systems nun jenem epochalen sozialgeschichtlichen Wandel von einer autoritären Einheitskultur zu einer kulturell differenzierten, offenen Gesellschaft Rechnung getragen, wie er für die Geschichte der deutschen Gesellschaft seit dem späten 18. Jahrhunderts grundlegend ist.

An welchem dieser beiden Daten sich der Theologiehistoriker orientiert, hat für seine Wahrnehmung der Geschichte von Theologie und Kirche unseres Jahrhunderts weitreichende Folgen. In einer Barmen-Perspektive kommen die zwanziger Jahre und erst recht die theologischen Kontroversen in den ersten beiden Jahrzehnten des Jahrhunderts nur als "Vorgeschichte" (Klaus Scholder) der kirchenpolitischen Konflikte und theologischen Kontroversen nach 1933 in den Blick⁴. Die komplexe Geschichte des Protestantismus im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts wird dann von jenen Relevanzkriterien her selegiert, die sich von der 'Nachgeschichte' bzw. häufig nur noch von der jeweiligen normativen Deutung dieser Nachgeschichte her nahelegen. Versucht man etwa die Theologiegeschichte des frühen zwanzigsten Jahrhunderts mit jener theologischen Kategorialität zu erschliessen, die für die innerprotestantischen Kontroversen 1933/34 grundlegend sind, und betrachtet sie dann beispielsweise in der Perspektive des Gegensatzes von christozentrischer Offenbarungstheologie und sog. natürlicher Theologie, vermag man nur einen relativ kleinen Ausschnitt aus dem breiten theologischen Positionenspektrum wahrzunehmen⁵. Darüber hinaus gerät man unter den Zwang, theologische Entwürfe auch dann unter diesen (normativen) Gegensatz zu subsumieren, wenn er für die Selbstausslegung der jeweiligen Theologen gar nicht konstitutiv ist: natürliche Theologie ist dann etwa alles das, was sich nicht dem strengen Barth'schen Begriff einer rein christozentrischen Offenbarungstheologie fügt, und so gegensätzliche Theologen wie positive Lutheraner und liberale Religionsgeschichtlicher bilden dann plötzlich eine Koalition theologischer Unvernunft. Solch ein theologischer Reduktionismus erzeugt zwar ein bemerkenswert geschlossenes Bild der Theologiegeschichte des frühen zwanzigsten Jahrhunderts. Aber

die theologischen Distinktionen, die in einer Barmen-Perspektive sich nahelegen, haben nur eine relativ geringe phänomenologische Erschließungskraft. Ihre Leistungsfähigkeit liegt eher auf einer metahistorischen Ebene: sie erlauben moralisch-politische Werturteile, sanktionieren normative Eindeutigkeit im Umgang mit der faktischen Mehrdeutigkeit der historischen Realität und ermöglichen klare Abgrenzungen zwischen einem guten und einem "entarteten Protestantismus" (K. Barth)⁶. Wo die Theologiegeschichte des frühen zwanzigsten Jahrhunderts allein von Barmen her betrachtet wird, entsteht darüber hinaus ein sehr hoher kirchenpolitischer Druck. Das bringt die Gefahr der Verhinderung von Erkenntnis durch Interesse mit sich.

In einer Barmen-Perspektive hat sich vor allem der faktische Pluralismus theologischer Entwürfe und Positionen, wie er für Theologie unter den Bedingungen der Moderne konstitutiv ist, nicht mehr wahrnehmen lassen. Wegen dieser Abblendung des Pluralismus gerät eine einseitig an Barmen orientierte Theologiegeschichtsschreibung deshalb in den Verdacht, ein im schlechten Sinne ideologisches, auf unmittelbare kirchliche Identitätsstiftung hin funktionalisiertes dogmatisches Geschichtsbild erzeugen zu wollen. Demgegenüber möchte ich für eine pluralistische Hermeneutik der neueren Theologiegeschichte, für die Legitimität eines "Pluralismus der Lesarten" (Jürgen Habermas)⁷ plädieren. Dies bedeutet nicht nur eine stärkere Historisierung theologiegeschichtlicher Forschung, sondern auch die Abwendung von einem methodologischen Aristokratismus⁸, d.h. der Vorstellung, Theologiegeschichte werde allein von wenigen edlen großen Theologen und gegebenenfalls auch von ihnen zu den Bösewichtern zu zählenden Gegenspielern gemacht. Weil für einen solchen methodologischen Aristokratismus Systematische Theologen in besonderem Maße anfällig sind, bedarf die Theologiegeschichtsforschung hier dringend der Unterstützung durch die kirchliche Zeitgeschichte. Diese kann frei von dogmatischen Prämissen der Theologiegeschichtsschreibung zu einem demokratischeren Forschungskonzept verhelfen, d.h. zu einer Methodologie, die auch die vielen "vergessenen Theologen"⁹

wahrzunehmen vermag, nicht nur Geschichte der vermeintlichen Sieger schreibt und einen Pluralismus der Verfahrensweisen ermöglicht.

Eine Perspektive auf die Geschichte von Theologie und Kirche, die an 1918/19 sich orientiert, soll gerade einen solchen methodologischen Pluralismus und eine sehr viel differenziertere Wahrnehmung der Phänomene ermöglichen. Weil hier keine eindeutige normative Prämisse der Geschichte abstrakt vorausgesetzt wird, kann man der tatsächlichen Pluralität theologischer Entwürfe gerecht werden, bekommt jene Positionen in den Blick, die in der kirchenpolitischen Antithese von Deutschen Christen und der Barmer "Theologischen Erklärung" verpflichteter Bekennder Kirche nicht aufgehen, und kann schließlich auch längerfristige strukturelle Entwicklungen, also etwa Problemkontinuitäten zwischen der theologischen Arbeit des 19. und 20. Jahrhunderts erkennen. Seit dem frühen 19. Jahrhundert sind es vor allem zwei gesellschaftliche Grundprobleme, mit denen Theologie und Kirche sich bleibend konfrontiert sehen: erstens die sozialen Folgen der Industrialisierung und der kapitalistischen Modernisierung der Ökonomie und zweitens die eng damit verknüpfte Frage, welche Strukturen die politischen Institutionen haben müssen, um die Krisen bewältigen zu können, die der gesellschaftliche Wandel erzeugt und offenkundig immer noch erzeugt.

Indem die Orientierung am Datum 1918/19 die Analyse langfristiger Strukturprobleme erlaubt, ermöglicht sie auch eine sehr viel höhere Kommunikationsfähigkeit der Theologiegeschichtsforschung mit der neueren Sozialgeschichte und der in den letzten Jahren erheblich intensivierten Wissenschaftsgeschichtsforschung in anderen historisch-hermeneutischen Disziplinen, insbesondere in Philosophie und Geschichtswissenschaft. Für die interdisziplinäre Verknüpfung der Theologiegeschichtsforschung möchte ich nur auf fünf mögliche Fragestellungen hinweisen: (a) die Rolle der protestantischen Tradition für die Konstitution des deutschen Bürgertums und speziell des sog. "Bildungsbürgertums"¹⁰; in diesem

Komplex müßte vor allem eine neue Kulturprotestantismusforschung ihren Ort haben; (b) der hohe Anteil lutherischer Traditionselemente an der Bildung des Nationalismus als einer quasi-religiösen Integrationsideologie; (c) das Verhältnis von Luthertum und deutschem politischem Konservatismus als derjenigen gesellschaftlichen Bewegung, die durch Politisierung der romantischen Aufklärungskritik am frühesten und mit hoher Sensibilität auf die vom Modernisierungsprozess erzeugte soziale Instabilität bzw. auf Krisenphänomene hingewiesen hat; (d) die berühmt-berüchtigte Frage nach dem 'deutschen Sonderweg'¹¹, die eine in Theologie und Geschichtswissenschaft noch kaum entdeckte Entsprechung an der alten Frage nach den ethischen Differenzen zwischen Luthertum und Calvinismus hat; (e) und schließlich der hohe Anteil protestantischer Universitätstheologen an der Gelehrtenpolitik der sog. "deutschen Mandarine"¹²

Die Theologiegeschichte an modernisierungstheoretischen Fragestellungen¹³ zu orientieren, hat weitreichende Konsequenzen für die Wahl von Forschungsschwerpunkten. Vor allem zwei theologischen Traditionszusammenhängen kommt hier besondere Relevanz zu: einerseits der Geschichte der sog. liberalen, der Aufklärung verpflichteten und relativ modernitätsoffenen Theologie des sog. Kulturprotestantismus¹⁴ und hier insbesondere der Frage nach ihrem Verhältnis zum politischen Liberalismus; andererseits der Geschichte der sog. konservativen Theologie des Luthertums und hier vor allem der Frage nach dem von ihr propagierten Gesellschaftsideal. Ich wende mich im folgenden exemplarisch diesem zweiten Traditionszusammenhang und hier speziell einem Problem zu, in dem sich Modernisierungsprobleme theologisch besonders intensiv bündeln: der in der theologischen Sozialethik seit den zwanziger Jahren viel diskutierten Frage nach den sog. Eigengesetzlichkeiten von Kultur, Ökonomie und Politik in der neulutherischen Theologie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts¹⁵.

2. Die Kulturmission des Neuluthertums im 19. Jahrhundert

Schon in den späten dreißiger und vierziger Jahren haben Lutheraner, die unter dem Eindruck der "Katastrophe des deutschen Luthertums 1933"¹⁶ um eine wesentlich von der Barmer Theologischen Erklärung und von Karl Barths "Evangelium und Gesetz" inspirierte "Selbstkritik des Luthertums" (Ernst Wolf)¹⁷ bemüht gewesen sind, die unkritische Akzeptanz kultureller Eigengesetzlichkeiten zur ethischen Fundamentalhäresie jener neulutherischen Theologie erklärt, welche sich wegen ihrer sterilen Bindung an eine mißverstandene Zwei-Reiche-Unterscheidung dem Barmen-Prozeß verweigert habe. So hat etwa Hermann Diem in seinem bekannten Vortrag über "Karl Barths Kritik am deutschen Luthertum" 1946 behauptet, das "deutsche Luthertum unserer Tage" habe, weil es letztlich dem römisch-katholischen Naturrechtsdenken und der analogia entis verhaftet geblieben sei, "nach erfolgter Unterscheidung die beiden Bereiche nicht mehr zusammenzubringen" vermocht und deshalb "das Reich der Welt in seiner unmittelbar zu Gott dem Schöpfer seienden Selbständigkeit seiner Eigengesetzlichkeit überlassen, vor welcher die Kirche sich dann in die bloße Innerlichkeit oder in die Apokalyptik flüchtet"¹⁸. Für einen Autor der "Theologische(n) Existenz heute", den Religionspädagogen Friedrich Hahn, führt 1958 ein direkter Weg von der "pseudolutherische(n) Auffassung der Zwei-Reiche-Lehre, wie sie im Neuluthertum vertreten wurde", zum totalen Einparteienstaat des Nationalsozialismus. "Man mißverstand Luthers Lehre von den zwei Reichen ganz dualistisch. Im Namen der 'Eigengesetzlichkeit' der Lebensgebiete wurden dann ... Kultur, Politik, Wirtschaft, Erziehung von der christlichen Verantwortung losgelöst. ... Wir haben am eigenen Leibe erfahren, was diese Preisgabe des Staates, der Politik und anderer Gebiete an ihre vermeintliche Eigengesetzlichkeit für furchtbare Folgen hatte."¹⁹

In der Heidelberger Schule Heinz-Eduard Tödt ist diese Kritik insoweit noch radikalisiert worden, als unter dem Eindruck der 2. Barmer These der Eigengesetzlichkeitsbegriff als pathologischer

Herd eines ethisch ruinösen "Zwei-Reiche-Syndrom(s)"²⁰ diagnostiziert worden ist. Durch die Rezeption des ursprünglich in den Sozialwissenschaften beheimateten Eigengesetzlichkeitsbegriffs sei die Unterscheidung zweier Reiche zu einem theologisch unvermittelbaren, abstrakten Dualismus hypostasiert worden, wodurch die von kulturellen Eigengesetzen bestimmte welthafte Wirklichkeit dem Herrschaftsanspruche Christi entzogen und gar nicht mehr für eine der prophetisch-kritischen Kraft des Glaubens verpflichtete ethische Praxis der Gemeinde offen sei. Die Verbindung von Zweireichetradition und sozialwissenschaftlichen Eigengesetzlichkeitstheorien soll der neulutherischen Theologie also nicht nur dazu gedient haben, "die Anpassung an eine gegebene Wirklichkeit zu legitimieren"²¹; in Übereinstimmung mit der liberalen Theologie der Zeit werde in der konfessionell-lutherischen Theologie des späten 19. Jahrhunderts sogar verlangt, für die "prinzipielle Unveränderlichkeit" der "Eigengesetzlichkeit der natürlichen Ordnungen" einzutreten²². Aber haben neulutherische Theologen tatsächlich ein so statisches Wirklichkeitsverständnis vertreten? Haben sie überhaupt einen Zusammenhang zwischen Zweireichethema und Eigengesetzlichkeitsbegriff hergestellt? Machen sie sich den Begriff positiv zu eigen? Und haben sie aufgrund eines rein innerlichen, quietistischen Glaubensverständnisses wirklich das berühmt-berüchtigte Bestehende unkritisch affirmiert? Waren die Neu-Lutheraner politisch konservativ?

Seit Karl Mannheims klassischer wissenssoziologischer Studie über den deutschen Konservatismus²³ gibt es in Politologie und Geschichtswissenschaft eine breite, in der Theologie kaum rezipierte Debatte über das Verhältnis von Konservatismus und modernem Bewußtsein²⁴. Mannheim hatte zwischen Traditionalismus und Konservatismus zu unterscheiden verlangt: im Unterschied zu Traditionalismus, dem bloßen Festhalten an vormodernen ständischen Sozialwerten, meint Konservatismus bereits eine reflexive und nach vorn orientierte konstruktive Verarbeitung der vom Modernisierungsprozess provozierten gesellschaftlichen Krisen. Konservatismus ist also nicht nur reaktiv, sondern hat utopische Elemente

und zielt auf ein nachmodernes, von der vormodernen Gesellschaft deutlich unterschiedenes postpluralistisches und postliberales Kulturmodell. Auf dem Hintergrund dieser Unterscheidung von Traditionalismus und Konservatismus gilt es auch die in der Theologie unseres Jahrhunderts weit verbreitete Formel vom 'konservativen Luthertum' zu problematisieren. Welche Position hat die neulutherische Theologie zum Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung und dessen Krisen eingenommen? Hat sie sich traditionalistisch verhalten oder im präzisen Sinne des Begriffs konservativ?

Kein Gebiet der Wissenschaftsgeschichte der Theologie ist so schlecht erforscht wie die Geschichte der theologischen Ethik und hier speziell die Ethikdebatten in der lutherischen Theologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Bisher sind beispielsweise weder die theologischen Entwürfe der Vertreter der sog. positiven bzw. modern-positiven lutherischen Theologie des frühen zwanzigsten Jahrhunderts noch auch die breiten ethischen Debatten in der lutherischen Kirchenpresse, insbesondere in der 1868 gegründeten "Allgemeine(n) Evangelisch-Lutherische(n) Kirchenzeitung"²⁵, und in solchen theologischen Fachzeitschriften erschlossen, die, wie etwa eigene lutherische Rezensionsorgane²⁶ und die "Neue Kirchliche Zeitschrift", ausdrücklich der Durchsetzung einer neuen, spezifisch lutherischen Sozialethik dienen sollten. Nur die Erschließung der Kirchenpresse und ausdrücklich lutherischen theologischen Zeitschriftenliteratur ermöglicht jedoch die Rekonstruktion von politisch-ethischen Diskussionszusammenhängen. Gerade für die lutherische Tradition sind Prozesse der Institutionalisierung des theologischen Diskurses von besonderem Gewicht. Denn hier hat es insgesamt eine sehr viel höhere Kontinuität des theologischen Problembewußtseins als in anderen theologischen Traditionen, ein sehr viel geringeres Maß an positioneller Originalität des einzelnen Theologen als etwa in der liberal-protestantischen Tradition und einen gegenüber sonstigen Schulen und Richtungen sehr viel dichterem schulischen Überlieferungszusammenhang gegeben. Leitende Begriffe der neulutherischen Theologie der zwanziger und dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts,

etwa Duale wie Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung oder Begriffe wie Erhaltungsordnung, Uroffenbarung, Volkstum und Volksgesetz, prägen den ethischen Diskurs im Luthertum spätestens seit den sechziger und siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts. Die im Verhältnis zur theologischen Arbeit des liberalen Protestantismus relativ hohe Begriffskonstanz in der lutherischen Tradition läßt erkennen: Die neulutherischen Theologien des frühen zwanzigsten Jahrhunderts einschließlich der Theologien der jüngeren Lutheraner der zwanziger Jahre können überhaupt nur im Zusammenhang der positionellen Verfestigung lutherischer Tradition im 19. Jahrhundert angemessen verstanden werden. Der geringe Wissensstand über die lutherischen Ethikdebatten des 19. Jahrhunderts läßt es deshalb als ratsam erscheinen, hinsichtlich **genereller** normativer Urteile über theologische Fehlentwicklungen im deutschen Luthertum zunächst Zurückhaltung zu üben.

Spätestens seit den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts gehört die Frage nach dem Verhältnis von Gottes Gesetz zu möglichen 'eigenen Gesetzen' von Staat, Ökonomie und sonstigen Kultursphären zum Themenbestand zahlreicher lutherischer Ethiken, und die sachlich eng verwandte Frage nach der Relation von Theonomie und neuzeitlicher Autonomie wird von einem lutherischen Unionstheologen wie Julius Müller bereits im Vormärz diskutiert²⁷. Doch so inhomogen das deutsche Luthertum der sechziger und siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts in kirchenpolitischer Hinsicht gewesen ist²⁸, so wenig Konsens scheint es auch bezüglich des ethischen Fundamentalproblems möglicher 'eigener Gesetze' von Politik und Kultur gegeben zu haben. Der Eindruck, das Thema sei kontrovers diskutiert worden, erzeugt sich jedenfalls dann, wenn man neben den bekannten ethischen Publikationen von August Friedrich C. Vilmar, Ernst Sartorius, Theodor Kliefoth, Adolf von Harleß, Christian Ernst Luthardt, Alexander von Oettingen und Hans Lassen Martensen auch die Position von Universitätstheologen wie Christian Friedrich Schmid, Wilhelm Böhmer, Adolf Wuttke, Richard Löber, Philipp Theodor Culman und Bernhard Wendt berücksichtigt, die, obgleich sie in den sechziger oder siebziger Jahren "vom

lutherischen Standpunkte"²⁹ eigene und literarisch durchaus erfolgreiche Gesamt-Entwürfe zur theologischen Ethik vorgelegt haben, weithin in Vergessenheit geraten sind. Trotz der Übereinstimmung in bestimmten Grundbegriffen weisen diese Ethiken ein relativ breites Spektrum theologischer Argumentationsmuster zur Bestimmung des Geltungsanspruches religiöser Normativität in Kultur und Gesellschaft auf. Idealtypisch lassen sich zunächst zwei Gruppen lutherischer Ethiker unterscheiden: Anhänger der klassisch von Friedrich Julius Stahl formulierten Theorie des christlichen Staates einerseits und Kritiker einer **unmittelbaren** Identifizierung von politischem und religiösem System andererseits.

Die Anhänger des christlichen Staates haben einen radikalen Exklusivitätsanspruch von Gottes Gesetz behauptet und selbst jede relative Autonomisierung der politischen Ordnung gegenüber der von der Kirche verwalteten christlichen Sittlichkeit bekämpft. Ihr radikalkonservativer Kampf für den christlichen Staat beinhaltet eine prinzipielle Absage an die Legitimität 'eigener Gesetze' des Politischen. Zwar läßt sich der Begriff in ihren Publikationen nachweisen. So hat etwa Ludwig Schulze 1874 betont, daß der Staat als "Naturordnung" und die Kirche als "Heilsordnung" beide göttliche Stiftungen seien, doch aufgrund ihres "verschiedenen ... Zweck(s)" "sich nach eignen Lebensgesetzen und Kräften" entwickelten³⁰. Aber das eigene Gesetz des Staates hebt die politische Allgemeinverbindlichkeit des göttlichen Gesetzes nicht auf: es bezeichnet nur die spezifische Form staatlicher Durchsetzung des christlichen Ethos, den Rechtszwang, im Unterschied zur allein der Eigenwirkung des gepredigten Wortes vertrauenden Kirche³¹. - Adolf Wuttke, ein Schüler Ernst Wilhelm Hengstenbergs, hat der "sittlichen Einzelpersönlichkeit" "bis zu einem gewissen Punkte ihr eigenes Gesetz" zuerkannt³². Doch in ausdrücklicher Kritik des romantisch-idealistischen Geniekultes bezeichnet dieses "eigene Gesetz" des Individuums keineswegs eine die Allgemeinheit der "sittlichen Weltordnung" Gottes³³ relativierende oder gar aufhebende selbständige normative Instanz; es

repräsentiert vielmehr nur den "persönlich-individuellen Factor"³⁴ in der Aneignung von Gott "positive(n) Uroffenbarung des Sittlichen"³⁵ Wuttke hat nicht nur den politischen Institutionen, sondern auch der "öffentlichen Meinung" und der Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft, irgendwelche materialen "Selbständigkeitsrechte" gegenüber dem "Gesetz des Glaubens" denn auch abgesprochen³⁶.

