EVANGELISCHE ARBEITSGEMEINSCHAFT FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE

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

Folge 8

(Stand: Februar