Die Kritiker des christlichen Staates haben es zum Spezifikum von Luthers Reformation erklärt, Staat und Kultur von Theokratie, Hierokratie und römisch-katholischen Papocäsarismus befreit bzw. zu einer theologisch legitimen Selbständigkeit verholfen zu haben. Der Begriff der 'eigenen Gesetze' spielt in ihren Publikationen nicht nur eine prominentere Rolle als in denen der Anhänger des christlichen Staates; er ist hier auch sehr viel stärker positiv besetzt. Er dient ihnen zur Unterscheidung der beiden Reiche, Regimente oder Ordnungen Gottes bzw. zur Differenzierung der Lebenssphären von Staat und Kirche. In der Durchsetzung dieser Unterscheidungen haben sie die zentrale ethische Leistung Luthers, eine epochale, welthistorische Befreiungstat gesehen. Beispielsweise hat der Däne Hans Lassen Martensen, auch im deutschen Sprachraum der literarisch erfolgreichste lutherische Ethiker im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, den römischen "Fesseln der Gesetzlichkeit"³⁷ die "Unterscheidung zwischen der religiösen und der weltlichen Sphäre" bzw. die "Selbständigkeit", "Eigenständigkeit", "relative Autonomie" und "bedingte Autonomie" von Kultur und Politik als wichtigsten kulturpraktischen Ausdruck des "Freiheitsprincip(s)" der Reformation gegenübergestellt³⁸: "Ein jeder der vielen besonderen Zwecke des Daseins, welche in der weiten Oekonomie der Schöpfung ... begründet sind, soll seiner eigenen Natur, seiner relativen Autonomie ... gemäß sich entwickeln. Demnach soll es keineswegs nur eine kirchliche Kunst, eine kirchliche Wissenschaft geben: Wissenschaft und Kunst haben auch ihre eigene, von der Kirche unabhängige Sphäre"³⁹. "Der Staat, und zugleich mit diesem die Cultur und Civilisation, machen ihre Unabhängigkeit von den kirchlichen Anstalten geltend,

und entwickeln sich nach ihren eigenen Gesetzen."⁴⁰ Einen entsprechenden Zusammenhang zwischen dem Freiheitsverständnis der lutherischen Reformation und den 'eigenen Gesetzen' bzw. 'eigenen Zwecken' von Politik und Kultur haben in den sechziger, siebziger und achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts auch Lutheraner wie Luthardt, Harleß, von Hofmann, Carl Henrik Scharling, Gustav Schulze, H. J. Bestmann und zahlreiche Autoren der "Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung" thematisiert.

Dabei sind sie jedoch schon im prinzipientheoretischen Ansatz ihrer Ethik-Entwürfe darum bemüht gewesen, eine absolute Verselbständigung von Politik und Kultur zu verhindern und sowohl die politische Praxis der Obrigkeit als auch alle Sphären der Kultur auf eine religiös fundierte, von der Kirche vermittelte Sittlichkeit zu verpflichten. Ihre Ethiken enthalten ausnahmslos eigene Paragraphen über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit, in denen jeweils ein konstitutiver Bezug des Sittlichen auf das Religiöse und die Unumgänglichkeit einer religiösen Fundierung alles Rechts betont werden. So beinhaltet ihre Akzeptanz 'eigener Gesetze' gerade keine Affirmation von Eigengesetzlichkeit im Sinne einer gegenüber dem religiösen Ethos indifferenten oder autonomen Normativität. Eine als 'religionslose Moral' ausgelegte autonome Moral ist für alle konfessionell-lutherischen Ethiker des 19. Jahrhunderts, seien sie Anhänger des christlichen Staates oder Vertreter einer relativen Selbständigkeit des Politischen, der Inbegriff des theologisch Illegitimen gewesen⁴¹. Mit großem Pathos haben sie die Auflösung des konstitutiven Zusammenhanges von Religion und Sittlichkeit als Dekomposition aller substantiellen Verbindlichkeit, sittlichen Niedergang und Vorzeichen des Todes der Kultur perhorresziert. "Immer ist religionslose autonome Moral ein entwurzelter Baum, dessen Blätter welken müssen. Innerhalb des Christentums kann vollends von einer religionslosen Moral nicht die Rede sein."⁴² Denn das Christentum sei nicht nur "die vollkommene Religion", sondern auch "die vollkommene Moral"⁴³, also der einzige Garant sittlicher sozialer Ordnung und das einzig feste Fundament des Staates. Luthardts 1887 erschie-

nene Geschichte der antiken Ethik⁴⁴ dient primär der Rechtfertigung der These: "An der Trennung der Moral von der Religion ist die alte Welt zu Grunde gegangen."⁴⁵ Seine Schüler und Kollegen haben seine "Kulturgeschichte"⁴⁶ der Ethik denn auch so gelesen, wie sie im wesentlichen gemeint gewesen ist: als historisch verschlüsselte Gegenwartsdiagnose und Untergangsprophetie. "Auch die moderne Kultur wird, losgelöst von dem religiös-sittlichen Fundament, den Proceß der Selbstvernichtung nicht vermeiden können..."⁴⁷. Für Meusels Lexikon ist das Christentum nicht nur "die eigentliche Kulturmacht k. e. (= kat exochen)", sondern auch die einzige "Bürgerschaft für einen gesunden Fortschritt und den Bestand der Kultur"⁴⁸.

Die Kritiker des christlichen Staates unterscheiden sich von dessen Anhängern weder durch eine **dualistische** Entkoppelung von Religion und Politik noch durch einen quietistischen Rückzug auf eine fromme Innerlichkeit. Zwar gelten "inneres Leben", Herz und Heiligtum der Seele als die eigentlichen Stätten der Religion, der in Gebet, Andacht und Sakramentsempfang sich erschließenden seligen Gemeinschaft des Frommen mit Gott und Christus⁴⁹. Aber der "Vorrang des Religiösen vor dem Ethischen schließt den unzertrennlichen Zusammenhang beider Gebiete nicht aus."⁵⁰ "Alle Religion wird praktisch, und alles praktische Leben ruht auf der Religion"⁵¹. "Die dem Christentum eigentümliche Sittlichkeit ist religiös bestimmt. Sie ist es freilich nicht so, daß nun das eigentlich Ethische darüber zu kurz käme; denn auch die christliche Religion in ihrer Gnade und Wahrheit ist ethisch bestimmt."⁵² Indem das christliche Leben nach innen hin harmonische Gemeinschaft mit Gott ist, ist es nach außen hin wesentlich Kampf - Meusels Kirchenlexikon enthält einen eigenen Artikel zum Stichwort "Kampf des Christen"!, sittliche Berufsarbeit und ethischer Aktivismus. Eine privatistische Reduktion des Glaubens auf eine sozialetisch indifferente bzw. gesellschaftspolitisch folgenlose rein subjektive Frömmigkeit haben die lutherischen Ethiker genauso kritisiert wie alle Tendenzen, der Kirche ein gesamtkulturelles ethisches Mandat abzustreiten oder sie aus dem öffentlichen

Leben zu verdrängen. Im programmatischen Leitartikel der ersten Ausgabe der AELKZ ist gerade die "Bedeutung" des Luthertums "für die allgemeinsten Lebensfragen der Gegenwart"⁵³ betont worden: Jenseits und Diesseits, Religion und Kultur nicht auseinanderzureißen, sondern konkret miteinander zu vermitteln und "das heilskräftige Leben der überirischen Welt mit der irdischen zusammenzuschließen", gilt hier als ethisches Proprium der lutherischen Tradition⁵⁴. Das Politische von religiöser Normativität zu lösen und einen ethischen Dualismus von moralisch autonomer oder gar moralfreier Politik und religiösem Ethos zu behaupten, sei heidnisch. Für die Anhänger des christlichen Staates beinhaltet der Kampf für eine Rechristianisierung aller politischen Institutionen ausdrücklich auch die Absage an ein Christentum, das den Rückzug aus der Welt in eine nur mystische Innerlichkeit frommer Gottunmittelbarkeit antritt. "Denn die Kirche hat ... nicht bloß das Seelenheil des Einzelnen zu suchen, sondern eine die ganze Welt umfassende Aufgabe"⁵⁵. Daß "'Politik und Moral', 'Politik und Religion' nichts miteinander zu schaffen habe, sondern jene von dieser befreit, allein nach Nützlichkeitsgründen, zum Wohl des Staates zu bestimmen sei, ist auch in der Gegenwart wieder sehr gewöhnliches Gerede: als ob die Träger der Politik und der Staatsleitung ... ohne Religion sein könnten; als ob Recht nicht überall Recht, auch in der Politik sein müßte. Es sind das Grundsätze oder Verirrungen **entweder** eines Pietismus, der nur sein Herzenschristenthum zu ... pflegen bestrebt ist, aber von der die Welt gestaltenden und erneuernden Kraft des Evangeliums nichts wissen will und nicht bedenkt, daß das Wohl des Einzelnen auch mit durch das der Gesamtheit bedingt ist - **oder** aber das des Pantheismus, der von Religion und Sittlichkeit nichts wissen kann, und den jeweiligen Bestand der Gesellschaft als Quelle des Rechts ansieht"⁵⁶, kommentiert L. Schulze die These seines Lehrers Wuttke, daß jeder "Absolutismus des Staats, der die alleinige Quelle alles Rechts schlechthin sein will, ein heidnischer Gedanke und in der christlichen Welt widersittlich" sei⁵⁷. Die Position der Kritik des christlichen Staates stimmt damit insoweit überein, als auch sie alle Sphären der Kultur

einschließlich der politischen Institutionen vom christlichen Ethos her zu versittlichen verlangen. Luthardt hat ausdrücklich die "Statuierung einer doppelten Sittlichkeit" bzw. einer "Doppeltheit der Moral"⁵⁸ verworfen, Augustin aufgrund einer einseitigen "Betonung der Innerlichkeit der Gesinnung des Christentums" ein allzu "positives Verhältniß ... zu den Dingen und Ordnungen wie des natürlichen Lebens überhaupt, so auch speziell zum staatlichen Leben" vorgeworfen⁵⁹ und schließlich die These vertreten, daß erst die Privatisierung des Christentums im Pietismus die Emanzipation der modernen, naturrechtlichen Theorie des Politischen vom religiös-christlichen Fundament des alten Gemeinwesens ermöglicht habe⁶⁰. Daß die neulutherischen Ethiker gerade keinen ethischen Dualismus -der Begriff ist polemisch gebraucht worden- haben vertreten wollen, läßt sich auch an der breiten Debatte über die Pflichtenkollision zeigen: im ausdrücklichen Gegensatz zu den Repräsentanten der liberalen Protestantismus haben sie ausnahmslos die Möglichkeit einer "Collision der sittlichen Sphären" bzw. der "aus den einzelnen Sphären sich ... erhebenden Gesetze"⁶¹ bestritten und den Widerstreit zwischen den den verschiedenen sittlichen Lebensgebieten je eigenen Gesetzen insofern als bloßen Schein zu erweisen versucht, als die vielen Eigengesetze der Kultur bloße Formen des einen, exklusiv geltenden religiösen Gesetzes repräsentierten⁶².

Sieht man von Franz Hermann Reinhold Frank ab, der sein "System der christlichen Sittlichkeit" ausdrücklich nur als Individualethik konzipiert und sich über öffentliche Geltungsansprüche des christlichen Ethos eigentümlich widersprüchlich geäußert hat, haben alle Kritiker des christlichen Staates unter den lutherischen Ethikern des späten 19. Jahrhunderts die Kirche zur ethischen Avantgarde der Gesellschaft erklärt: Nur die Kirche und die Christen sollen der Gesellschaft jene sittlichen Potenzen zuführen können, derer der Staat bedarf, ohne sie seinerseits selbst erzeugen zu können. Von den Theoretikern des christlichen Staates unterscheiden sich dessen Kritiker also nicht durch irgendeine Restriktion der gesamtgesellschaftlichen Geltungsansprüche reli-

giöser Normativität. Die Differenz liegt vielmehr nur darin, wie das christliche Ethos der Gesellschaft jeweils induziert werden soll. Die Theoretiker des christlichen Staates haben es zum eigenen Prinzip des Staates erklärt, aus Gründen der wahren Staatsraison einen exklusiven Zugang von Christen zu allen politischen Ämtern zu sichern, nur den Christen aktive Bürgerrechte zuzuerkennen und durch Gesetzgebung und Rechtszwang die Allgemeinverbindlichkeit des biblisch offenbarten göttlichen Gesetzes von oben durchzusetzen. Ihre Kritiker haben darin sowohl die eigene Würde des religiösen Ethos als auch die je spezifische Selbständigkeit von Staat und Kirche bedroht gesehen. Sie haben deshalb die Sichtbarkeit der Kirche betont, ihre Selbständigkeit gegenüber dem Staat und innerhalb der Kultur zu stärken verlangt sowie mit Nachdruck hervorgehoben, daß die Kirche in der Welt notwendig *ecclesia militans* sei. Im Horizont der "Neuzeit"⁶³, d.h. unter den Bedingungen der modernen "bürgerlichen Gesellschaft"⁶⁴ und des durch Aufklärung und Revolution geprägten konstitutionellen Staates gelte dies in besonderem Maße⁶⁵. Allein eine starke, kämpferische Volkskirche könne, unterstützt von den freien christlichen Assoziationen, alle Bereiche von Staat und Gesellschaft mit der sittlichen Substanz der christlichen Tradition erfüllen, das Unendliche dem Endlichen einbilden⁶⁶ und die "Kultur- und Humanitätsgemeinschaft der menschlichen Gesellschaft" sauerteigartig durchdringen⁶⁷. Dies impliziert eine ethische Prärogative der Kirche vor dem Staat. Bezüglich der Pflicht, "die Wahrheit des Christentums in der geschichtlichen Gestalt des lutherischen Bekenntnisses ... in unsrer Zeit ... geltend zu machen", hat die AELKZ in ihrer erste Ausgabe erklärt: "Dieser Pflicht gegenüber erkennen wir keine andere irdische Pflicht als gleichberechtigt an, und müssen es auf das Entschiedenste zurückweisen, daß man uns aus politischen Thatsachen oder Staatsinteressen ... Konsequenzen ziehe, welche jene Pflicht ... in Frage stellen oder beschränken. Denn zuerst kommt die Kirche, dann erst der Staat; nicht umgekehrt"⁶⁸.

Das ekklesiologische Programm "neuer Selbständigkeit" der "kirch-

liche(n) Lebenssphäre"⁶⁹ ist freilich nicht im Sinne einer **Trennung** von Staat und Kirche konkretisiert worden. Anhängern und Kritikern des christlichen Staates ist die Trennung von Staat und Kirche, wie sie vor allem vom politischen Liberalismus und von einigen Repräsentanten des protestantischen religiösen Liberalismus gefordert worden ist, gleichbedeutend mit einer ethisch illegitimen Emanzipation der politischen Ordnung vom religiösen Fundament wahrer Sittlichkeit. In genau dem Maße, in dem der Staat von der Kirche sich löse, werde er ethisch orientierungslos. Und wenn die Kirche vom Staat sich trenne, verliere sie an gesamtgesellschaftlicher ethischer Prägekraft und an öffentlichem Einfluß⁷⁰. Die breite Staatskirchenrechtsdebatte im Luthertum des späten 19. Jahrhunderts läßt das Interesse erkennen, einer konstitutiven Differenz von Weltlichem und Geistlichem Rechnung zu tragen, ohne die beiden Sphären oder Reiche auseinanderzureißen. Selbst die Kritiker des christlichen Staates haben eine "Theorie der rechtlichen Koordination von Staat und Kirche"⁷¹ vertreten, die genau dies verhindern soll, was der politisch-theologischen Luthertumskritik unseres Jahrhunderts als spezifisches Defizit lutherischer Sozialethik gilt: einen Dualismus, der auf die Preisgabe eines ethischen Wächteramtes der Kirche hinausläuft. Sie möchten "zwar die von der inneren Verschiedenheit aus notwendig zu fordernde Selbständigkeit beider Gewalten anerkennen, aber das Zusammenwirken beider durch Verbindung mit einander und gegenseitige Unterstützung festhalten"⁷². Der Staat soll in allen die öffentliche Sitte betreffenden Rechtsfragen, insbesondere in Hinblick auf Ehe-, Familien-, Eides- und Feiertagsgesetzgebung ein institutionelles Mitbestimmungsrecht der Kirche garantieren, eine Kooperation in Sozialpolitik und Wohlfahrtspflege rechtlich absichern und die Christlichkeit der Schule, also etwa ein Aufsichtsrecht der Pfarrer zumindest über die Volksschullehrer, gewährleisten. So wie die Theoretiker des christlichen Staates gegen die vom modernen konstitutionellen Staat betriebene "Entchristianisierung der Schule"⁷³ gekämpft haben, haben auch die Theoretiker einer relativen Autonomie des Politischen gegen die "Emancipation der Schule", d.h. gegen die "Loslösung derselben

von ... kirchlichem Einfluß" bzw. ihre Umgestaltung zur "völlig(en) Staats- resp. Kommunalanstalt"⁷⁴ polemisiert. "Die Schule ist kein selbständiges Lebensgebiet, wie das übertriebene Selbstbewußtsein der modernen Pädagogik vielfach meint ... Reine Staatsschulen ... kann man nur da wollen, wo man den antiken Begriff des omnipotenten (allmächtigen) Staates repristinert hat und nichts mehr von einer religiösen Grundlage des Erdenlebens und einem himmlischen Beruf des Menschen wissen will, sondern denselben im Staatsbürger aufgehen läßt. In dem Kampf um die Emancipation der Schule reflektiert sich darum der Kampf des Christentums mit der modernen Weltanschauung"⁷⁵. Einem Staat, der sich der Einsicht in die sittliche Notwendigkeit seiner Machtteilung mit der Kirche verweigert, haben deshalb sowohl die Theoretiker des christlichen Staates als auch ihre Kritiker mit der Möglichkeit des Legitimitätsentzuges gedroht: "Der Staat ... verliert durch Ignorierung der Kirche nicht nur die beste Stütze seiner Autorität, sondern setzt sich auch der Gefahr aus, daß diese große geistige Macht sich gegebenenfalls gegen ihn wendet und den unfreien Staat neben der freien Kirche herbeiführt"⁷⁶. Eine Minderheit lutherischer Ethiker hat für die Kirche deshalb sogar ein Recht auf aktiven Widerstand in Anspruch genommen. So hat der Erlanger Theologe H. J. Bestmann 1880 die von ihm selbst eingeschränkte "unbedingte Obedienz" des Christen gegen die "staatliche Gemeinschaft"⁷⁷ ausdrücklich auf die "Voraussetzung" hin relativiert, "daß beide Kreise, der religiöse und der politische, nicht miteinander in Collision kommen". "Wie aber wenn der Fall nun doch eintritt? Für den Fall wo die staatliche Autorität einen positiv bestimmenden Einfluß auf das sittliche Verhalten ausüben will, wie damals als sie den Aposteln das Predigen des Evangeliums verboten, gilt dann die Konsequenz jenes Herrenwortes: 'man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen' (...). Da ist der active Widerstand gegen die Obrigkeit geradezu geboten."⁷⁸

Orientiert man sich am Konservatismusbegriff der neueren sozialhistorischen Konservatismusforschung, ist die lutherische Sozialethik des späten 19. Jahrhunderts als Konservatismus zu deuten. Konservativ sind die lutherischen Ethiker dann freilich nicht, weil sie, wie im herrschenden, gleichermaßen laxen wie diffusen theologischen Gebrauch des Konservatismusbegriffs suggeriert wird, das Bestehende unkritisch affirmiert und sich an gegebene politisch-soziale Ordnungsstrukturen quietistisch angepaßt hätten. Im präzisen Sinn des Begriffs ist ihr Kulturluthertum vielmehr deshalb konservativ, weil es einen gesellschaftskritischen Gegenentwurf zum liberalen Modernisierungskonzept repräsentiert, der in bestimmter Hinsicht selbst durchaus modern ist: haben sie Gottes Gesetz doch in politisch-sozialen Normen kritisiert, die sich ausnahmslos als genaue Gegenbegriffe zu den Leitvorstellungen eines naturrechtlich-liberalen Ordnungskonzepts mit seiner Zentrierung auf die Autonomie des Individuums verstehen lassen, ohne nur traditionalistisch zu sein. Wie radikal die von den lutherischen Ethikern formulierte Kritik am Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung ist, läßt sich nicht nur an antimodernistischen Grundmustern wie romantischer Naturliebe, Vernunftkritik, Technikfeindschaft, Kritik der Verstädterung, Elitedenken, Diffamierung der großen Zahl und "Masse", Kritik des Westens, Polemik gegen das Parteiwesen, Angst vor der Auflösung elementarer Sozialbindungen und der Beschwörung von Gemeinschaft anstelle von Gesellschaft ablesen. Von aller harmonistischen Verklärung ihrer eigenen Gegenwart weit entfernt, haben sie vielmehr auch einen polemischen Antikapitalismus vertreten und zum kulturpolitischen Kampf gegen die liberale Bourgeoisie als jener Sozialschicht aufgerufen, die den Prozeß der Modernisierung der politischen Institutionen, der kapitalistischen Dynamisierung der Ökonomie und der damit gegebenen Auflösung organischer Gemeinschaftsbindungen initiiert hat. "Die nationalliberale Partei als die Partei des Kapitalismus, der selbstsüchtigen Bourgeoisie und des Judenthums kennt nur eines, was heilig und unverletzlich ist: die jetzige Eigentumsordnung", ruft ein Leitartikler der AELKZ 1879 seine Leser auf, aus Gründen des Bekenntnisses niemals liberal zu wählen⁷⁹.

Zwar hat es die AELKZ begrüßt, daß der Staat den Atheismus und Materialismus der Sozialdemokratie bekämpft. Aber dem Sozialismus ist insoweit ein sittlicher Gehalt zuerkannt worden, als er den für die liberale Konkurrenzgesellschaft signifikanten "Krieg aller gegen alle"⁸⁰ in neue wechselseitige Bindung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft, d.h. in eine "organisirte Gesellschaft"⁸¹ bzw. in "ein lebendigorganisches Gemeinwesen"⁸² aufzuheben verlange. "Wie auf den Feudalismus der Kapitalismus folgte, so stellt sich nun mit geschichtlicher Nothwendigkeit der Socialismus ein. Die Socialdemokratie ist nur eine Ausartung dieses Socialismus, und nicht gegen den in der Socialdemokratie liegenden socialen Gedanken, sondern gegen diese ... Ausartung desselben hat sich die Repression zu richten."⁸³ Weil die Sozialistengesetze die gebotene "prinzipielle Umkehr"⁸⁴ verhinderten und sich auch gegen den ethischen Sozialismus der Kathedersozialisten, "socialkonservative(n) Reformer" und "ChristlichSocialen"⁸⁵ richteten, sind sie von AELKZ deshalb als Ausdruck bürgerlich-liberaler Klassenpolitik⁸⁶ abgelehnt worden: "... man wird doch nicht unsere jetzige Gesellschaftsordnung, wie sie unter der Herrschaft des Manchesterthums, der kapitalistischen Produktionsweise und eines absolut gewordenen Eigenthumsbegriffs sich gestaltet hat, für sakrosankt und irreformabel erklären wollen"⁸⁷. Adolf Wuttke hat seine Kritik an "der Demokratie der neueren Zeit"⁸⁸ und an der "praktische(n) Abergläubigkeit"⁸⁹ des "gewöhnliche(n) Liberalismus" "der gewöhnliche Liberalismus ist das reine Gegentheil christlicher Freiheit"⁹⁰ ausdrücklich auch auf eine Kritik der ökonomischen Basis⁹⁰ "unserer schon so zersetzten Gesellschaft"⁹¹, hin zugespitzt: "Es ist, woe die Liebe nicht waltet, die unheimliche Macht des Geldes selbst, welche Grauen und Groll erzeugt, eine Macht, gelöst von der Person, für sich selbst wirkend, gewissermaßen eine unpersönliche Macht wie das Fatum. ... Wessen Arbeit in Couponsabschneiden und Zinseneinnehmen aufgeht, braucht nicht grade die Armen ausdrücklich zu mißhandeln, sein bloßes Nichtwirken ist schon eine Bedrückung"⁹². Gegen die liberalkapitalistische Konkurrenzwirtschaft ist deshalb eine "Nationalökonomie des Reiches Gottes" beschworen worden, in

der, dem Vorbild der "sozialen und volkswirtschaftlichen Gesetzgebung des Alten Testaments" gemäß, die bloße Interessen-Gesellschaft der Gegenwart wieder in einen "Organismus" aufgehoben sowie der unbiblische "moderne Cultus der Arbeit" und Naturausbeutung von einem neuen harmonischen Naturverhältnis abgelöst werde^{92a}.

Auch der berühmt-berüchtigte Legitimus und etatistische Autoritätsglaube der lutherischen Staatslehre ist kein Ausdruck quietistischer Anpassung an gegebene politische Ordnungsstrukturen, sondern Funktion der kritischen Absage an den Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung. Denn der Staat soll deshalb so stark sein und unbedingte Autorität jenseits der Gesellschaft haben, um kapitalistische Ausbeutung verhindern zu können, Konflikte zwischen konkurrierenden politischen Parteien oder Gruppen gar nicht erst entstehen zu lassen, Öffentlichkeit und Kultur von oben steuern zu können, die Antagonismen einer Konkurrenzgesellschaft auf neue Gemeinschaft hin zu transformieren und gegen gesellschaftliche Partikularinteressen das 'gemeine Wohl aller' durchsetzen zu können. Dabei wird immer wieder betont, daß dieser sittliche Kulturstaat seiner ethischen Integrationsfunktion - Gemeinwohl ist ein hochgradig moralisch besetzter Begriff - nur dann überhaupt gerecht werden könne, wenn er nicht zum bloßen Machtstaat pervertiere bzw. sich streng der Alleingeltung von Gottes Gesetz verpflichtet wisse. Dem Staat so hohe theologische Legitimität zuzuerkennen, wie dies die lutherische Staatslehre getan hat, bedeutet zugleich, die konkrete Ausübung staatlicher Gewalt und die politischen Institutionen unter eine extrem hohe ethische Verpflichtung zu setzen. Eine den Staat von der Geltung genereller sittlicher Normen dispensierende Staatslehre, wie sie insbesondere Heinrich von Treitschke unter dem Leitbegriff der eigenen Gesetze des Politischen formuliert hat, ist in der lutherischen Ethik des späten 19. Jahrhunderts gerade nicht akzeptiert worden. Als nach 1866 der deutsche Liberalismus das Konzept einer den emanzipatorischen Idealen des Vormärz verpflichteten ethischen Prinzipienpolitik preisgegeben und sich an die neuen

politischen Realitäten angepaßt hat, haben Repräsentanten des Luthertums eine radikale, neben dem politischen Katholizismus faktisch die einzige Opposition gegen die neue "Realpolitik" formuliert. In allen kulturpolitisch relevanten gesellschaftlichen Konflikten - Sozialistengesetzgebung, Kulturkampf, Streit um die Christlichkeit der Schule - haben die Theologen des Luthertums insgesamt eine sehr viel regierungskritischere Position vertreten als die Repräsentanten der liberalprotestantischen Tradition. In diesem Zusammenhang sind besonders die in den sechziger und siebziger Jahren geführten ethischen Kontroversen zwischen liberalprotestantischen und lutherischen Theologen aufschlußreich, haben die Lutheraner den Liberalen hier doch vorgeworfen, ihr modernistisches Programm einer Vermittlung von religiöser Tradition und neuzeitlicher Autonomie liefe faktisch nur darauf hinaus, Politik und Kultur vom Exklusivitätsanspruch des göttlichen Gesetzes zu emanzipieren. Der Begriff der 'eigenen Gesetze' dient ihnen dabei dann gerade auch zur kritischen Charakteristik der ethischen Häresie ihrer liberalprotestantischen Gegner, durch Vermittlungs-, "Mischmaschtheologie oder "Fortschrittstheologie"⁹³ nur noch die widerchristliche Eigendynamik einer zunehmend laizistischeren Kultur zu affirmieren. Wie falsch es ist, den Lutheranern eine politisch-kulturelle Anpassungsmentalität zu attestieren, ließe sich im einzelnen vor allem an ihrer semantischen Politik zeigen. Den Liberalen haben sie die Verflüchtigung der Substanz des Christlichen zu einem inhaltlosen "Weltchristentum"⁹⁴ vorgeworfen, in dem Religion nur noch eine partikuläre Provinz des Gemüts, aber nicht mehr das organisierende Zentrum aller Lebenspraxis sei. Für die von ihnen bekämpfte modernistische Anpassung an die neuzeitliche Kultur haben sie den Begriff Kulturismus geprägt⁹⁵. "Kulturismus ist die falsche Anschauung der modernen Zeit, nach welcher die geistige und materielle Kultur dieser Welt die einzige Aufgabe, ihre Blüte die einzige Bedingung für die Wohlfahrt, ihre Vervollkommnung das einzige Ziel der Menschheit ist und die religiöse Bestimmung wie die ethische Aufgabe des Menschen, wenn nicht geradezu geleugnet und bestritten, doch ignoriert und hintangesetzt wird."⁹⁶ Den

Kulturglauben und Fortschrittsoptimismus der Zeit haben die lutherischen Ethiker nicht geteilt: "... es gibt auch einen Fortschritt zur Freiheit der Wilden, und es liegt etwas davon in dem Streben der fortgeschrittenen Neuzeit"⁹⁷.

3. Die Radikalisierung des lutherischen Konservatismus zur Theologie der 'konservativen Revolution'

So häufig in den lutherischen Ethiken des späten 19. Jahrhunderts die Formel 'eigene Gesetze von Politik und Kultur' begegnet - das Substantiv 'Eigengesetzlichkeit' hat sich hier bisher nicht nachweisen lassen. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist es in der protestantischen Theologie erst zu Beginn unseres Jahrhunderts verwendet worden; es dürfte außertheologischen Ursprungs sein⁹⁸. Innerhalb der konfessionell-lutherischen Theologie des frühen zwanzigsten Jahrhunderts ist der Eigengesetzlichkeitsbegriff keineswegs einheitlich oder gar generell zustimmend verwendet worden. Der Gebrauch des Begriffs als solcher ist deshalb noch kein zureichendes Indiz dafür, daß lutherische Theologie angesichts der wachsenden Komplexität und Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft den Anspruch auf eine gesamtulturell relevante ethische Kompetenz der Kirche überhaupt preisgegeben habe. Uneinheitlichkeit und Widersprüchlichkeit des Begriffsgebrauchs reflektieren freilich die zunehmenden Schwierigkeiten einer konkreten sozialpraktischen Vermittelbarkeit des christlichen Brüderlichkeitsethos mit den 'stahlharten Gehäusen' des modernen okzidentalischen Rationalismus (Max Weber). Die insbesondere von Ernst Troeltsch und Max Weber vertretene Behauptung, aufgrund ihres ständisch-patriarchalischen, traditionalistischen Kulturideals lasse sich die lutherische Tradition nicht mehr als eine konstruktive Kraft zur Bewältigung der Krisen der modernen Kultur in Anspruch nehmen, haben die Ethiker der positiven bzw. modernpositiven Theologie sich gerade nicht zu eigen gemacht, sondern vehement bekämpft. Für das zweite und dritte Jahrzehnt unseres Jahrhunderts lassen sich derzeit erheblich mehr Belege für einen

dezidiert polemischen als für einen zustimmenden Begriffsgebrauch nachweisen. Wo Lutheraner den Begriff positiv verwenden, bezeichnen sie damit keine autonome Selbststeuerung der einzelnen Kultursphären, die angesichts der normativen Kraft des Faktischen vom einzelnen Christen oder der Kirche mehr oder weniger resignativ einfach zu akzeptieren wäre. Selbst wenn sie die Legitimität einer relativen Eigengesetzlichkeit anerkennen, versuchen sie vielmehr politisch-soziale Ordnungsstrukturen an den göttlichen Schöpfungswillen zurückzubinden und so die Heterogenität sich autonomisierender Kultursphären in Richtung auf eine neue religiös fundierte Einheitskultur zu überwinden, in der der lutherischen Tradition die Funktion der Integration des Differenten bzw. ein ethischer Primat zukommen soll. Wo in der lutherischen Theologie des frühen zwanzigsten Jahrhunderts von 'eigenen Gesetzen' bzw. von 'Eigengesetzlichkeit' die Rede ist, wird zumeist auch die Vision einer neuen Theonomie der Kultur beschworen⁹⁹. Der Eigengesetzlichkeitsbegriff kann deshalb auch für das Programm einer Stärkung der kritischen ethischen Kompetenz der Kirche gegenüber einer als säkular und unchristlich erfahrenen modernen Kultur in Anspruch genommen werden. So beklagt etwa Erich Stange den Mangel an kritischer Distanz der Kirche gegenüber der Welt 1925 damit, daß seit der religionspolizeilichen Funktionalisierung der Kirche im aufgeklärt-abolustistischen Territorialsystem "auch die Organisation der Kirche, also dasjenige, in dem sich das Abstandsbewußtsein ... noch am stärksten hatte manifestieren können, einfach zu einer staatlichen Einrichtung wurde, ohne jede Eigengesetzlichkeit"¹⁰⁰.

In den zwanziger Jahren haben nicht nur Repräsentanten der damals jüngeren Generation lutherischer Theologen wie Paul Althaus, Friedrich Brunstäd, Werner Elert, Emanuel Hirsch, Heinz-Dietrich Wendland, Walter Künneth und Helmut Thielićke, sondern auch ältere Vertreter des Luthertums wie beispielsweise Reinhold Seeberg und Ludwig Ihmels den Eigengesetzlichkeitsbegriff verwendet. Diese Theologen haben ausnahmslos Programme einer Erneuerung der lutherischen Ethik konzipiert, die eine konstruktive Akzeptanz

der mit der parlamentarisch Demokratie von Weimar gegebenen neuen politisch-gesellschaftlichen Lage von vornherein verhindert und deshalb -zum Teil- auch die Unterstützung der "deutschen Revolution" der frühen dreißiger Jahre ermöglicht haben. Angesichts der tiefgreifenden mentalen Distanz gegenüber der parlamentarischen Demokratie und ihren politischen Funktionsmechanismen, wie sie für relevante Gruppen im Protestantismus der Bundesrepublik kennzeichnend ist, ist eine differenzierte Analyse der politisch-ethischen Defizite ihrer Theologien nicht nur ein zeitgeschichtliches, sondern auch ein aktuelles systematisches Desiderat. Erkenntnis wird hier jedoch in genau dem Maße verhindert, in dem man sich, etwa in einer absolut gesetzten Barmen-Perspektive, darauf versteift, die genannten lutherischen Ethiker hätten dem Bündnis von Teilen des Luthertums mit dem Nationalsozialismus durch theologische Überlegitimation von 'Eigengesetzlichkeiten' des Politischen bzw. durch eine vom Eigengesetzlichkeitsbegriff her dualistisch verfälschte Zweireichelehre vorgearbeitet. Den konstruktiven Intentionen der hochgradig politischen lutherischen Kulturtheologien der zwanziger Jahre und ihren problematischen innerkirchlichen und gesellschaftlichen Wirkungen wird man vielmehr erst dann gerecht, wenn man die Frage nach der diese Theologien leitenden Sicht des für die europäische Gesellschaftsgeschichte seit dem 18. Jahrhundert grundlegenden Prozesses politischer Modernisierung, sozialer Differenzierung und kultureller Segmentierung aufwirft¹⁰¹. Eine solche gesellschaftsgeschichtlich inspirierte Hermeneutik hat den Vorzug, jene innere Kontinuität in der theologischen Arbeit des Neuluthertums des 19. und des 20. Jahrhunderts sichtbar machen zu können, auf der die lutherischen Theologen der zwanziger Jahre insistiert haben. Dabei zeigt sich: Es ist gerade nicht die unkritische Akzeptanz irgendwelcher Eigengesetzlichkeiten in Politik und Kultur, sondern, genau umgekehrt, der Ausfall einer reflektierten theologischen Vermittlung mit den Differenzierungsmechanismen der modernen pluralistischen Individualitätskultur und den eigenen Rationalitätsstandards des Politischen innerhalb der modernen parlamentarischen Demokratie gewesen, der es prominenten theologischen Repräsentanten des

Luthertums ermöglicht hat, zunächst die Transformation der Weimarer parlamentarischen Demokratie in ein autoritäres Präsidialregime und schließlich die "deutsche Revolution" der Nationalsozialisten zu unterstützen.

Daß die lutherischen Ethiker des frühen 20. Jahrhunderts den moderngesellschaftlichen Prozeß der Pluralisierung der Kultur zu einem offenen Ensemble relativ autonomer Kultursphären und der damit verbundenen liberalen Modernisierung der politischen Institutionen gerade nicht durch theologische Differenzierungsleistungen, etwa im Sinne einer Zweireichelehre, sondern durch holistische Integrationstheorien zu verarbeiten versucht haben, läßt sich zunächst am Beispiel Reinhold Seebergs verdeutlichen. Sowohl in seinem in erster Auflage 1911 erschienenen "System der Ethik" als auch in verschiedenen kleineren ethischen Publikationen hat Seebergs die Einsicht, "daß Staat und soziales Leben in ihrer eigengesetzlichen Natürlichkeit berechtigt sind"¹⁰² zwar zum kulturpraktischen Spezifikum der Reformation Luthers erklärt. Seine Behauptung, Luther habe "die Eigengesetzlichkeit des natürlichen Lebens" anerkannt¹⁰³, ist sehr stark durch sozialdarwinistische Ideologeme geprägt. Aber dies legitimiert keineswegs schon die These, Seeberg habe eine religiöse status-quo Ideologie vertreten, das Bestehende sanktioniert und die Kirche aus einer ethischen Verantwortung für die Welt entlassen. Denn wo er von den "eigenen Gesetzen" der "natürlichen Ordnungen" handelt¹⁰⁴, betont er zugleich, "Luther (sei) weit entfernt von dem Gedanken (gewesen), als wären die uns umgebenden sozialen und politischen Zustände einfach Ausdruck des göttlichen Willens"¹⁰⁵. Der christlichen Sittlichkeit, deren Subjekt nicht allein die Kirche, sondern auch der christliche Staat sein soll, kommt deshalb die Aufgabe zu, faktische Sozialverhältnisse und Ordnungsstrukturen dem Maßstab der idealen göttlichen Norm, d.h. den in der Schöpfung gegebenen wahren Ordnungen der Natur und der Geschichte gemäß umzugestalten. Das "Ideal christlicher Sittlichkeit kann in alle (sozialen Gemeinschaften) eingehen"¹⁰⁶. Weil er das Amt des Politikers als "ein zutiefst 'prophetisches' Amt" versteht und

"schärfste(n) Protest gegen die Trennung von Religiosität und Politik" einlegt¹⁰⁷, hat er die von ihm behauptete konstitutive Differenz zwischen Privatmoral und politischer Amtsmoral "nicht ... mit einer totalen Dualisierung"¹⁰⁸ beider Sphären verwechselt sehen wollen. "So sehr er die Eigengesetzlichkeit des Staates in seinem Handeln betont, so sehr will er die religiöse Einbindung des Politikers in den ganzheitlich verstandenen Weltzusammenhang gewahrt wissen."¹⁰⁹ Kritik seiner Ethik muß deshalb nicht am Eigengesetzlichkeitsbegriff, sondern dem allen Zwei-Reiche-Distinktionen zuwiderlaufenden Ideal der direkten Christianisierung aller politischen Institutionen, dem antiindividualistischen Programm einer christlich-staatlichen Totalvergemeinschaftung des Individuums und der politischen Instrumentalisierung der lex Dei auf einen genaueklärerischen und dezidiert antiliberalen sozialkonservativen christlichen Sozialismus hin ansetzen.

Auch Ludwig Ihmels Verwendung des Eigengesetzlichkeitsbegriffs scheint prima facie die Position der herrschenden Luthertumskritik zu bestätigen. Denn in **"Leitsätze(n) über das Reich Gottes und die natürlichen Lebensordnungen"**, die er 1925 der Weltkonferenz in Stockholm vorgelegt hat, hat er der Kirche "lediglich die Aufgabe (zugewiesen), die Botschaft vom Reich Gottes zu verkündigen", dieses dann als "Königsherrschaft Gottes" gedeutet, "in der die Menschen, im Glauben an Jesum Christum restlos Gott unterworfen, mit ihm in diesem Glauben Gemeinschaft haben", und aus der nachdrücklich hervorgehobenen Überweltlichkeit des Reiches Gottes die Behauptung abgeleitet, es sei "weder sublimierte Welt, noch christianisierte Welt"¹¹⁰. "Eben darum beginnt es auch nicht mit einer Auseinandersetzung mit den natürlichen Lebensordnungen, die es in der Welt als Ausdruck göttlichen Schöpferwillens vorfindet. Vielmehr erkennt es grundsätzlich ihre Eigengesetzlichkeit an und weist den Christen für sein Darleben der Gottesgemeinschaft in diese Ordnungen."¹¹¹ Was den Rückzug auf fromme Innerlichkeit zu legitimieren scheint, erweist sich bei genauerem Hinsehen aber als Programm für eine ecclesia militans, die sich in der Gewißheit ihres eschatologischen Triumphs als exklusives "Werkzeug

Gottes für die Durchsetzung dieses Reiches in der Welt"¹¹² begreifen soll. Denn es soll nicht nur, im Sinne der Sauerteigsmetapher von Matthäus 13 "zu einer Durchdringung des Gemeinschaftslebens in jenen Ordnungen durch die Gedanken des Reiches Gottes kommen" müssen¹¹³. Vielmehr soll sich angesichts der Faktizität der Sünde diese "Durchdringung des Gemeinschaftslebens innerhalb jener Ordnungen ... nur in der Form des Kampfes vollziehen"¹¹⁴ können. Eigengesetzlichkeit ist hier also kein semantisches Äquivalent für einen durch die moderne Differenzierung der Kultur provozierten Verzicht auf religiös inspirierte ethische Praxis des Christen und der Kirche. Der Begriff dient Ihmels gerade dazu, politisch-soziale Ordnungsstrukturen so an Gottes Gesetzeswillen zurückzubinden, daß sie nicht als eo ipso gottlos hypostasiert werden und aus dem Anspruch der Gottesherrschaft herausfallen. "Auch das Wirtschaftsleben, so sehr seine Gesetze rein als solche mit den Gedanken des Reiches Gottes zu kontrastieren scheinen, darf ... ihnen unmöglich entnommen werden. Auch dies Gemeinschaftsleben will vielmehr mit dem das ganze christliche Ethos beherrschenden Gedanken der Liebe durchdrungen sein ..."¹¹⁵.

Von der in den zwanziger Jahren älteren Generation lutherischer Theologen unterscheiden sich die damals jüngeren Lutheraner wesentlich dadurch, daß sie die konservativen, antimodernistischen Elemente der lutherischen Tradition politisch radikalisieren und eine tendenziell revolutionäre Kritik der bürgerlichen Kultur, der kapitalistischen Ökonomie und der gegebenen politischen Ordnung, der parlamentarischen Demokratie vertreten. Der gegebene parlamentarisch-demokratische Verfassungsstaat gilt ihnen als gleichbedeutend mit praktischem Atheismus, nämlich als Ausdruck der Emanzipation der Rechtordnung vom göttlichen Gesetz, und eine pluralistische Gesellschaft als Inbegriff der Auflösung jener substantiellen Sittlichkeit, die einst, vor der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, durch die exklusive öffentliche Geltung der christlichen Tradition bzw. durch das Sinnstiftungsmonopol der Kirche garantiert worden sei und angesichts der krisenhaften

Desintegrationstendenzen der Gegenwartsgesellschaft durch eine neue theonome Integration der Kultur bzw. durch die Restitution einer religiös fundierten Einheitskultur wiedergewonnen werden soll. Dabei machen sie sich die gegenwartskritischen antiliberalen Leitannahmen der 'konservativen Revolution' der zwanziger Jahre auch insoweit zu eigen, als sie, in einer expliziten Kritik an der lutherischen Ethik des 19. Jahrhunderts, die politische Ethik in Richtung auf ein Recht zu aktivem Widerstand bzw. auf ein Revolutionsrecht hin fortentwickeln¹¹⁶. Den Eigengesetzlichkeitsbegriff gebrauchen sie deshalb zumeist polemisch oder suchen ihn, wie etwa Friedrich Brunstäd, durch Begriffe zu ersetzen, die von vornherein der Relativität der eigenen Gesetze Ausdruck geben¹¹⁷.

So kritisiert der Lutheraner O. Bauhofer, der bald nach Erik Petersons Übertritt zur römisch-katholischen Kirche ebenfalls konvertiert ist, bei einer ökumenischen Theologenkonferenz 1930 sowohl die ethische Tradition als auch die eschatologische Ethik der Dialektischen Theologen mit dem Argument, hier wie dort werde die Totalität der Kultur einschließlich Politik und Ökonomie faktisch zu einer "Sphäre der Profanität" erklärt, der Verbindlichkeitsanspruch des christlichen Ethos auf die "personhaften Begegnungen von Ich und Du" restringiert und deshalb eine ethisch illegitime "Sanktion der Säkularisation" betrieben¹¹⁸. "Die Dämonisierung der 'Welt' durch eine jeden Korrektiv bare Eigengesetzlichkeit ist das Fazit einer rein säkularen Ethik; aber auch die protestantische Theologie hat durch ihren ethischen Rückzug - bestenfalls- auf die rein personhaften Beziehungen und ihren Verzicht darauf, die Probleme des Gesamtlebens verantwortlich zu durchdenken, dieser Dämonisierung in jeder Weise Vorschub geleistet. Demgegenüber gilt es, das was als Welt schlechthin der christlichen Forderung gegenüber sich auf seine Eigengesetzlichkeit zurückzieht, als Teil der Schöpfung Gottes neu zu verstehen."¹¹⁹ Bauhofer plädiert deshalb für ein neues, protestantisches Naturrecht, in dem "Schöpfung und Gnade, der Schöpfergott und der Erlösergott" nicht manichäisch "auseinandergerissen",

sondern sehr viel stärker als in der römisch-katholischen Tradition "wie mit einer mächtigen Klammer zusammengehalten" werden sollen: "Durch das Naturrecht wird die Sphäre der Profanität unter die Forderung Gottes gestellt, aus ihrer dämonisierten Eigengesetzlichkeit in die Schöpfungsordnung zurückgefordert."¹²⁰ Es ist spannend zu sehen, wie Karl Barth, von dem ein kritisches Diskussionsvotum zu Bauhofers Vortrag im Druck vorliegt, auf dieses Programm reagiert hat: mit der Zustimmung in der Intention verbindet er insoweit eine Kritik an Bauhofers Lösung, als er im Unterschied zur korrelativen Integration von Schöpfung und Erlösung verlangt, die "Schöpfungsordnung (müsse) ... in die eine Offenbarung mithineingenommen werden", die ethisch allein durch "das eine Gebot, das Gebot des Schöpfers" repräsentiert werde¹²¹. Noch zu Beginn der dreißiger Jahre bezeichnet der Eigengesetzlichkeitsbegriff also gar keine positionelle Differenz zwischen lutherischer und reformierter Theologie und erst recht keinen Gegensatz zwischen einer dualistisch fixierten Zweireichelehre und einer exklusiv am Begriff der Königsherrschaft Jesu Christi orientierten monistischen Ethik. In der Kritik einer gegenüber dem christlichen Ethos verselbständigten Eigengesetzlichkeit stimmt man gerade überein. Der Streit wird nicht pro oder contra Eigengesetzlichkeit, sondern über die angemessenen theologischen Begründungsstrategien und theologischen Begriffspotentiale geführt, durch die die Redintegration einer sich autonomisierenden pluralistischen Kultur unter den Herrschaftsanspruch Gottes sichergestellt werden soll. Dabei ist insbesondere umstritten, wer als das geeignete empirische Subjekt zur gesamtkulturellen Durchsetzung von Gottes Gesetz zu gelten hat. Insgesamt ist die ethische Terminologie Ende der zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre in allen theologischen Lagern noch erstaunlich wenig fixiert und offen. Besonders deutlich könnte dies sichtbar gemacht werden, wenn man von der zumeist nur den Persönlichkeitsglauben einer bürgerlichen Heldenhistoriographie reflektierenden Fixierung auf wenige große theologische Leitgestalten der Zeit sich löst und durch verstärkte Kooperation zwischen Theologiegeschichtsforschung und Kirchlicher Zeitgeschichte auch die ethi-

schen Publikationen weithin vergessener Theologen der zwanziger Jahre wie Carl Stange, Friedrich Brunstäd, Otto Piper, Robert Jelke, Torsten Bohlin, Karl Bornhausen, Karl Dunkmann, Friedrich Karl Schumann, Hans Emil Weber sowie aus dem Mitarbeiterkreis von "Zwischen den Zeiten" Wilhelm Loew, Hans Schomerus, Reinhold Otto, Paul Schempp, Georg Merz, Peter Brunner, Georg Müller, Erwin Reisner, Richard Karwehl, Hans Roth und den Religionsphilosophen Hinrich Knittermeyer in den Blick nimmt. Daß man den ethischen Diskurs in der deutschsprachigen protestantischen Theologie der späten zwanziger und frühen dreißiger Jahre weder in einer konfessionspolitischen Perspektive -hier die Lutheraner, dort die Reformierten- noch gar in einer Antithetik von lutherischer 'Zweireichelehre' einerseits und reformierter 'Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi' andererseits zureichend erschliessen kann, ließe sich nicht zuletzt auch an der in sich widersprüchlichen¹²² Entwicklung der ethischen Anschauungen Karl Barths deutlich machen. Selbst Barth konkretisiert 1930/31 den ethischen Exklusivitätsanspruch des einen Wortes Gottes in einer am Begriff der Schöpfungsordnung orientierten Argumentationsrahmen¹²³. Zurecht hat er sich Paul Althaus Ende der zwanziger Jahre theologisch sehr viel näher gewußt, als viele seiner Interpreten unter dem Eindruck der Gegensätze von 1933/34 bis heute zuzugeben bereit oder imstande sind.

Denn auch Paul Althaus hat, was immer man kritisch über ihn sagen muß, in der in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren geführten fundamentalethischen Debatte über Chancen und Gestalt einer gesamtulturell relevanten neuen theologischen Sozialethik weder eine legitimistische Ordnungstheologie vertreten noch gar eine absolute Eigengesetzlichkeit von Staat und Politik propagiert. Die hermeneutische Maxime, die bei der Rekonstruktion der Theologiegeschichte des frühen zwanzigsten Jahrhunderts und hier speziell der Auseinandersetzungen der zwanziger Jahre insgesamt leitend sein muß, gilt für die von Paul Althaus entwickelte neulutherische Theologie in besonderem Maße: in einer an den politisch-theologischen Antithesen von 1933/34 orientierten Wahr-

nehmungsperspektive lassen sich gerade auch die ethischen Defizite der von ihm in den zwanziger Jahren vertretenen Theologie nicht zureichend erkennen¹²⁴. Natürlich besteht zwischen den von Althaus 1933/34 vertretenen politisch-theologischen Optionen und seiner theologischen Arbeit in den Jahren der Republik ein enger innerer Zusammenhang. Dieser Zusammenhang läßt sich aber nur dann überhaupt begreifen, wenn man aus hermeneutischen Gründen seine theologische Produktion vor der sog. nationalsozialistischen 'Machtergreifung' zunächst in ihrer relativen Eigenständigkeit wahrnimmt.

In Althaus vor 1933 erschienenen ethisch relevanten Publikationen läßt sich das Substantiv "Eigengesetzlichkeit" insgesamt dreiundzwanzigmal und das Adjektiv "eigengesetzlich" zweimal nachweisen¹²⁵; aus dem semantischen Umfeld des Begriffs sind darüber hinaus die je einmal verwendeten Begriffe "eigene Gesetze" und "Eigengesetz" sowie der nur zweimal, für die Stärkung der Selbstständigkeit der Kirche gegenüber der Kultur eingeführte Begriff "Eigengestaltigkeit"¹²⁶ zu berücksichtigen. Daß Althaus parallel zum Eigengestaltigkeitsbegriff auch von der "Eigengesetzlichkeit" der Kirche sprechen kann und in diesem Zusammenhang ausdrücklich allen "Staatsabsolutismus" kritisiert¹²⁷, läßt bereits einen durchaus differenzierten Gebrauch des Eigengesetzlichkeitsbegriffs erkennen. Wo er den Begriff nicht auf die Kirche, sondern auf Staat und Gesellschaft bezieht, dient Eigengesetzlichkeit einerseits als analytische Kategorie für die spezifisch moderne Ausdifferenzierung relativ autonomer Kultursphären. Aber -ich zitiere den zeitlich frühesten Nachweis für den Begriff, den 1919 publizierten Aufsatz über **"Pazifismus und Christentum"**- "die Innerlichkeit des Reiches Gottes und die klare Einsicht in die Eigengesetzlichkeit der 'weltlichen' Ordnungen" soll gerade nicht "zur Folge haben, daß der Christ die Verhältnisse des sozialen, staatlichen und Völkerlebens hinnimmt, wie sie sind..."¹²⁸. Ausdrücklich wendet sich Althaus -als hätte er seine Kritiker von heute gelesen!- hier gegen eine fromme "Innerlichkeit, welche gern die konkreten Verhältnisse als gottgewollt hinnimmt ... ;

sie übersieht die Organisationskraft der Sünde und ihre Verfestigung in Sitten, Ordnungen, Verhältnissen und versäumt den Christenberuf, der uns nicht nur den Kampf gegen die individuelle Sünde bei uns und anderen, sondern auch den heiligen Krieg gegen die organisierte und in Institutionen verfestigte Bosheit aufträgt."¹²⁹ Dies ist kein theologischer Legitimus, sondern dessen potentiell revolutionäres Gegenteil. Der vermeintliche Ordnungstheologe Althaus hat sich in den zwanziger Jahren mehrfach zum Recht auf Revolution bekannt. Im Herbst 1932 erklärt er programmatisch: "Lebendige lutherische Lehre vom Staate kann nicht grundsätzlich antirevolutionär sein."¹³⁰

Den Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung und eine innere Pluralisierung der Kultur, wie sie im analytisch gebrauchten Eigengesetzlichkeitsbegriff thematisch werden, hat Althaus keineswegs begrüßt. Denn der Begriff dient ihm andererseits und sehr viel häufiger zu einer radikalen theologischen Kritik aller kulturellen Autonomisierungstendenzen, die die universelle Verbindlichkeit von Gottes Gesetz zu relativieren oder aufzuheben drohen. Schon in **"Religiöser Sozialismus"** von 1921 erklärt Althaus im Zusammenhang einer Kritik des vermeintlich lutherischen ethischen Dualismus, der Eigengesetzlichkeitsbegriff bezeichne "Luthers Standpunkt" insoweit "nicht ausreichend", als der Reformator "auch für das Gebiet des wirtschaftlichen und politischen Lebens eine sittliche Norm" gekannt habe¹³¹. In **"Staatsgedanke und Reich Gottes"** gilt "heillose Eigengesetzlichkeit" als "dämonische Entartung der Politik"¹³². Daraus folgt: "Die christliche Gemeinde hat den hohen Beruf, das soziale Leben, die Wirtschaftssysteme, die Politik und die Beziehungen zwischen den Völkern unter der Kritik der sittlichen Normen zu halten und die Grundgedanken des Evangeliums vom Dienste und von der Gemeinschaft richtunggebend hineinzutragen. Dabei wird Kritik und Forderung keineswegs nur auf die 'Gesinnung' der Männer des wirtschaftlichen und politischen Lebens sich beziehen, sondern auch den Formen und Ordnungen gelten. Christliche Sozialkritik wird die Herrschaft der Selbstsucht im Wirtschaftsleben, wie sie als Ein-

zelwille oder als System erscheint, aufdecken. Sie weist auf die menschen- und gemeinschaftsmörderische Wirkung einer 'eigengesetzlichen' Wirtschaft hin und richtet die heiligen Normen des Dienstes am Ganzen und der Verantwortung für die Brüder über dem Wirtschaftsleben auf."¹³³ Wie auch immer man Althaus politisches Versagen 1933/34 erklären muß, eines dürfte deutlich sein: es ist gewiß nicht die unkritische theologische Akzeptanz irgendwelcher politischer Eigengesetzlichkeiten gewesen, die ihn zur Verweigerung von Widerstand und zur Mitunterzeichnung des Ansbacher Ratschlages geführt hat.

Können Althaus Entscheidungen 1933/34 nicht auf eine affirmative Akzeptanz politisch-kultureller Eigengesetzlichkeiten zurückgeführt werden, dann legt es sich nahe, sie in einer gegenüber der herrschenden Kritik des Luthertums genau umgekehrten Frageperspektive zu problematisieren. Nicht die legitimistische Beschwörung einer Normativität des Faktischen, sondern der Ausfall einer konkreten theologischen Vermittlung mit dem für die deutsche Gesellschaft seit dem späten 18. Jahrhundert grundlegenden Wandel von einer religiösen Einheitskultur zu einer offenen, pluralistischen Gesellschaft und insbesondere den neuen politisch-sozialen Realitäten nach 1918/19 dürfte den Weg zur theologischen Bejahung der "deutschen Revolution" von 1933 gebahnt haben. Der parlamentarischen Demokratie von Weimar und der wesentlich durch aufklärerisch-liberale Traditionen geprägten Weimarer Verfassung hat Althaus jedenfalls nicht jene ordnungstheologischen Weißen zuerkannt, die in der 5. Ansbacher These der "nationalsozialistischen Staatsordnung" deshalb zuteil werden, weil sie mit der Etablierung des Führerprinzips "'gut Regiment', ein Regiment mit 'Zucht und Ehre'" oder anders gesagt: endlich wieder ein starker Staat sei. Sind deshalb nicht seine Kritik der "anarchischen Tyrannei der großen Kapitalsmächte"¹³⁴, seine Polemik gegen den "rationalistischen Wahn" des neuzeitlichen Naturrechtsdenkens¹³⁵, seine Denunziation der Moderne als einer hedonistischen Kultur des hemmungslosen Individualismus, sein Kulturkampf gegen die "Bindungslosigkeit im liberalen Staate"¹³⁶ und vor allem sein parla-

mentarismuskritisches Feindbild vom schwachen Staat der Gegenwart, d.h. zusammengefaßt: seine radikale Kritik des Bestehenden, nämlich der Weimarer parlamentarischen Demokratie¹³⁷, ein sehr viel plausiblerer Schlüssel zum Verständnis der ethischen Defizite seiner Theologie als die Fixierung auf den vermeintlichen Gegensatz von Königsherrschaft Christi und Zweireichelehre? Ist Althaus vom berühmt-berüchtigten Volkstumsbegriff nicht gerade deshalb so fasziniert gewesen, weil im Rekurs auf die behauptete Substantialität der Volksgemeinschaft eine Überwindung von gesellschaftlichen Antagonismen und Klassengegensätzen, die Aufhebung von politischer Fraktionierung und Parteienstreit sowie eine religiöse Erneuerung der Kultur möglich schien, die den als Dekomposition aller normativen Verbindlichkeit erfahrenen Pluralisierungsprozeß revidieren sollte? Vertritt Althaus nicht eher ein monistisches als ein dualistisches Wirklichkeitsverständnis?

Dies scheinen nun freilich alles nicht mehr Fragen theologischer Ethik und erst recht nicht theologischer Dogmatik zu sein, sondern bloß der neueren Sozialgeschichte, Politikwissenschaft und Wissenssoziologie. Aber man kann diese Fragen auch als explizit theologische stellen: Haben die neulutherischen Theologen in den zwanziger Jahren überhaupt eine Zweireichelehre entfaltet¹³⁸? Oder haben sie eher eine integrationalistische Kulturtheologie vertreten, in der kulturelle Einheit aller Unterscheidung abstrakt vorgeordnet worden ist und das Interesse an religiöser Durchdringung der gesamten Kultur eine kritische Selbstbegrenzung der Kirche verhindert hat?

In dieser Fragerichtung wären dann auch noch einmal kritische Rückfragen an die herrschende Kritik der lutherischen Tradition zu stellen: Ist die heutige Kritik vermeintlicher Eigengesetzlichkeitstheologien implizit auch eine Kritik des gesellschaftlichen Pluralismus? Lebt diese Kritik nicht von der elitären Voraussetzung eines Exklusivitätsanspruchs des christlichen Ethos, die zu den aufgeklärt-liberalen Leitannahmen der modernen politischen Kultur im Widerspruch steht? Wird nicht da, wo relative Eigengesetzlichkeit, also gesellschaftliche Differenzierung, theologisch nur verdammt wird, für die Kirche ein gesamtgesellschaftlich ethischer Führungsanspruch erhoben, der weniger einer analytischen Erfassung der realen ethischen Kompetenz der Kirche dient als vielmehr Ausdruck der sozialromantischen Sehnsucht nach der Restitution einer kirchlich dominierten Einheitkultur ist?

Anmerkungen

- 1 Dazu vgl. jetzt den ausführlichen Literaturbericht von: Falk Wagner, Zwanzig Jahre Forschung zur Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Theologische Rundschau 1987.
- 2 Vgl. Trutz Rendtorff, Karl Barth und die Neuzeit. Fragen zur Barth-Forschung, in: EvTh 46 (1986), S. 298-314, bes. 304ff.
- 3 Vgl. Reinhart Koselleck, Einleitung, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Bd. 1. Stuttgart 1972, S. XIII-XXVIII, bes. XV; ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M. 1979.
- 4 Vgl. Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich. Band 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918 - 1934. Frankfurt-Berlin 1986², 3-274. Joachim Mehlhausen hat darauf hingewiesen, daß, nachdem die ältere theologische Geschichtsschreibung die Zeit zwischen 1918 und 1933 zumeist nur vom 'Kirchenkampf' aus gesehen haben, die Entdeckung der eigenen Dignität des Protestantismus in der Weimarer Republik zunächst eine Leistung von Profanhistorikern gewesen ist (Kirchengeschichte: Zweiter Teil, in: Georg Strecker (Hrsg.), Theologie im 20. Jahrhundert. Stand und Aufgaben, 203-288, 278).
- 5 Dies demonstriert auf seine Weise: Friedrich Mildenerger, Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert (ThW 10). Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1981.
- 6 Vgl. etwa das "Ergebnis" der SchleiermacherVorlesung 1923/24: Schleiermacher repräsentiere, trotz seiner epochalen theologiegeschichtlichen Bedeutung, "die Entartung der protestantischen Theologie" (Karl Barth, Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24. Hrsg. von Dietrich Ritschl. Zürich 1978, 461).
- 7 Vgl. vor allem die Kritik an Ernst Nolte, mit der Jürgen Habermas den Historikerstreit provoziert hat.
- 8 Mit diesem Begriff nehme ich eine Formel Hans Rosenbergs, eines Klassikers der deutschen Sozialgeschichtsschreibung, auf: Rosenberg hatte seit den frühen zwanziger Jahren versucht, "eine 'aristokratische' Betrachtungsweise des Kulturlebens durch eine 'demokratische' zu ergänzen" und "kollektive Ideengeschichte, d.h. geistige Gruppengeschichte zu schreiben" (Zur Einführung, in: Hans Rosenberg, Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft Band 3). Göttingen 1972, S. 7-17, 10).

- 9 Vgl. Eilert Herms und Joachim Ringleben (Hrsg.), Vergessene Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Studien zur Theologiegeschichte. Göttingen 1984.
- 10 Vgl. jetzt: Werner Conze und Jürgen Kocka (Hrsg.), Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil I. Bildungssystem und Professionalisierung im internationalen Vergleich (Industrielle Welt Band 38). Stuttgart 1985; Ulrich Engelhardt, "Bildungsbürgertum". Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts (Industrielle Welt Band 43). Stuttgart 1986.
- 11 Historische Literatur zum Thema 'Deutscher Sonderweg' bzw., wie man angesichts des unscharfen Sonderwegsbegriffs mit der Majorität der nordamerikanischen und britischen Historiker genauer formulieren sollte, zum Thema "Germany's devergence from the west" läßt sich inzwischen kaum noch überschauen. Auch für den theologischen Anteil am Thema sind grundlegend: Bernd Faulenbach, Ideologie des deutschen Weges. Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. München 1980, sowie mit Bezug auf Ernst Troeltschs Analysen über "Deutschen Geist und Westeuropa": Rudolf Vierhaus, Die Ideologie eines deutschen Weges der politischen und sozialen Entwicklung, in: Rudolf von Thadden (Hrsg.), Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen. Göttingen 1978, 96-128. Neuere Literatur zur Sonderwegsdebatte in der Geschichtswissenschaft weist nach: Jürgen Kocka, Bürger und Arbeiter, in: ders. unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner (Hrsg.), Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert. Varianten ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich (Schriften des Historischen Kollegs 7). München 1986, 324-329, bes. 335ff.
- 12 Fritz K. Ringer, The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933. Cambridge, Mass. 1969; erheblich gekürzte dt. Übersetzung unter dem Titel: Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933. Stuttgart 1983.
- 13 Vgl. Hans-Ulrich Wehler, Modernisierungstheorie und Geschichte. Göttingen 1975.
- 14 Friedrich Wilhelm Graf, Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre, in: Archiv für Begriffsgeschichte 1986.
- 15 Ausführliche Literaturhinweise zum Streit um den Eigengesetzlichkeitsbegriff in der protestantisch-theologischen Sozialethik seit den zwanziger Jahren finden sich bei: Ahti Hakamies, Der Begriff 'Eigengesetzlichkeit' in der heutigen Theologie und seine historischen Wurzeln, in: StTh 24 (1970), 117-129; ders., "Eigengesetzlichkeit" der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung. Studien zur Geschichte und Problematik der Zwei-Reiche-Lehre Luthers (UKG 7). Witten 1971; Martin Honecker, Das Problem

der Eigengesetzlichkeit, in: ZThK 73 (1976), 92-130.

- 16 Hermann Diem, Karl Barths Kritik am deutschen Luthertum. Vortrag, gehalten auf der Tagung der "Kirchlich-theologischen Arbeitsgemeinschaft für Deutschland" am 12. bis 16. Oktober 1946 in Bad Boll. Zollikon-Zürich 1947, 21.
- 17 Vgl. a.a.O., 14 und 21.
- 18 a.a.O., 27
- 19 Friedrich Hahn, Evangelische Unterweisung zwischen Theologie und Politik (TEH 63). München 1958, 27.
- 20 Ulrich Duchrow, Weltwirtschaft heute - Ein Feld für Beken- nende Kirche ? München 1986, S. 34
- 21 Wolfgang Huber, "Eigengesetzlichkeit" und "Lehre von den zwei Reichen", in: Niels Hasselmann (Hrsg.), Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre. 2. Band: Reaktionen. Hamburg 1980, S. 27-51, 27 = ders., Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Hori- zont der Barmer Theologische Erklärung (NBST 4). Neukirchen 1983, S. 53-70, 53.
- 22 Wolfgang Huber, Barmer Theologische Erklärung und Zwei- Reiche-Lehre, in: Ulrich Duchrow (Hrsg.), Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung? Inter- nationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert. Gütersloh 1977, S. 33-52, 36 = ders., Folgen christlicher Freiheit ..., S. 36.
- 23 Karl Mannheim, Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Hrsg. von David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr. Frankfurt a. M. 1984.
- 24 Vgl. Hans-Gerd Schumann (Hrsg.), Konservatismus (Neue Wis- senschaftliche Bibliothek Band 68). Köln 1974; Panajotis Kondylis, Konservatismus. Geschichtlicher Gehalt und Unter- gang. Stuttgart 1986.
- 25 Zur Gründung der AELKZ vgl.: Gottfried Mehnert, Programme evangelischer Kirchenzeitungen im 19. Jahrhundert. Witten 1972, 30-33, 105-107, sowie die instruktive Quellenedition von: Gerhard Besier (Hrsg.), Neulutherische Kirchenpolitik im Zeitalter Bismarcks (TKTG 26/27). Gütersloh 1982.
- 26 So ist beispielsweise die theologische Literaturbeilage zur AELKZ von deren Redakteur, dem bekannten Leipziger Christian Ernst Luthardt, seit 1878 zu einem eigenständigen "Theologi- schen Literaturblatt" ausgebaut worden.
- 27 Friedrich Wilhelm Graf, Theonomie. Fallstudien zum Integra- tionsanspruch neuzeitlicher Theologie. Gütersloh 1987.

- 28 Vgl. Gerhard Besier, Preußische Kirchenpolitik in der Bismarckära. Die Diskussion in Staat und Evangelischer Kirche um eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse Preußens zwischen 1866 und 1872 (VHK 49). Berlin 1980.
- 29 Ludwig Schulze, in: Adolf Wuttke, Handbuch der christlichen Sittenlehre. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Durchgesehen und mit Anmerkungen ergänzt von Ludwig Schulze. Erster Band. Leipzig 1874, 497.
- 30 a.a.O., 591.
- 31 a.a.O., 592-596
- 32 Adolf Wuttke, Handbuch der christlichen Sittenlehre. Erster Band. Berlin 1861, 399. Der zweite Band erschien 1862. Die Bände werden im folgenden Wuttke I und Wuttke II abgekürzt.
- 33 Wuttke I, 371ff.
- 34 Wuttke I, 377.
- 35 Wuttke I, 398.
- 36 Adolf Wuttke, Die Verkehrung der christlichen Freiheit in Gesetzesverachtung, in: EKZ 77 (1865), 531-543, 536
- 37 Hans L. Martensen, Die Christliche Ethik. Allgemeiner Theil. Deutsche vom Verfasser veranstaltete Ausgabe. Gotha 1878³, 37f, 490.
- 38 a.a.O., 44. - "Der Katholicismus will eine Theokratie, einen Zustand der Dinge, in welchem alles Weltliche dem Gesetze der Kirche untergeordnet sei ... Durch die Reformation ist auch in dieser Hinsicht Alles anders geworden. Dasselbe Freiheitsprincip, welches auf dem Gebiete der Religion geltend gemacht ist, will sich hinfort auch in den mannigfachen Kreisen des Erdenlebens Gestalt geben. ... Der Staat soll nicht von der Kirche erst seine Autorität borgen: denn er ist selbst eine göttliche Ordnung ... Und was hier von der Selbstständigkeit des Staates gesagt ist, gilt auch von allen anderen Kreisen des Weltlebens" (ebd.)
- 39 a.a.O., 44f.
- 40 a.a.O., 252.
- 41 Die "sogenannte autonomische Ethik ist unhaltbar", faßt ein anonymen Lutheraner 1889 "die reiche ethische Litteratur" des Luthertums "der Gegenwart" zusammen (anonym, Art.: Ethik, in: Kirchliches Handlexikon. In Verbindung mit einer Anzahl ev.-luth. Theologen hrsg. von Carl Meusel. 2. Band. Leipzig 1889, 450-457, 450 und 452). - Meusels 1887 bis 1902 in sieben Bänden erschienenenes "Kirchliches Handlexikon" ist ausdrück-

lich als spezifisch lutherisches Lexikon und als Gegenentwurf zu den anderen theologischen Lexika der Zeit, insbesondere zur "Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche" konzipiert worden. So stellt es eine repräsentative Quelle sowohl für die dogmatischen als auch die sozialemischen und politischen Anschauungen der lutherischen Schultheologie des späten 19. Jahrhunderts dar. In den neueren Kontroversen um die Ethik des deutschen Luthertums hat es freilich überhaupt keine Beachtung gefunden. Daß das "Kirchliche Handlexikon" selbst bei Siegfried Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete nicht verzeichnet ist, dürfte ein Indiz dafür sein, wie defizitär die theologiehistorische Forschungslage in Hinblick auf das Luthertum ist. - Die einzelnen Artikel des "Kirchlichen Handlexikons" sind nicht namentlich gezeichnet; ein angekündigtes Verzeichnis der Verfasser ist nicht mehr erschienen. - Das Lexikon wird im folgenden mit römischer Bandangabe als: Handlexikon abgekürzt.

- 42 Handlexikon II, 451.
- 43 ebd.
- 44 Christoph Ernst Luthardt, Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung als Einleitung in die Geschichte der christlichen Moral dargestellt. Leipzig 1887.
- 45 So die Zusammenfassung von Luthardts Sicht der antiken Ethik in: Handlexikon II, 455.
- 46 Vgl. Christoph Ernst Luthardt, Kompendium der theologischen Ethik. Leipzig 1896, IV.
- 47 anonym, Art.: Kultur, in: Handlexikon IV (1894), 128-129, 129.
- 48 ebd.
- 49 Richard Löber, Das innere Leben. Ein Beitrag zur theologischen Ethik. 1867.
- 50 Kirchliches Handlexikon II, 451.
- 51 Adolf Wuttke, Handbuch der Christlichen Sittenlehre. Erster Band, 582.
- 52 Handlexikon II, 451.
- 53 Unsere kirchliche Stellung und Aufgabe in der Gegenwart, in: AELKZ 1 (1868), Sp. 3-11, 10. - "Es ist ein großes weites Luthertum das wir vertreten, nicht ein Luthertum des engen Winkels, noch ein Luthertum der bloßen logischen Konsequenzen und des Doktrinarismus, sondern der Thatsachen, der großen göttlichen Thatsachen der Geschichte unsres Volks, und darum auch den Thatsachen und Aufgaben der Gegenwart gewachsen.

Denn wir wollen kein Luthertum, welches nicht im Zusammenhang der Gesamtaufgaben unsrer Zeit stände. Vielmehr eben das ist uns die höchste und letzte thatsächliche Selbstrechtfertigung desselben" (10).

54 a.a.O., 10. Für die AELKZ zeigt "das Luthertum, daß es ebenso befähigt wie berufen ist, als eine Macht in die Gesamtaufgabe der Gegenwart einzutreten, und gerade mit der Eigenthümlichkeit, die sein Wesen ausmacht, ihr den Dienst zu leisten den sie bedarf. Denn welches ist die Grundfrage unsrer Zeit? Welche andere wenn nicht das Verhältniß des Ueberirdischen zum Irdischen? Ist das irdische Leben sich selbst genug, oder bedarf es der überirdischen Hilfsquellen? Und vermag sich das heilskräftige Leben der überirdischen Welt mit der irdischen zur Einheit zusammenzuschließen? Das ist die Frage. Gerade dieß aber -das Verhältniß des Ueberirdischen zum Irdischen, des Göttlichen zum Menschlichen, der Gnade zur Natur- gerade dieß ist der Kern und die Stärke des Luthertums, von der Christologie an bis zur Abendmahlslehre, die Grundidee der ganzen lutherischen Dogmatik. Und nicht bloß seiner Dogmatik, sondern auch seiner Ethik. Denn dieß war der tiefste Griff Luthers in seiner ethischen Erkenntniß, daß er von seiner Erkenntniß der Glaubensgerechtigkeit aus die beiden Seiten, den himmlischen und den irdischen Beruf, in richtigen Einklang mit einander brachte, ohne weder jenen zu streichen oder zu verkürzen, um die Selbständigkeit des natürlichen Lebens zur Anerkennung zu bringen -wie es die humanistische Denkweise thut-, noch diesen zu verneinen oder zu beeinträchtigen, damit jener gewahrt und erfüllt werde, wie es die falsch asketische, römische oder pietistische Lebensrichtung fordert. Das ist die Grundwahrheit lutherischer Ethik, wie sie in der dogmatischen Grundwahrheit des Luthertums wurzelt. Und das gibt ihr ihren praktischen Werth, ihre populäre Macht und ihre Bedeutung für die allgemeinsten Lebensfragen der Gegenwart" (ebd.).

55 Ludwig Schulze, a.a.O., 593

56 a.a.O., 582.

57 Wuttke I, 581.

58 Christoph Ernst Luthardt, Die antike Ethik, 113.

59 Christoph Ernst Luthardt, Kompendium, 336.

60 a.a.O., 342.

61 Gustav Schulze, Ueber den Widerstreit der Pflichten. Halle 1878, 108. Vgl. hier insbesondere auch die ausführlichen Literaturhinweise zur lutherischen Kritik der Möglichkeit einer Kollision der Pflichten.

62 Dem "von Christus selbst als Summe des christlichen Sittengesetzes hingestellten Gebote der Gottes- und Nächstenliebe"

erkennt Schulze den Rang der "allgemeine(n) Haupt und Grundpflicht" des "sittlichen Subjects" zu. "Als **absolutes** heischt jenes Gesetz Anwendung und Durchführung auf schlechthin allen sittlichen Gebieten (Sphären), in allen Verhältnissen des Lebens. Da aber der letzteren unzählige sind, so müssen auch die entsprechenden Anwendungen jenes Einen Gesetzes unzählige sein. Diese Anwendungen sind aber zugleich ebensoviele **Modifikationen** desselben Gesetzes. Denn die sittlichen Sphären resp. Beziehungen des Lebens sind unendlich verschieden; jede von ihnen hat ihre besondere Eigentümlichkeit und erfordert daher ihr eigenes und eigentümliches Gesetz. Indeß sind doch alle sich so ergebenden einzelnen sittlichen Gesetze im Grunde eben nur Anwendungen und Modifikationen oder besondere Formen jenes einen allgemeinen und principiellen sittlichen Gesetzes" (a.a.O., 66f).

63 Vgl. Wuttke I, 173f.

64 Vgl. auch die von den lutherischen Ethikern der sechziger Jahre häufig zitierte historische Untersuchung von Schmidt, Die bürgerliche Gesellschaft und ihre Umgestaltung durchs Christenthum. 1857

65 Vgl. H. J. Bestmann, Die sittlichen Stadien in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Geschichte der christlichen Sitte. I. Teil. Nördlingen 1880, 7, 372, 401.

66 Vgl. etwa Christoph Ernst Luthardt, Die antike Ethik, 95: "Das Christenthum ... geht aus von der Erkenntniß des irdischen Lebens in seiner ihm einwohnenden teleologischen Beziehung zum Transcendenten, weil der sittlichen Persönlichkeit des Menschen zu Gott, und lehrt diese Beziehung mit Bewußtsein zu ergreifen in der innern Gesinnung und von da aus sie durchzuführen in allen den mannigfaltigen Gestaltungen des irdischen Lebens, wie sie durch die Natur desselben und seine natürlichen Anlagen bedingt sind, so daß wir auf diesem Wege das Unendliche dem Endlichen einbilden und so mit dazu helfen das Reich Gottes herbeizuführen".

67 Christoph Ernst Luthardt, Die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Konsequenzen. Vorträge über die Fragen der Gegenwart, an Kirche, Schule, Staat und Gesellschaft. 1880, 199. - Vgl. H. J. Bestmann, a.a.O., 373: Die Kirche habe "die natürlichen Gemeinschaften heiligend zu durchdringen".

68 AELKZ 1 (1868), 11.

69 AELKZ 3 (1870), 82.

70 "Die beiden von Gott verordneten Anstalten ... können ... ihrer Aufgabe ... nur durch einträchtiges Zusammenwirken und gegenseitige Unterstützung gerecht werden. Der ihrem Wesen nach zur Universalität als Reich Gottes auf Erden bestimmten Kirche würde, wenn sie sich in Freikirchen, die naturgemäß nur kleinere Kreise bewußter Christen umfassen würden,

zersplitterte, die Möglichkeit der Einwirkung auf die Massen, die Durchdringung des Volkslebens mit dem Evangelium erschwert ..." (Art.: Staat und Kirche, in: Handlexikon VI, 370-373, 371).

71 ebd.

72 ebd.

73 Ludwig Schulze, a.a.O., 586. Der für die Gegenwartsanalyse zahlreicher lutherischer Ethiker grundlegende Begriff "Entchristianisierung" ist vermutlich von Friedrich Julius Stahl geprägt worden.

74 Art.: Emancipation, in: Handlexikon II, 352-354, 352.

75 a.a.O., 353.

76 Handlexikon VI, 372.

77 H. J. Bestmann, a.a.O., 401.

78 ebd.

79 Die politischen Parteien in Preußen und die Kirche, in: AELKZ 1879, Sp. 961-968

80 Wuttke II, 169.

81 Wuttke I, 581.

82 Wuttke I, 579.

83 Der Gesetzentwurf gegen die Socialdemokratie, in: AELKZ 1878, Sp. 817-820, 818.

84 ebd.

85 a.a.O., Sp. 817.

86 Der Vorlage liege "eine falsche Vorlage von dem Wesen der Socialdemokratie" zugrunde. "Man scheint sich nicht über jenen Standpunkt, wie er noch bis vor kurzen in den meisten liberalen Blättern vertreten war ... erhoben zu haben, daß man die Socialdemokratie nur für ein Produkt agitatorischer Verhetzung ansieht, und nicht, was sie thatsächlich ist, als ein Ergebnis der ganzen geschichtlichen und socialen Entwicklung und der thatsächlichen Verhältnisse und Uebelstände, wie sie mit Nothwendigkeit unter der kapitalistischen Produktionsweise sich ergeben" (a.a.O., 818). So plädiert die AELKZ für "einen wahrhaft konservativen Weg" in der Sache. Es sei schmerzlich zu sehen, "daß man konservative Bahnen einzuschlagen noch immer nicht gewillt, sondern nach wie vor in den Banden liberaler Politik befangen ist. Denn das Hauptkennzeichen konservativer Politik ist nicht ... Polizeiwill-

kür, Zwang, Absolutismus, sondern organischer Aufbau und ein offener Blick für die werdenden Gestaltungen des gesamten Lebens; das Merkmal liberaler Politik aber ist Mechanismus und die Unfähigkeit, über die eigenen Kreise hinauszugehen" (820).

87 a.a.O., Ap. 818.

88 Wuttke I, 363.

89 Wuttke I, 135.

90 Wuttke I, 54: "... der gewöhnliche Liberalismus ist das reine Gegentheil christlicher Freiheit".

91 Wuttke I, 579.

92 Wuttke I, 171. "Aller Wucher ist Diebstahl, selbst wenn er nicht gegen das Gesetz verstößt ...".

92a Vgl. Franz Eberhard Kübel, Die soziale und volkswirtschaftliche Gesetzgebung des Alten Testaments unter Berücksichtigung moderner Anschauungen dargestellt. Wiesbaden und Philadelphia 1870, 6 und 62. In Hinblick auf das Naturverhältnis wird programmatisch daran erinnert, daß "das Gesetz die Hausthiere nicht nur überhaupt zartfühlend, sondern als eine Art Mitknechte behandelt wissen will" (92).

93 Adolf Wuttke, Handbuch³, XIXf. Theologen wie Rothe oder andere Repräsentanten des Protestantenvereins streuten nur "Weihrauch ... auf die Altäre der Götter der Neuzeit".

95 Der früheste mir derzeit bekannte Beleg für den Begriff ist: Ludwig Conrady, Kultur und Christenthum. Wiesbaden 1868.

96 anonym, Art.: Kulturismus, in: Handlexikon. 4. Band, 129.

97 Wuttke I, 174.

98 Martin Honecker hat in seinem Art.: Eigengesetzlichkeit, in: Evangelisches Soziallexikon. Stuttgart, Berlin 1980⁷, 299, noch einmal die von ihm schon in dem Anm. 15 genannten Aufsatz vertretene These erneuert, Max Weber habe den Begriff geprägt. Dies ist unzutreffend. Der Begriff läßt sich bereits in der -für die Ausbildung von Webers Soziologie sehr bedeutend- 1900 erschienenen Philosophie des Geldes Georg Simmels nachweisen (Georg Simmel, Philosophie des Geldes. Berlin 1900, 205).

99 Vgl. etwa den Zusammenhang zwischen der Verwendung der Formel 'eigene Gesetze' und dem Rekurs auf den Theonomiebegriff bei: Paul Althaus (der Ältere!), Frömmigkeit und Sittlichkeit nach evangelischer Auffassung. Göttingen 1906. Festrede im Namen der Georg-August-Universität zur Akademischen Preisverteilung am 13. Juni 1906. Göttingen 1906.

- 100 Erich Stange, Die kommende Kirche. Gedanken zum Werden innerhalb unserer deutschen evangelischen Kirche. Dritte, völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage. Dresden 1925, 29.
- 101 Dies ist die grundlegende These in der von Klaus Tanner zum Zwecke der Promotion bei der Münchner ev.-theol. Fakultät eingereichten Studie: Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Die Delegitimierung der Weimarer Reichsverfassung in Theologie und Rechtswissenschaft der zwanziger Jahre.
- 102 So die Zusammenfassung von Seebergs Position bei Siegfried Maync, Neue Literatur aus dem Gebiete der Ethik, in: ZThK 30 (1922), 443-461, 445.
- 103 Reinhold Seeberg, Kultur und Protestantismus, in: Der Protestantismus der Gegenwart. Unter Mitwirkung führender Persönlichkeiten des kirchlichen und theologisch-wissenschaftlichen Lebens hrsg. von G. Schenkel. Stuttgart 1926, S. 375-410, 397.
- 104 ebd.
- 105 a.a.O., 396.
- 106 Siegfried Maync, a.a.O.,
- 107 Günter Brakelmann, Protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus. Bielefeld 1974, 43.
- 108 a.a.O., 44.
- 109 a.a.O., 43.
- 110 Ludwig Ihmels, Leitsätze über das Reich Gottes und die natürlichen Lebensordnungen der Weltkonferenz in Stockholm vorgelegt, in: AELKZ 58 (1925), Sp. 609-610, 609.
- 111 ebd.
- 112 ebd. - Vgl. Ludwig Ihmels, Theonomie und Autonomie im Licht der christlichen Ethik. Akademische Antrittsrede, gehalten zu Leipzig am 22. November 1902. Leipzig 1903; ders., Religion und Sittlichkeit, in: AELKZ 61 (1908), Sp. 898. Ihmels klagt in seiner Theonomiestudie eine "Kulturmission" der Kirche ein (a.a.O., 10).
- 113 AELKZ 58 (1925), 609.
- 114 ebd.
- 115 ebd.
- 116 Vgl. dazu jetzt die instruktiven Belege in der in Anm. 101

genannten Arbeit von Klaus Tanner.

- 117 Vgl. vor allem: Friedrich Brunstäd, Eigengesetzlichkeit des Wirtschaftslebens?, in: ders., Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften. Hrsg. von Eugen Gerstenmaier und Carl Gunther Schweitzer. Berlin 1957, 377-383. In diesem 1925 beim 25. Kirchlich-sozialen Kongreß in Dresden gehaltenen Vortrag plädiert Brunstäd dafür, den zweideutigen Begriff der Eigengesetzlichkeit durch den der Eigengestaltigkeit zu ersetzen. Die differentia specifica der Begriffe liegt für Brunstäd darin, daß Eigengestaltigkeit immer relative Besonderheit in einem organischen Ganzen meine, Eigengesetzlichkeit aber häufig von der Tendenz zur Verabsolutierung der besonderen Kultursphären gegenüber der religiös fundierten, auf Gott bezogenen Totalität der Kultur geprägt sei. Solche Verabsolutierung wird von Brunstäd als "Wahn und Vermessenheit" (383) abgelehnt.
- 118 Oskar Bauhofer, Nachtrag zu dem Bericht über die ost-westliche Theologenkonferenz in Bern in den ThBl 1930, Nr. 12: Das theologische Problem des Naturrechts, in: ThBl 10 (1931), Sp. 24.
- 119 ebd.
- 120 ebd.
- 121 Karl Barth, Diskussionsvotum zu Bauhofer, ebd.
- 122 Diese Widersprüchlichkeit ließe sich vor allem am Beispiel des im Juni 1926 gehaltenen Vortrages über "Die Kirche und die Kultur" verdeutlichen; Barth hat die hier vertretene Position schon Ende der zwanziger Jahre revoziert.
- 123 Ich möchte freilich nicht so weit wie Heinz-Eduard Tödt gehen, die von Barth Ende der zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre vertretene ethische Position für gescheitert anzusehen: "Barths Versuche einer Ethik scheitern in diesen Jahren, weil er die Konkretetheit mit Hilfe des Rekurses auf Schöpfungsordnungen erreichen möchte" (Heinz - Eduard Tödt, Kirche und Ethik. Dietrich Bonhoeffers Entscheidungen in den Krisenjahren 1929-1933, in: Dieter Lührmann und Georg Strecker (Hrsg.), Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag. Tübingen 1980, S. 447-463, 452f; vgl. ders., Judendiskriminierung 1933 - der Ernstfall für Bonhoeffers Ethik, in: Wolfgang Huber und Ilse Tödt (Hrsg.), Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität (Internationales Bonhoeffer Forum. Forschung und Praxis 4). München 1982, S. 139-183, 145).
- 124 Dies erkennt Robert P. Ericksen, Theologians under Hitler. New Haven - London 1985, dessen Althaus-Interpretation nur sehr wenige von Althaus in den zwanziger Jahren publizierte Texte überhaupt berücksichtigt. Demgegenüber hat Christian Schwarke in einer ausgezeichneten Hamburger Theologischen

Examensarbeit die eigenständige Bedeutung der zwanziger Jahre hervorgehoben und dabei gezeigt, daß Althaus trotz des Gebrauchs einiger weniger Zwei-Reiche-Distinktionen vor 1933 keine Zweireichelehre vertreten, sondern gerade "monistische Theologoumena" entwickelt hat, "die allenfalls einer Ein-Reiche-Lehre Vorschub leisten" (Christian Schwarke, Anfänge der "Zwei-Reiche-Lehre" in den zwanziger Jahren: Motive - Tendenzen - Entwicklungen, dargestellt an Paul Althaus. MS Hamburg 1986, 49).

- 125 Vgl. Paul Althaus, Pazifismus und Christentum. Eine kritische Studie, in: NKZ 30 (1919), 429-478, hier: 444; Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik (Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode Heft 5). Gütersloh 1921, 12f, 43-45, 78; Die Bergpredigt bei Luther, in: ThLBl 43 (1922), 81-89, hier: 88; Rez.: Georg Wünsch, Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung, in: TLB 45 (1922), 117-118, hier: 117; Heilsgeschichte und Eschatologie, in: ZSTh 2 (1925), 605-676, hier: 643, 646 und 660f; Die Krisis der Ethik und das Evangelium. Berlin 1926, 6; Leitsätze zur Ethik. 2. unveränderte Auflage. Erlangen 1928, 23, 65, 68-73; Staat und Kirche, in: Die Schwarzburg. Hochschulmonatsschrift 10 (1928), S. 113 - 121, hier: 117 = Der Staat. Eine Schulungswoche der Deutschen Studentenschaft. Berlin 1930, S. 113-129, hier: 120; Christentum und Kultur, in: AELKZ 61 (1928), 952-957, 977-983, hier: 953; Rez.: Friedrich Brundstäd, Deutschland und der Sozialismus. Berlin 1927, in: ThLZ 54 (1929), 138-141, hier: 140; Art.: Krieg II.: Krieg und Christentum, in: RGG² III (1929), 1306-1312, hier: 1306-1309; Art.: Politik und Moral, in: RGG² IV (1930), 1320-1327, hier: 1324; Staat und Reich Gottes, in: Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift 35 (1930), S. 114-118, hier: 117; Staatsgedanke und Reich Gottes. Langensalza 1931⁴, 93. - Der primär kritische Gebrauch des Eigengesetzlichkeitsbegriffes steht in direkter Relation zu Althaus programmatischer Hervorhebung des Theonomiebegriffs. Vgl. dazu die in meiner Anm. 27 genannten Monographie, 30f, mitgeteilten Nachweise.
- 126 Zu 'Eigengesetz' und 'eigenes Gesetz' vgl.: NKZ 30 (1919), 436; Religiöser Sozialismus, 23 und 51; zur 'Eigengestaltigkeit' der Kirche vgl. Leitsätze, 73f.
- 127 Staat und Kirche, in: Der Staat. Berlin-Zehlendorf 1930, 116f.
- 128 NKZ 30 (1919), 444.
- 129 ebd.
- 130 Luther und die Theologie des Politischen, in: Luther 15 (1933), 49-52, 52; vgl. schon NKZ 30 (1919), 444.
- 131 Religiöser Sozialismus, 78.
- 132 Staatsgedanke und Reich Gottes, 93

- 133 ZSTh 2 (1925), 643.
- 134 Religiöser Sozialismus, 54.
- 135 NKZ 30 (1919), 449.
- 136 Zum gegenwärtigen lutherischen Staatsverständnis, in: Die Kirche und das Staatsproblem der Gegenwart (Kirche und Welt. Studien und Dokumente hrsg. von der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für praktisches Christentum Bd. 3). Berlin 1935², 6-9, 7.
- 137 Zahlreiche weitere Belege für Althaus radikale, konservativ-revolutionäre Kritik der aufgeklärt-liberalen Leitannahmen der Weimarer parlamentarischen Demokratie bieten die in Anm. 101 und 124 genannten Studien von Klaus Tanner und Christian Schwarke.
- 138 In begriffsgeschichtlicher Hinsicht duldet es keinen Zweifel, daß dies nicht der Fall gewesen ist. Vgl. Kurt Nowak, Zweireichelehre. Anmerkungen zum Entstehungsprozeß einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre, in: ZThK 78 (1981), 105-127.

BIBLIOGRAPHIE

a. Barmen-Bibliographie (2. Ergänzung)

Die folgenden Titel schließen die
in Folge 5 und Folge 6 der MITTEILUNGEN
begonnene Barmen-Bibliographie ab.

Die gesamte Bibliographie erscheint
in überarbeiteter Form im Kirchlichen
Jahrbuch 1984, Gütersloh 1986, S.378-396.

C.N.

Amberg, Ernst-Heinz: Die Barmer Theologische Erklärung aus dog-
matischer Sicht. In: Amtsblatt der Evangelisch-Lutherischen Kirche
Sachsen 1983, B. 81-82.

Amberg, Ernst-Heinz: Barmen 1934-1984. Ein Literaturbericht. In:
Theologische Literaturzeitung 111, 1986, Sp.161-174.

Amberg, Ernst-Heinz: Gemeinde unter dem Wort - Kirche für andere
(Zur 3. und 4. These der Theologischen Erklärung von Barmen).
In: Das Wort Für alle, S. 87-94.

Aussprache über das Referat von Bischof Jung. In: Lübeck-Travemünde
1984, S. 270-290 (vgl. auch: epd-Dokumentation Nr. 31/86, S. 46-49).

Barmer Theologische Erklärung und heutiges Staatsverständnis. Doku-
mentation einer Veranstaltung des Kultusministers des Landes
Nordrhein-Westfalen am 30. Mai 1984. Köln.

Bartha, Tibor: Grußwort im Namen der Generalsynode der Reformierten
Kirche in Ungarn. In: Das eine Wort für alle, S. 197 f.

Beckmann, Joachim: Ansprache über Epheser 1, 20-23. Gemarker
Kirche. In: Das eine Wort für alle, S. 15-17.

Beckmann, Joachim: Jesus Christus, Herr der Kirche und Welt. In:
Das eine Wort für alle, S. 153-170.

Beier, [Peter]: Barmen aktuell. In: Verhandlungen der 2. Tagung,
S. 22-26

Bekenntnis, Widerstand, Martyrium. Von Barmen 1934 bis Plötzensee
1944. Hg. von Gerhard Besier und Gerhard Ringshausen. Göttingen
1986.

Benedyktowicz, Witold: Grußworte im Namen des Polnischen Öku-
menischen Rates. In: Das eine Wort für alle, S. 198 f.

Bertinetti, Ilse: Ein Ruf nach vorwärts. Zur Diskussion der
Barmer Erklärung. In: Neue Zeit. Zentralorgan der CDU/DDR vom
24. März 1984.

Besier, Gerhard/Gloege, Henning: Unveröffentlichte Dokumente aus der Auslegungsgeschichte von "Barmen". In: Bekenntnis, Widerstand, Martyrium, S. 383-425.

Bethge, Eberhard: Besorgnis vor der Barmer Synode: Bonhoeffers Stimme aus London im April 1934. In: G. van Norden, Bekenntnis, S. 89f.

Bethge, Eberhard : Barmen und die Juden - eine nicht geschriebene These? In: Das eine Wort für alle, S. 114-113.

Beyers Naudé, Christian: Was Barmen nach 50 Jahren für Südafrika bedeutet. In: Das eine Wort für alle, S. 199-202.

Bildschirmtext 2402. Barmen aktuell. In: Das eine Wort für alle, S. 294.

Bonhoeffer, Dietrich: Von Barmen nach Oeynhausen
Mit einem Nachwort von Eberhard Bethge. In: G. van Norden, Bekenntnis, S. 91-96.

Brakelmann, Günter: Die Bochumer Bekenntnisse des Jahres 1933. Ein Meilenstein auf dem Weg nach Barmen. In: U. Büttner, Unrechtsregime, S. 291-314

Brandt, Gerhard/ Lohse, Eduard, Geleitwort. In: Das eine Wort für alle, S. V f.

Brandt, Gerhard: Predigt über Hebräer 13,8. Gemarker Kirche (Eröffnung der Kirchlichen Woche Barmen 1934-1984). In: Das eine Wort für alle, S. 48-52.

Brandt, Gerhard: Begrüßung (Festversammlung im Wuppertaler Schauspielhaus am 31. Mai 1984). In: Das eine Wort für alle, S. 137ff.

Brandt, Gerhard: Wort für die Evangelische Kirche im Rheinland zur Eröffnung der Ausstellung "Barmen 1934-1984". In: Das eine Wort für alle, S. 232 ff.

Brandt, Willy: Grußschreiben an den Präses der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland. In: Lübeck-Travemünde 1984, S. 565-567.

Brinkman, Martien E.: Die Sache Barmens in der holländischen theologischen Diskussion - ein Fragment aus der Wirkungsgeschichte Karl Barths. In: G. van Norden, Bekenntnis, S. 53- 70.

Brumlik, Micha: Was in Barmen verschwiegen wurde: Das Verhältnis von Kirche und Israel. In: epd-Dokumentation Nr. 31/86, S. 34-38.

Bruns, Carsten: Fragen an Zeitzeugen. Interview mit Frau von Mackensen. In: Das eine Wort für alle, S. 298-315.

Büsing, Paul: Barmen and Unforeseen Consequences: A Personal Memoir. In: Toronto Journal of Theology 1, 1985, S. 174-179.

Büttner, Ursula (Hg.): Das Unrechtsregime. Internationale Forschung über den Nationalsozialismus [Festschrift für Werner Jochmann zum 65. Geburtstag]. Band 1: Ideologie - Herrschaftssystem - Wirkung in Europa. Hamburg 1986.

Carstens, Karl: Grußwort. In: Das eine Wort für alle, S. 148.

Casalis, Georges: Predigt über Matthäus 28,20 und 2. Timotheus 2,9. Alte Reformierte Kirche Calvinstraße. In: Das eine Wort für alle, S. 36-41.

Casalis, Georges: Die Wirkung von Barmen in den französischen Kirchen. In: Das eine Wort für alle, S. 252-256.

Claussen, Regina/Schwarz, Siegfried: Vorwort. In: Vom Widerstand lernen, S. 7-9.

Dantine, Johannes: Die Bedeutung der Barmer Erklärung für Theologie und Kirche - der Prozeß, der zum Bekenntnis führte. In: Widerstehen, S. 59-71.

Das eine Wort für alle. Barmen 1934-1984. Eine Dokumentation. Im Auftrag der Evangelischen Kirche im Rheinland, hg. von Hans-Ulrich Stephan. Neukirchen-Vluyn 1986.

Die Barmer Theologische Erklärung 1934 - 1984 - 2024. Eine Spielszene von Erhard Griesse, Margarete Preis, Ulrich Preis. In: Das eine Wort für alle, S. 288-293.

epd-Dokumentation Nr. 31/86: Ein Gespräch zwischen den Generationen über Bekenntnis und Bekennen - damals und heute.

Erklärung. Kreis evangelischer Religionslehrer in Wuppertal. In: Das eine Wort für alle, S. 284-287.

Es gibt Zeiten, da muß man sich entscheiden! Barmen 1934-1984. Schüler-Lehrer-Tag 1. Juni 1984 in Wuppertal-Barmen. In: Das eine Wort für alle, S. 265 ff.

Evangelische Studentengemeinde u.a.: Aufruf zur Versammlung "Barmen 1984" [Flugblatt vom 27. Oktober 1983].

Forck, Gottfried: Predigt über Matthäus 28,20 und 2. Timotheus 2,9. Unterbarmer Hauptkirche. In: das eine Wort für alle, S. 20-25.

Forck, Gottfried: Grußwort für den Bund der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik. In: Das eine Wort für alle, S. 149 f.

Fränkel, Hans-Joachim: Ein Nein zur Politisierung der Kirche. Die Barmer Theologische Erklärung fordert eine Konzentration auf das Entscheidende. In: idea Nr. 59/84.

Fragebogen zur Bedeutung der Barmer Erklärung im Gespräch der Generationen. In: epd-Dokumentationen Nr. 31/86, S. 50-67.

Frederik, Hendrik: Grußwort im Namen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwestafrika/Namibia, der Vereinigt-Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwestafrika/Namibia und des Rates der Kirchen in Namibia. In: Das eine Wort für alle, S. 203-206.

Gemeindeabend zum Barmen-Gedenken [Interview mit Joachim Beckmann und Kurt Scharf]. In: Verhandlungen der 2. Tagung, S. 9-22.

Gensichen, Peter: Barmen-Gedenken im Rückblick. In: Die Kirche (Allgemeine Ausgabe) vom 13. Januar 1985.

Gloege, Henning/Besier, Gerhard: Unveröffentlichte Dokumente aus der Auslegungsgeschichte von "Barmen". In: Bekenntnis, Widerstand, Martyrium, S. 383-425.

Goebel, Klaus: Ansprache zur Eröffnung der Ausstellung "Wuppertal in der Zeit des Nationalsozialismus". In: Das eine Wort für alle, S. 240 f.

Goldschmidt, Dietrich: Die Sorge für "Recht und Frieden" und die "Verantwortung der Regierenden und Regierten": Die Aufgabe von Staat und Kirche nach Barmen V und unser heutiges Demokratieverständnis. In: epd-Dokumentation Nr. 31/86, S. 23-33.

Gollwitzer, Helmut: Das eine Wort für alle (Zur 1. und 6. These der Theologischen Erklärung von Barmen). In: Das eine Wort für alle, S. 240 f.

Gurland, Gottfried: Grußwort des Oberbürgermeisters der Stadt Wuppertal an die Gäste aus der Ökumene. In: Das eine Wort für alle, S. 223ff.

Gurland, Gottfried: Wort für die Stadt Wuppertal zur Eröffnung der Ausstellung "Wuppertal in der Zeit des Nationalsozialismus". In: Das eine Wort für alle, S. 234 f.

Gurland, Gottfried: Ansprache des Oberbürgermeisters der Stadt Wuppertal bei der Enthüllung des Mahnzeichens. In: Das eine Wort für alle, S. 244-248.

Gyenge, Imre: Grußwort im Namen der Evangelischen Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Österreich. In: Das eine Wort für alle, S. 206 f.

Hall, Douglas John: Barmen: Lesson in Theologie. In: Toronto Journal of Theology 1, 1985, S. 180-199.

Hamel, Johannes: Predigt über Matthäus 28,16-20 und 2. Timotheus 2,9. Christuskirche Elberfeld. In: Das eine Wort für alle, S. 42-46.

Hamel, Johannes: Bekenntnis und Bekennen - damals und heute. In: epd-Dokumentation Nr. 31/86, S. 1-11.

Harms, Christian: Grußwort im Namen des Reformierten Weltbundes. In: Das eine Wort für alle, S. 207 f.

Hauschild, Wolf-Dieter: Zur Erforschung der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 [Forschungsbericht]. In: Theologische Rundschau 51, 1986, S. 130-165.

Hauschild, Wolf-Dieter: Bekenntnis und kirchliche Identität. Das Jubiläum der Barmer Theologischen Erklärung 1934-1984. In: Kirchliches Jahrbuch 1984, Gütersloh 1986, S. 255-377.

Held, Heinz-Joachim: Predigt über Matthäus 28,20 und 2. Timotheus 2,9. Alte Wuppertaler Kirche. In: Das eine Wort für alle, S. 31-36.

Hüffmeier, Wilhelm: Die Aktualität von Barmen. Verlauf und Ertrag der Diskussion innerhalb der Evangelischen Kirche der Union. In: Bekenntnis, Widerstand, Martyrium, S. 90-109.

Immer, Leni: Vor 50 Jahren hier in der Gemarker Kirche. In: Das eine Wort für alle, S. 266-269.

Iwand, Hans Joachim: Die 1. Barmer These und die Theologie Martin Luthers [1936]. In: Die Zeichen der Zeit 38, 1984, S. 106-114; auch in: Evangelische Theologie 46, 1986, S. 214-231 (Erstveröffentlichungen).

Kiesow, Ernst-Rüdiger: Die Amtsfrage als aktuelle Bekenntnisfrage zwischen Barmen und Lima. In: Die Zeichen der Zeit 40, 1986, S. 16-21.

Klappert, Bertold: Barmen V nach dem Holocaust. Das Versagen der Bekennenden Kirche gegenüber dem Judentum. In: G. van Norden, Bekenntnis, S. 132-150.

Klatt, Gerd: Was in Barmen nicht bedacht wurde: die Rolle der Wirtschaft, das Problem des technischen Fortschritts - oder: Zum politischen Defizit von Barmen. In: epd-Dokumentation Nr. 31/86, S. 39-43.

Körner, Christoph: Fünfzig Jahre nach Barmen: Keine Kultivierung von Nischen. In: Mecklenburgische Kirchenzeitung vom 15. Mai 1984.

Kollatz, Thomas: Gewinn aus Barmen für die Gegenwart. In: epd-Dokumentation Nr. 31/86, S. 14-16.

Kraus, Hans-Joachim: Das Fortwirken von "Barmen" am Beispiel der Erklärung des Moderaments des Reformierten Bundes. In: Widerstehen, S. 79-101.

Kreck, Walter: "Gottes Anspruch auf unser ganzes Leben". Was bedeuten die in Barmen 1934 gefällten theologischen Entscheidungen für unser politisches Handeln damals und heute? In: Vom Widerstand lernen, S. 133-145.

Krobath, Thomas: Vorwort. In: Widerstehen, S. 1-6.

Krötke, Wolf: Gottes Anspruch und menschliche Verantwortung. Auslegung der II. These der Barmer Theologischen Erklärung. In: Ders.: Die Universität des offenbaren Gottes. Gesammelte Aufsätze. München 1985, S. 165-178. Auch in: Das eine Wort für alle, S. 74-86.

Krötke, Wolf: Die Barmer Theologische Erklärung und die Theologie Dietrich Bonhoeffers. In: Ders.: Die Universität des offenbaren Gottes. Gesammelte Aufsätze. München 1985, S. 95-108.

Krötke, Wolf: Bekennen - Verkündigen - Leben. Barmer Theologische Erklärung und Gemeindepraxis. Stuttgart 1986.

Krusche, Werner: Predigt über Matthäus 28,20 und 2. Timotheus 2,9. Gemarker Kirche. In: Das eine Wort für alle, S. 17-20.

Kuster, Reinhard: Grußwort im Namen des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Ein Wort des Dankes. In: Das eine Wort für alle, S. 209 f.

Lehmann-Habeck, Martin: Zum Barmen-Gedenken 1984: Was wir gesehen und gehört haben. Bekenntnis und Widerstand heute. In: Weltmission 84. Arbeitsheft für Pfarrer und Lehrer. Hamburg 1984, S. 1-5.

Lohse, Eduard: Das eine Wort Gottes. Die Theologische Erklärung von Barmen. In: Das eine Wort für alle, S. 141-145.

Lohse, Eduard/Brandt, Gerhard: Geleitwort. In: Das eine Wort für alle, S. V f.

Lübeck-Travemünde 1984. Bericht über die siebte Tagung der 6. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 4. bis 8. November 1984. Hannover 1985.

Ludwig, Hartmut: "Ein aufgeschlagenes Fenster" - Die Barmer Theologische Erklärung in der Sicht Hans Joachim Iwands. In: G. van Norden, Bekenntnis, S. 71-88.

Manifest geistlichen Neubeginns. Aus Anlaß des 50. Jahrestages der Barmer Theologischen Erklärung. Tagung mit Unionsfreunden in Berlin. In: Neue Zeit. Zentralorgan der CDU/DDR vom 17. März 1984.

Maury, Jacques: Ein französisches Grußwort zum Bekenntnis von Barmen im Namen der Fédération Protestante de France. Le Protestantisme Français et la Confession de Barmen. In: Das eine Wort für alle, S. 210-213.

Mayer, Rainer: Kirchenspaltung? Bonhoeffer-Barmen-Politik und Bekenntnis heute. Stuttgart 1986.

Mehlhausen, Joachim: Kirche zwischen Irrtum und Wahrheit. Barmen 1934-1984. In: Vom Widerstand lernen. Von der Bekennenden Kirche bis zum 20. Juli 1944. Hg. von Regina Claussen und Siegfried Schwarz. Bonn 1986, S. 101-114.

Mendt, Dietrich: Schlußwort. In: Verhandlungen der 2. Tagung, S. 27-29.

Michalko, Jan: Grußwort im Namen der Slowakischen Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der Tschechoslowakei und des Ökumenischen Rates der Kirchen in der CSSR. In: Das eine Wort für alle, S. 213 f.

Möller, Martin/Niemöller, Gerhard: Die Theologische Erklärung von Barmen, 1934, und der Streit um ihre Bedeutung bis zur Friedensdiskussion im Raum der Kirche, 1984. Eine Unterrichtseinheit für Sekundarstufe II. In: Bekenntnis, Widerstand, Martyrium, S. 205-250.

Mülhaupt, Erwin: Barmen - Rückblick 1934 mit Seitenblicken auf 1984 (Erneuerung und Abwehr, Beiheft 40). Neuendettelsau o.J.

[Müller, Hanfried]: Barmen - Selbstrechtfertigung der Kirche? Aus einer Synodalrede von Prof. Hanfried Müller. In Standpunkt 12, 1984, S. 183 f.

Müller, Siegfried: Gewinn aus Barmen für die Gegenwart. In: epd-Dokumentation Nr. 31/86, S. 12f.

Murakami, Hiroshi: Ein Grußwort aus Japan. In: Das eine Wort für alle, S. 215 ff.

Nababan, Soritua: Die Bedeutung der Theologischen Erklärung von Barmen in den Kirchen Indonesiens. In: Das eine Wort für alle, S. 176-181.

Neuser, Wilhelm H.: Die Barmer Theologische Erklärung als überkonfessionelles Bekenntnis - Idee und Wirklichkeit. In: G. van Norden, Bekenntnis, S. 34-52.

Nicolaisen, Carsten: "Kirchengemeinschaft" nach der Barmer Theologischen Erklärung. In: Kirchengemeinschaft - Anspruch und Wirklichkeit. Festschrift für Georg Kretschmar zum 60. Geburtstag. Hg. von Wolf-Dieter Hauschild, Carsten Nicolaisen und Dorothea Wendebourg. Stuttgart 1986, S. 235-248.

Norden, Günther van (Hg.): Zwischen Bekenntnis und Anpassung. Aufsätze zum Kirchenkampf in rheinischen Gemeinden, in Kirche und Gesellschaft (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte. 84). Köln 1985.

Norden, Günther van: Ansprache zur Eröffnung der Ausstellung "Barmen 1934-1984". In: Das eine Wort für alle, S. 236-239.

Norden, Günther van: Die Barmer Theologische Erklärung und die "Judenfrage". In: U. Büttner, Unrechtsregime, S. 315-330.

Ordnung, Carl: Freier dankbarer Dienst an seinen Geschöpfen. Gedanken über Aktuelle Aspekte der vor 50 Jahren verfaßten Theologischen Erklärung von Barmen. In: Neue Zeit. Zentralorgan der CDU/DDR vom 25. Mai 1984.

Pöhlmann, Wolfgang: Gehorsam um der Liebe willen. Römer 13 und die 5. Barmer These. In: Bekenntnis, Widerstand, Martyrium, S. 110-125.

Posser, Diether: Barmen heute. In: Das eine Wort für alle, S. 181-187.

Potter, Philip: Barmen - Antworten aus der Ökumene. In: Das eine Wort für alle, S. 171-176.

Rau, Johannes: Rede zum Gedenken an die Theologische Erklärung von Barmen. In: Das eine Wort für alle, S. 145-147.

Reimer, A. James: The Theology of Barmen: Its Partisan-Political Dimension. In: Toronto Journal of Theology 1, 1985, S. 155-174.

b. Wichtige Neuerscheinungen 1983/84

Ricca, Paolo: Grußwort im Namen der Waldenser Kirche in Italien. In: Das eine Wort für alle, S. 218 ff.

Ringshausen, Gerhard: Glaube - Handeln - Lernen im Kontext der Kirchengeschichte. Überlegungen zu Ansatz und Ziel des Religionsunterrichts über Kirchliche Zeitgeschichte zwischen "Barmen" 1934 und 20. Juli 1944. In: Bekenntnis, Widerstand, Martyrium, S. 169-189.

Röhm, Eberhard/Thierfelder, Jörg: Ein Bekenntnis als tragender Grund. Vor 50 Jahren wurde die "Theologische Erklärung" in Barmen beschlossen. In: Münchner Gemeindeblatt Nr. 22/1984 vom 27. Mai 1984, S. 7.

Satlow, Bernt: Die Barmer Theologische Erklärung aus historischer Sicht. In: Amtsblatt der Evangelisch-Lutherischen Kirche Sachsens 1983, B 78-81.

Scharf, Kurt/Schönherr, Albrecht u.a.: Die Mahnung von Barmen an uns. In: Aufruf vom 31. Juli 1984.

Schlichting, Wolfhart: Das Kirchenverständnis von Barmen III und IV und unsere volkskirchliche Wirklichkeit. In: epd-Dokumentation Nr. 31/86, S. 17-22.

Schmude, Jürgen: Zwischenbericht über die Arbeit des Ausschusses Barmen V. In: Verhandlungen der 2. Tagung, S. 95-102 (vgl. auch: epd-Dokumentation Nr. 24/84, S. 24-33).

Schoenborn, Paul Gerhard: Was geschieht mit einem "kirchengeschichtlichen Jahrhundertereignis"? Zur Entstehung und Bewertung der Barmer Theologischen Erklärung vom 31. Mai 1934. In: G. van Norden, Bekenntnis, S. 3-33.

Schönherr, Albrecht/Scharf, Kurt u.a.: Die Mahnung von Barmen an uns. In: Aufruf vom 31. Juli 1984.

Schülerstimmen. Interviews mit Schülern über die Veranstaltungen des Schüler-Lehrer-Tages. In: Das eine Wort für alle, S. 280-283.

Schwarz, Siegfried/Claussen, Regina: Vorwort. In: Vom Widerstand lernen, S. 7-9.

Stephan, Hans-Ulrich: Vorwort des Herausgebers. In: Das eine Wort für alle, S. VII ff.

Stoll, Karlheinz: Was bedeutet uns Barmen heute? In: Nordelbische Kirchenzeitung 60, 1984, Nr. 10.

Thimme, Hans: "Jesus Christus, Gottes Anspruch auf unser ganzes Leben" - die christologische Zentrierung von B[armen] I und B[armen] II als Anfrage an unser heutiges Glaubensverständnis [Thesen]. In: epd-Dokumentation Nr. 31/86, S. 16.

Thierfelder, Jörg/Röhm, Eberhard: Ein Bekenntnis als tragender Grund. Vor 50 Jahren wurde die "Theologische Erklärung" in Barmen beschlossen. In: Münchner Gemeindeblatt Nr. 22/1984 vom 27. Mai 1984, S. 7.

Tinsley, John: Grußwort im Namen des Erzbischofs von Canterbury, der Church of England und der Anglikanischen Gemeinschaft. In: Das eine Wort für alle, S. 220f.

Tödt, Heinz Eduard: Barmen 1934. In: Theologia, Diakonia. Jahresschrift der Lutherischen Hochschule Tokyo, 1985.

Trinks, Ulrich: Reaktionen in der Evangelischen Kirche in Österreich auf Barmen 1934 und den Kirchenkampf im Deutschen Reich. In: Widerstehen, S. 27-57.

Verhandlungen der 2. Tagung der 6. Synode der Evangelischen Kirche der Union - Bereich Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West - vom 31. März bis 3. April 1984. Hg. im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union. Berlin 1984.

Vom Widerstand lernen. Von der Bekennenden Kirche bis zum 20. Juli 1944. Hg. von Regina Claussen und Siegfried Schwarz. Bonn 1986.

Wengst, Klaus: Der Beitrag der neutestamentlichen Zitate zum Verständnis der Barmer Theologischen Erklärung. In: Theologische Zeitschrift Basel 41, 1985, S. 295-316.

Widerstehen. Die Kirche im politischen Spannungsfeld Barmen 1934-1984 (Veröffentlichung der Evangelischen Akademie Wien. 3). Wien 1985.

Wir verwerfen die falsche Lehre. Sprechmotette zur These 1 der Theologischen Erklärung von Barmen. In: Das eine Wort für alle, S. 269-280.

Wollstadt, Hans-Joachim: Predigt über Matthäus 28,20 und 2. Timotheus 2,9. Wichlinghauser Kirche. In: Das eine Wort für alle, S. 26-30.

Zee, Willem R. van der: Grußwort im Namen des Rates der Kirchen in den Niederlanden. Barmen: Fragen und Aufgaben. In: Das eine Wort für alle, S. 221ff.

Ziemer, Jürgen: Mit Barmen im Gespräch. In: Amtsblatt der Evangelisch-Lutherischen Kirche Sachsens 1983, B 82; 1984, B 1-2.

Nachtrag:

Kern, Udo: Die durch Barmen definierte Zweireichelehre. In: Theologische Zeitschrift Basel 42, 1986, S. 237-254.

Für Recht und Frieden sorgen. Auftrag der Kirche und Aufgabe des Staates nach Barmen V. Theologisches Votum der Evangelischen Kirche der Union. Gütersloh 1986.

b. Wichtige Neuerscheinungen 1985/86

Diese Bibliographie beansprucht keine Vollständigkeit. Zeitungen, Zeitschriften und Sammelbände werden nur in Auswahl ausgewertet. Sind Sammelbände als ganze für die kirchliche Zeitgeschichte einschlägig, werden die einzelnen Beiträge nicht noch gesondert unter dem Namen des Autors aufgeführt.

C.N.

Albertin, Lothar: Jugend und Kirchen am Anfang der zweiten deutschen Nachkriegsdemokratie. In: Evangelisch und ökumenisch, S. 228-244.

Baumgarten, Otto: Studien zu Leben und Werk. Hg. von Wolfgang Steck. Neumünster 1986 (Wachholtz).

Beckmann, Joachim: So schwach waren wir. Der Kampf um den rechten Glauben in der evangelischen Kirche des 20. Jahrhunderts. Aufsätze und Vorträge von 1933 bis 1984. Düsseldorf 1985 (Presseverband der Ev. Kirche im Rheinland).

Beckmann, Joachim: Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit. Erlebte Kirchengeschichte. Neukirchen-Vluyn 1986.

Beiträge zur Geschichte der Theologischen Fakultät Berlins. Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschaftswissenschaftliche Reihe Heft 7/1985.

Bekenntnis, Widerstand, Martyrium. Von Barmen 1934 bis Plötzensee 1944. Hg. von Gerhard Besier und Gerhard Ringshausen. Göttingen 1986 (Vandenhoeck).

Benedikt, Klaus-Ulrich. Emil Dovifat. Ein katholischer Hochschullehrer und Publizist (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. B. 42). Mainz 1986 (Grünwald).

Besier, Gerhard: Bekenntnis - Widerstand - Martyrium als historisch-theologische Kategorien. In: Bekenntnis, Widerstand, Martyrium, S. 126-147.

Besier, Gerhard: Zum Beginn des theologischen Gesprächs zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg. In: Evangelische Theologie 46, 1986, S. 73-90.

Besier, Gerhard: "Selbstreinigung" unter britischer Besatzungsherrschaft. Die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers und ihr Landesbischof Marahrens 1945-1947 (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens. 27). Göttingen 1986 (Vandenhoeck).

Bethge, Eberhard/Bethge, Renate/Gremmels, Christian (Hg.):
Dietrich Bonhoeffer. Sein Leben in Bildern und Texten. München
1986 (Kaiser).

Blaser, Klauspeter: Willen A. Visser't Hooft. In: Gestalten der
Kirchengeschichte 10,2, S. 244-256.

Bolewski, Hans: Der politische Kontext der Apologie. In:
Materialdienst. Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungs-
fragen, 49, 1986, S. 156-170.

(Bonhoeffer): Dietrich Bonhoeffer 1986. Erinnerungen, Begegnungen,
Vergegenwärtigungen. Texte zum 80. Geburtstag. Evangelisches
Bildungswerk Berlin. Dokumentation 52/86.

Bonhoeffer, Dietrich: Sanctorum Communio. Eine dogmatische
Untersuchung zur Soziologie der Kirche. Hg. von Joachim von
Soosten (Dietrich Bonhoeffer Werke. 1). München 1986.

Bonhoeffer, Dietrich: Jugend und Studium 1918-1927. Hg. von Hans
Pfeiffer in Zusammenarbeit mit Clifford Green und Carl-Jürgen
Kaltenborn (Dietrich Bonhoeffer Werke. 9). München 1986.

Bracher, Karl Dietrich: Kirche in der Diktatur: Die deutsche
Erfahrung von 1933/34. In: U. Büttner, Unrechtsregime Bd. 1,
S. 272-290.

Brakelmann, Günter: Evangelische Kirche in sozialen Konflikten
der Weimarer Zeit. Das Beispiel des Ruhreisenstreits. Bochum 1986
(SWI-Verlag).

Brakelmann, Günter/Bühl, Hartmut/Müller, Eberhard: Bändigung der
Macht. Beiträge zur Friedenspolitik. Herford 1986 (Mittler).

Brandenburg, Hans-Christian: Gemeinden in der Entscheidung. Der
Kirchenkampf 1933 bis 1945 in den rheinischen Gemeinden an Nahe und
Glan. In: G. van Norden, Bekenntnis, S. 410-461.

Broszat, Martin: Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer
Geschichte. Beiträge von Martin Broszat. Hg. von Hermann Graml und
Klaus-Dietmar Henke. München 1986 (Oldenburg).

Buchstab, Günter/Kaff, Brigitte/Kleimann, Hans Otto: Verfolgung
und Widerstand 1933-45. Christliche Demokraten gegen Hitler.
Düsseldorf 1986 (Droste).

Büttner, Ursula (Hg.): Das Unrechtsregime. Internationale Forschung
über den Nationalsozialismus. Festschrift für Werner Jochmann zum
65. Geburtstag. Band 1: Ideologie-Herrschaftssystem-Wirkung in
Europa. Band 2: Die Verfolgung der Juden - Vertreibung und Exil -
Belasteter Neubeginn (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitge-
schichte. 21/22). Hamburg 1986 (Christians).

Busch, Eberhard: Kirche und Judentum im Dritten Reich. In: G. van
Norden, Bekenntnis, S. 157-177.

Busch, Wilhelm: Freiheit aus dem Evangelium. Meine Erlebnisse mit
der Geheimen Staatspolizei. Neukirchen-Vluyn 1985 (Schriftenmissions-
verlag).

Christsein gestalten. Eine Studie zum Weg der Kirche. Hg. vom Kirchenamt im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 1986.

Conway, John S.: Friedrich Siegmund-Schultze. In: Gestalten der Kirchengeschichte 10,2, S. 86-101.

Conway, John S.: Protestant Missions to the Jews 1810-1980: Ecclesiastical Imperialism or Theological Aberration? In: Holocaust and Genocid Studies 1, 1986, S. 127-146.

Conway, John S.: Die Rolle der Kirchen bei der "Umerziehung" in Deutschland. In: U. Büttner, Unrechtsregime Bb. 2, S. 357-372.

Conway, John S.: The Political Theory of Martin Niemöller. In: German Studies Review 9, S. 521-546.

Dähn, Horst: Das politische System der DDR. Berlin 1985 (Wissenschaftlicher Autoren-Verlag).

Deutschland 1933. Machtzerfall der Demokratie und nationalsozialistische "Machtergreifung". Eine Vortragsreihe. Hg. von Wolfgang Treue und Jürgen Schmädeke. Berlin 1984 (Colloquium).

Die Juden im Nationalsozialistischen Deutschland. The Jews in Nazi Germany 1933-1943. Hg. von Arnold Paucker. Tübingen 1986 (Mohr).

Die Lageberichte der Geheimen Staatspolizei über die Provinz Hessen-Nasau 1933-1936. Hg. von Thomas Klein. 2 Bde. Köln/Wien 1986 (Böhlau).

Dierks, Margarete: Jakob Wilhelm Hauer 1881-1962. Leben - Werk - Wirkung. Heidelberg 1986 (Lambert Schneider).

Distel, Gudrun: Antonie Nopitsch (1901-1975). Die Fürsprecherin der Frauen und Mütter. In: Helfen in Gottes Namen, S. 257-314.

Dietzfelbinger, Hermann: Dein Wort ist die Wahrheit - Zum 30. Todestag von Landesbischof D. Meiser (1881-1956). In: Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 33, 1986, S. 47-62.

Dreher, Martin Norberto: Igreja e Germanidade. Estudo critico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Editoria da Universidade de Caxias do Sul 1984 (Übersetzung von: Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien. AKiZ. B 6. Göttingen 1978).

Ehlers, Hermann : Ein Christ in der Politik. Hermann Ehlers zum Gedenken 1904-1954. Bearb. von Walter Bernhardt. Neumünster 1954 (Wachholtz).

Ericksen, Robert P.: The Political Theology of Paul Althaus: Nazi-Supporter. In: German Studies Review 9, 1986, S. 547 ff.

Ericksen, Robert P.: Theologen unter Hitler. Das Bündnis zwischen evangelischer Dogmatik und Nationalsozialismus. Aus dem Amerikanischen von Annegrete Lösch. München 1986 (Hanser).

Esche, Friedrich Wilhelm: Dietrich Bonhoeffer zum 80. Geburtstag am 4. Februar 1986. Zur Diskussion über den Frieden und den Staat. In: Arbeitskreis "Sicherung des Friedens", Briefdienst 1/1986 S. 1-3.

Evangelisch und ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelische Bundes. Hg. von Gottfried Maron. Göttingen 1986 (Vanderhoeck).

Evangelische Kirche und Nationalsozialismus am Beispiel Bielefeld. Dokumentation einer Aulstellung. Bielefeld 1986 (Altstädter Nicolaigemeinde).

Fitzsche, Hans: Kirche im Dritten Reich. Ein Bericht vom Kirchenkampf im Kirchenkreis Altenkirchen(Westerwald). In: G. Van Norden, Bekenntnis, S. 382-409.

Gatz, Erwin (Bearb.): Akten der Fuldaer Bischofskonferenz III. 1900-1919 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. A 39). Mainz 1985 (Grünwald).

Gehring, Heinrich: Die Gemeinder Essen-Borbeck und Essen-Bergeborbeck im Kirchenkampf 1933-1937. In: G. van Norden, Bekenntnis, S. 213-233.

Gerstenmaier, Eugen. Präsident des Deutschen Bundestages von 1954-1969 zum Gedenken. Hg. vom Deutschen Bundertag, Presse- und Informationszentrum. Bonn 1986.

Gestalten der Kirchengeschichte. Hg. von Martin Greschat. Band 10, 1 und 2: Die neueste Zeit III und IV. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1985 und 1986 (Kohlhammer).

Geudtner, Otto/Hengsbach, Hans/Westerkamp, Sibille: "Ich bin katholisch getauft und Arier". Aus der Geschichte eines Kölner Gymnasiums. Köln 1985 (Emons).

Glaube als Widerstandskraft. Edith Stein-Alfred Delp - Dietrich Bonhoeffer. Hg. von Gotthard Fuchs. Frankfurt am Main 1986 (Knecht).

Gollwitzer, Helmut: Das Ereignis Karl Barth. In: Die Zeichen der Zeit 40, 1986, S. 110-113.

Gott mehr gehorchen. Kolloquium zum 80. Geburtstag von Karl Steinbauer. Hg. von Friedrich Mildemberger und Manfred Seitz. München 1986 (Claudius).

Graf, Friedrich Wilhelm: Bürgerliche Seelenreligion? Zum politischen Engagement des Kulturprotestantismus. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 76 vom 2. April 1986, S. 35.

Graf, Friedrich Wilhelm: "Der Götze wackelt"? Erste Überlegungen zu Karl Barths Liberalismuskritik. In: Evangelische Theologie 46, 1986, S. 422-441.

Graß, Hans: Luthers Zwei-Reiche-Lehre. In: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 31, 1986, S. 146-176.

Greschat, Martin: Denkschrift an Hitler. In: Evangelische Kommentare 19, 1986, S. 249.

Greschat, Martin: Martin Niemöller. In: Gestalten der Kirchengeschichte 10, 2, S. 187-204.

Greschat, Martin: Die neueste Zeit: Vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart. Einleitung. In: Gestalten der Kirchengeschichte 10, 1, S. 7-44.

Greschat, Martin: Kontinuität und Neuanfang in der evangelischen Kirche in den ersten Jahren nach 1945. In: Die Zeichen der Zeit 40, 1986, S. 85-94.

Greschat, Martin: Weder Neuanfang noch Restauration. Zur Interpretation der deutschen evangelischen Kirchengeschichte nach dem Zweiten Weltkrieg. In: U. Büttner, Unrechtsregime Bd. 2, S. 326-356.

Grote, Heiner/Fleischmann-Bisten, Walter: 100 Jahre Evangelischer Bund 1886-1986. Teil III: Der Evangelische Bund in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus (1935-1945). In: Der Evangelische Bund, Jg. 1986, Nr. 3, S. 2-4.

Härter, Ilse: Persönliche Erfahrungen mit der Ordination von Theologinnen in der Bekennenden Kirche des Rheinlands und in Berlin/Brandenburg. In: G. van Norden, Bekenntnis, S. 193-210.

Halle, Anna Sabine: "Alle Menschen sind unsere Brüder...". Nahezu unbekannter religiöser Widerstand im "Dritten Reich". In: Widerstand und Exil, S. 127-133.

Hammel, Johannes: Erlebtes - Skizzen aus dem Jahren 1933-1946. In: Das eine Wort für alle. Barmen 1934-1984. Im Auftrag der Evangelischen Kirche im Rheinland hg. von Hans-Ulrich Stephan. Neukirchen-Vluyn 1986, S. 257-261.

Hausberger, Karl: Bischof Konrad Graf von Preysing. In: Gestalten der Kirchengeschichte 10, 1, S. 318-332.

Helfen in Gottes Namen. Lebensbilder aus der Geschichte der bayerischen Diakonie. Hg. von Karl Leipziger. München 1986 (Claudius).

Helmich, Hans: Die Gemeinden Barmens im Kirchenkampf 1933-1945. In: G. van Norden, Bekenntnis, S. 234-297.

Herbert, Karl: Der Rufer zur Sache. Karl Barths Rolle im Kirchenkampf. In: Lutherische Monatshefte 25, 1986, S. 213-220.

Herman, Steward W.: A Forgotten Anniversary - Stuttgart 1945. In: Lutheran Partners vol. 2, Nr. 3, Mai/Juni 1986, S. 7-9. 18.

Herrmann, Hans-Walter: Die beiden Saar-Synoden im Kirchenkampf. In: G. van Norden, Bekenntnis, S. 462-478.

Herrmann, Ulrich (Hg.): "Die Formung des Volksgenossen". Der "Erziehungsstaat" des Dritten Reiches. Weinheim und Basel 1985 (Beltz).

Honecker, Martin: Geschichtliche Schuld und kirchliches Bekenntnis. Die sogenannte Stuttgarter Schulderklärung. In: Theologische Zeitschrift Basel 42, 1986, S. 132-158.

Huber, Wolfgang: "Was das Christentum oder auch wer Christus für uns heute eigentlich ist" - Dietrich Bonhoeffers Bedeutung für die Zukunft der Christenheit. In: Die Zeichen der Zeit 40, 1986, S. 106-110.

Huber, Wolfgang: Wer ist Christus für uns? Bonhoeffers Bedeutung für die Zukunft der Christenheit. In: Evangelische Kommentare 19, 1986, S. 191-194.

Huck, Friedrich: Die evangelischen Gemeinden von Frankfurt (Oder) in der Zeit der Auseinandersetzungen des Kirchenkampfes 1933-1945. In: Herbergen der Christenheit. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte 1985/86, S. 123-140.

Hürten, Heinz: Selbstbehauptung und Widerstand der katholischen Kirche. In: K.-J. Müller, Widerstand, S. 135-156.

Hygen, John B.: Eivind Berggrav. In: Gestalten der Kirchengeschichte 10, 2, S. 42-51.

Jäckel, Eberhard: Hitlers Herrschaft. Vollzug einer Weltanschauung. Stuttgart 1986 (DVA).

(Janssen): Bischof H.M. Janssen. 25 Jahre Vertriebenenbischof. Hg. vom Katholischen Flüchtlingsrat und vom Albertus-Magnus-Kolleg/Haus der Begegnung Königstein e.V. 1986.

Jochmann, Werner: Friedrich Naumann. In: Gestalten der Kirchengeschichte 10, 1, S. 113-126.

Jonca, Karol: Schlesiens Kirchen zur "Lösung der Judenfrage". In: U. Büttner, Unrechtsregime Bd. 2, S. 123-148.

Kahle, Wilhelm: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden in der Sowjetunion seit 1938/40 (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten. 8). Gütersloh 1985 (Mohn).

Kaiser- Jochen-Christoph: Der Evangelische Bund und die Politik. In: Evangelisch und ökumenisch, S. 174-191.

Kaiser, Jochen-Christoph: Frauen in der Kirche. Evangelische Fraue verbände im Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft 1890-1945. Quellen und Materialien. Hg. von Annette Kuhn. Düsseldorf 1985 (Schwann).

Kaiser, Jochen-Christoph: Innere Mission und Rassenhygiene. Zur Diskussion um Centralausschuß für Innere Mission 1930-1938. In: Lippische Mitteilungen aus Geschichte und Landeskunde 55, 1986, S. 197-217.

Kirchbach, Arndt von: Lebenserinnerungen Teil IV (als Manuskript gedruckt).

Klein, Günter: Rudolf Bultmann. In: Gestalten der Kirchengeschichte 10, 2, S. 52-69.

Klemm, Hermann: Ich konnte nicht Zuschauer bleiben. Karl Fischers theologische Arbeit für die Bekenkende Kirche Sachsens. Berlin/DDR 1985 (Ev. Verlagsanstalt).

Koch, Diether: Gustav W. Heinemann. In: Gestalten der Kirchengeschichte 10, 2, S. 225-243.

Koch, Werner: Widerstand der Bekennenden Kirche? Schwankend zwischen "Gottes Reich zur Linken" und "zur Rechten". In: Widerstand und Exil 1933-1945, S. 97-111.

Kothe, Willi: Unterdrückt - aber nicht umgekommen. Geschichte der Heilsarmee im Dritten Reich und danach. Lahr-Dinglingen 1986 (St. Johannis).

Kraus, Hans-Joachim: Das Alte Testament in der "Bekennenden Kirche". In: Kirche und Israel 1, 1986, S. 26-46.

Kreck, Walter: Karl Barth. In: Gestalten der Kirchengeschichte 10, 2, S. 102-122.

Krötke, Wolf: Weltlichkeit und Sünde. Zur Auseinandersetzung mit Denkformen Martin Luthers in der Theologie D. Bonhoeffers. In: Zeitschrift für evangelische Ethik 28, 1984, S. 12 ff. Auch in: Ders.: Die Universalität des offenbaren Gottes. Gesammelte Aufsätze (Beiträge zur evangelischen Theologie. 94). München 1985, S. 164-178.

Kunst, Hermann: Fünfzig Jahre Zeitzeuge in einer spannungsreichen Beziehung zwischen Staat und Kirche. In: Standort. Mitteilungen aus der Evangelischen Militärsseelsorge. Nr. 14, Dezember 1986 S. 3-12.

Kuske, Martin: Dietrich Bonnhoeffers Vision vom weltlichen Christsein. In: Standpunkt 14, 1986, S. 5-9.

Lange, Helmut: Der Kampf um die Kirche in Hilden 1933-1947. In: G. van Norden, Bekenntnis, S. 366-381.

Langer, Jens: Bonhoeffer Vision in der DDR. In: Standpunkt 14, 1986, S. 9-11.

Lindt, Andreas: Kirchenkampf und Widerstand als Thema der Kirchlichen Zeitgeschichte. In: Bekenntnis, Widerstand, Martyrium, S. 75-89.

Link, Christoph: Staat und Kirchen. In: Deutsche Verwaltungsgeschichte. Band 4: Das Reich als Republik und in der Zeit des Nationalsozialismus. Stuttgart 1985 (DVA), S. 451-473; 1003-1016.

Link, Hans-Georg: Ein neuer Anfang. Die Stuttgarter Erklärung in ökumenischer Sicht, Teil II. In: Ökumenische Rundschau 35, 1986, S. 40-53.

Löwe, Hartmut: Kirche und Politik. Die öffentliche Verantwortung der EKD als theologisches und kirchliches Problem. In: epd-Dokumentation Nr. 52a/86, S. 1-14.

Lorenz, Friedebert: Reinold von Thadden-Trieglaff. In: Gestalten der Kirchengeschichte 10, 2, S. 176-186.

Maiwald, Birger: Eine biographische Notiz: Theodor Heckel. In: Kirchengemeinschaft - Anspruch und Wirklichkeit. Festschrift für Georg Kretschmar zum 60. Geburtstag. Stuttgart 1986, S. 189-233.

Maršolek, Inge/Ott, René: Bremen im Dritten Reich. Anpassung-Widerstand-Verfolgung. Bremen 1986 (Schünemann).

Mittelwald, Ernst: Militärseelsorge nach dem 8. Mai 1945. In: Standort. Mitteilungen aus der Evangelischen Militärseelsorge Nr. 11, 1986, S. 1-6.

Müller, Klaus-Jürgen (Hg.): Der deutsche Widerstand 1933-1945 (UTB). Paderborn 1986 (Schöningh).

Müller-Schwefe, Hans-Rudolf: Karl Heim. In: Gestalten der Kirchengeschichte 10, 1, S. 257-270.

Neufeld, Karl H.: Alfred Delp SJ. In: Gestalten der Kirchengeschichte 10, 2, 290-300.

Niemöller (Martin): Was würde Jesus dazu sagen? Eine Reise durch ein protestantisches Leben. Ein Film-Bilder-Lesebuch von Hannes Karnick und Wolfgang Richter. Frankfurt am Main 1986 (Röderberg).

Norden, Günther van: Widerstand im deutschen Protestantismus 1933-1945. In: K.-J. Müller, Widerstand, S. 108-134.

Norden, Günther van (Hg.): Zwischen Bekenntnis und Anpassung. Aufsätze zum Kirchenkampf in rheinischen Gemeinden, in Kirche und Gesellschaft (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte. 84). Köln 1985 (Rheinland).

Norden, Günther van: Unterbarren im Kirchenkampf. In: Ders., Bekenntnis, S. 298-314.

Norden, Günther van: Kirche und Staat im Kirchenkampf. In: Ders., Bekenntnis, S. 97-116.

Nowak, Kurt: Der deutsche Protestantismus und die Unfruchtbar-machung der Erbkranken. Kritische Erwägungen zur humanitären Dimension christlicher Existenz im "Dritten Reich". In: G. van Norden, Bekenntnis, S. 178-192.

Opočenský, Milan: Josef L. Hromádka. In: Gestalten der Kirchen-geschichte 10,2, S. 163-175.

Ott, Heinrich: Dietrich Bonhoeffer. In: Gestalten der Kirchen-geschichte 10,2, S. 270-289.

Öffner, Ernst: Helmut Kern (1892-1942). Der Volksmissionar. In: Helfen in Gottes Namen, S. 315-352.

Pangritz, Andreas: West-östliches Bonhoeffer-Gedenken. In: Junge Kirche 47, 1986, S. 343-352.

Peters, Tiemo Rainer: Kirche - Wagnis für andere. Impulse für die Ekklesiologie im Werk Dietrich Bonhoeffers. In: Stimmen der Zeit 111, 1985/86, S. 485-497.

Prolingheuer, Hans: Die judenreise deutsche evangelische Kirchen-musik. In: Junge Kirche 47, 1986, S. 352-361.

Ratschow, Carl Heinz: Paul Tillich. In: Gestalten der Kirchen-geschichte 10,2, S. 123-149.

Redet mit Jerusalem freundlich. Zeugnisse von und über Hermann Maas. Erarbeitet von Wolfgang Keller, Albrecht Lohrbächer, Eckhart Marggraf, Jörg Thierfelder und Karsten Weber. Karlsruhe 1986 (Ev. Presseverband für Baden).

Rehmann, Jan: Die Kirchen im NS-Staat. Untersuchung zur Inter-aktion ideologischer Mächte (Argument-Sonderband AS 160). Berlin 1986 (Argument-Verlag).

Reitz, Rüdiger: Kirche im Spannungsfeld von Christentum und Sozialismus. In: epd-Dokumentation Nr. 52a/86, S. 15-24.

Rendtorff, Trutz: Ernst Troeltsch. In: Gestalten der Kirchen-geschichte 10,1, S. 185-203.

Rennstich, Karl: Karl Hartensteins Bedeutung für die Beteiligung der deutschen Kirche und Mission an der ökumenischen Bewegung. In: Ökumenische Rundschau 35, 1986, S. 159-173.

Reumann, Klauspeter: Von der Gunst des Grenzlandes. Flensburger Presseberichte zum nationalsozialistischen Staatseingriff in den Kirchenkampf 1935/36. In: Grenzfriedenshefte 1, 1986, S. 21-35.

Ringshausen, Gerhard: Der 20. Juli 1944 als Thema des evangelischen Religionsunterrichts in Sekundarstufe I und II. In: Bekenntnis, Widerstand, Martyrium, S. 319-382.

Rösch, Augustin: Kampf gegen den Nationalsozialismus. Hg. von Roam Bleistein. Frankfurt a.M. 1985 (Knecht).

Röbler, Hans: Die "Euthanasie"-Diskussion in Neuendettelsau 1937-1939. In: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 45, 1986, S. 199-208.

- Roon, Ger van: Der katholische Widerstand. In: Widerstand und Exil 1933-1945, S. 112-126.
- Roon, Ger van: Helmuth James von Moltke. In: Gestalten der Kirchengeschichte 10,2, S. 301-313.
- Rothuizen, G.Th.: Een spaak in het wiel. Dietrich Bonhoeffer over de vrede. Baarn/Niederlande 1985 (Ten Have).
- Rudolph, Hermann: Falsche Fronten? Zum Historikerstreit um die Frage, welche Rolle die Auseinandersetzung mit dem Dritten Reich für unser Selbstverständnis spielen kann. In: Süddeutsche Zeitung Nr. 228 vom 4./5. Oktober 1986.
- Salentin, Ursula: Elisabeth Schwarzhaupt - erste Ministerin der Bundesrepublik. Ein demokratischer Lebensweg (Herderbücherei. 1270). Freiburg i. Br. 1986 (Herder).
- See, Wolfgang: Der Apostel Paulus und die Nürnberger Gesetze. Traktat über den abendlandlangen Antisemitismus der Christen anlässlich eines fünfzigsten Jahrestages (15.9.1935). Berlin 1985 (Wichern).
- Seidel, Jürgen J.: Christen in der DDR. Zur Lage der evangelischen Kirche (Tatsachen und Meinungen. 54). Bern 1986 (Schweizerisches Ost-Institut).
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore: Die Theologische Fakultät im Dritten Reich - "Bollwerk gegen Basel". In: Semper Apertus. 600 Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1986-1986, Bd. 3, Das Zwanzigste Jahrhundert 1918-1985. Berlin, Heidelberg 1985, S. 504-543.
- Sprondel, Gottfried: Religion und Glaube. Antwort an Heinz Eduard Tödt. In: Lutherische Monatshefte 25, 1986, S. 262-264.
- Schäfer, Gerhard: Die evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf. Band 6: Von der Reichskirche zur Evangelischen Kirche in Deutschland 1938-1945. Stuttgart 1986 (Calwer).
- Schäfer, Gerhard: Der Calwer Verlag 1936-1986. In: Blätter für Württembergische Kirchengeschichte 1986, S. 1-50.
- Schimmeler, Bernd: "Stimmung der Bevölkerung und politische Lage". Die Lageberichte der Berliner Justiz 1940-1945. Berlin 1986 (Wissenschaftlicher Verlag der Autoren).
- Schneider, Ulrich: Bekennende Kirche zwischen "freudigem Ja" und antifaschistischem Widerstand. Eine Untersuchung des christlich motivierten Widerstandes gegen den Faschismus unter besonderer Berücksichtigung der Bekennenden Kirche in Kurhessen-Waldeck und Marburg. Kassel 1986 (Brüder Grimm).
- Schönherr, Albrecht: Zum Weg der evangelischen Kirchen in der DDR. Berlin/DDR 1986 (Union).
- Scholder, Klaus: Die Kirchen und das Dritte Reich. Band 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934 (Geringfügig ergänzte Ausgabe). Frankfurt a.M. und Berlin 1986 (Ullstein Buch. 330 73).

Scholder, Klaus: Die Kirchen und das Dritte Reich. Band 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom. Berlin 1985 (Siedler).

Schröder, Johannes: Diakonie im Lande zwischen Nord- und Ostsee. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte von 1918 bis zur Bildung der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. 2,42). Neumünster 1986 (Wachholtz).

Schwalbach, Bruno: Erzbischof Conrad Gröber und die nationalsozialistische Diktatur. Eine Studie zum Episkopat des Metropoliten der Oberrheinischen Kirchenprovinz während des Dritten Reiches. Karlsruhe 1985 (Badenia).

Schwöbel, Christoph: Tendenzen der Tillich-Forschung (1967-1983). In: Theologische Rundschau 51, 1986, S. 166-223.

Schwöbel, Christoph: Martin Rade. In: Gestalten der Kirchengeschichte 10,1, S. 163-173.

Stanislaus, Horst D.: Hans Lauerer (1884-1953). Rektor zwischen zwei Weltkriegen. In: Helfen in Gottes Namen, S. 353-404.

Stasiewski, Bernhard: Clemens August Graf von Galen. In Gestalten der Kirchengeschichte 10,1, S. 287-301.

Steinbach, Peter: Der Widerstand als Thema der politischen Zeitgeschichte. Ordnungsversuche vergangener Wirklichkeit und politischer Reflexionen. In: Bekenntnis, Widerstand, Martyrium, S. 11-74.

Stolle, Volker: Im tiefen Tal. Die Bleckmarer Mission während des Dritten Reiches. Groß Oesingen 1986 (Harms).

Strohm, Christoph: Dietrich Bonhoeffers Ethik des Politischen. In: Civis 4/1985, S. 52-59.

Studium und Auftrag der Kirche. Die Anfänge der Kirchlichen Hochschule Wuppertal 1935 bis 1945. Hg. von Hartmut Aschermann und Wolfgang Schneider (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte. 83). Köln 1985 (Rheinland).

Tanner, Klaus: Widerstand oder ziviler Ungehorsam? In: das baugerüst 39, 1987, S. 21-25.

Thalmann, Rita R.: Jochen Klepper. In: Gestalten der Kirchengeschichte 10,2, S. 257-269.

Thierfelder, Jörg: Theophil Wurm und der Weg nach Treysa. In: Blätter für Württembergische Kirchengeschichte 85, 1985, S. 149-174.

Thierfelder, Jörg: Die Auseinandersetzungen um den Stiftsephorus Karl Fezer nach dem Zweiten Weltkrieg. In: In Wahrheit und Freiheit. 450 Jahre Evangelisches Stift in Tübingen. Hg. von Friedrich Hertel (Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte. 8). Stuttgart 1986, S. 278-296 (Calwer).

Thierfelder, Jörg: Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg als Thema des Religionsunterrichts in der Sekundarstufe I. In: Bekenntnis, Widerstand, Martyrium, S. 251-318.

- Thierfelder, Jörg: Ökumene der Bedrängten. Die Jahre 1933 bis 1945. in: Evangelisch und ökumenisch, S. 192-206.
- Tödt, Heinz Eduard: Von der Auslieferung des Glaubens. Anmerkungen zu Gottfried Sprondels Bonhoeffer-Polemik. In: Lutherische Monatshefte 25, 1986, S. 172-176.
- Tödt, Heinz Eduard: Karl Barth, der Liberalsimus und der Nationalsozialismus. Gegendarstellung zu Friedrich Wilhelm Grafs Behandlung dieses Themas. In: Evangelische Theologie 26, 1986, S. 536-551.
- Trenner, Florian: Carl Oskar Freiherr von Soden. Ein Politiker-Priester in Bayern zwischen Monarchie und Diktatur. St. Ottilien 1986 (Eos).
- Trillhaas, Wolfgang: Konservative Theologie und moderne Welt - Erinnerung an Werner Elert. In: Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 33, 1986, S. 12-34.
- Veit, Wilhelm: Zur Geschichte des Kirchenkampfes 1933-1945 im Kirchenkreis Gladbach. In: G. van Norden, Bekenntnis, S. 315-365.
- Voigt, Karl Heinz: Noch einmal: Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945. In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche 7, 1986, Heft 1, S. 20-23.
- Vom Widerstand lernen. Von der Bekennenden Kirche bis zum 20. Juli 1944. Hg. von Regina Claussen und Siegfried Schwarz. Bonn 1986 (Bouvier).
- Vorländer, Herwart: Kirche im Nationalsozialismus. Geschichts-didaktische Perspektiven. In: Bekenntnis, Widerstand, Martyrium, S. 190-204.
- Vorländer, Herwart: NS-Staat und Kirchen als Thema des Historikers. In: G. van Norden, Bekenntnis, S. 117-131.
- Vorster, Hans: Das Verhältnis der Konfessionen in Deutschland 1945 bis 1955. In: Evangelisch und ökumenisch, S. 207-227.
- Wagner, Oskar: Altpreußische Kirchengebiete auf neupolnischem Territorium. Die Diskussion um "Staatsgrenzen und Kirchengrenzen" nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg (zugleich Besprechung des gleichnamigen Buches von Gerhard Besier). In: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 30, 1985, S. 378-403.
- Wagner, Oskar: Zwischen Völkern, Staaten und Kirchen. Zur Geschichte des Protestantismus in Ostmitteleuropa. Berlin/Bonn 1986 (Westkreuz).
- Wehner, Herbert: Christentum und demokratischer Sozialismus. Beiträge zu einer unbequemen Partnerschaft. Hg. von Rüdiger Reitz. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1986 (Dreisam).
- Wehr, Gerhard: Karl Nicol (1886-1954). Im Dienst der männlichen Diakonie. In: Helfen in Gottes Namen, S. 227-256.
- Weigelt, Horst: Karl Steinbauer und die Eidesfrage im Jahre 1938. Aspekte zum Kirchenkampf in Bayern. In: Gott mehr gehorchen, S. 12-30.

Weston, Frank V.: George Bell. In: Gestalten der Kirchengeschichte 10,2, S. 30-41.

Widerstand und Exil 1933-1945 (Schriftenreihe des Bundeszentrale für politische Bildung. 223). Bonn 1985.

Widerstand und Verfolgung in Essen 1933-1945 (Dokumentation, Dokumentennachdrucke und Informationsblätter zur Ausstellung). Essen o.J.

Widerstehen. Die Kirche im politischen Spannungsfeld. Barmen 1934-1984 (Veröffentlichungen der Evangelischen Akademie Wien. 3) Wien 1985.

Wilkens, Erwin: Vertreibung und Versöhnung. Die "Ostdenkschrift" als Beitrag zur deutschen Ostpolitik (Vorlagen. 38/39). Hannover 1986 (Lutherhaus).

Wilkens, Erwin: Die Diskussion um die Friedensfrage in der evangelischen Kirche in Deutschland. In: Kirchliches Jahrbuch 110, 1983, Gütersloh 1986, S. 217-372.

Wurtzbacher - Rundholz, Ingrid (Hg.): Theodor Heuss über Staat und Kirche 1933-1946 - mit Materialanhang über Konkordatsfragen 1927. Frankfurt a.M./Berlin/New York 1986 (Lang).

Zehrer, Karl: Evangelische Freikirchen und das "Dritte Reich" (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Ergänzungsreihe. 13). Göttingen 1986 (Vandenhoeck).

Ziegler, Walter: Michael Faulhaber. In: Gestalten der Kirchengeschichte 10,1, S. 235-246.

Zimmermann, Wolf-Dieter: Otto Dibelius. In: Gestalten der Kirchengeschichte 10,1, S. 302-317.

Zischka, Johannes: Die NS-Rassenideologie. Machttaktisches Instrument oder handlungsbestimmendes Ideal? Frankfurt a.M./Bern/New York 1986 (Lang).

(Dieser Abschnitt kann als Bestellzettel verwendet werden)

An den
Brüder-Grimm-Verlag
Schönfelder Str. 35
3500 Kassel

Hiermit bestelle ich

.... Ex. "Inventar staatlicher Akten zum Verhältnis von
Staat und Kirchen 1933-1945" 2 Bde. DM 83,--
Registerband als Pflichtfortsetzung

.....

.....

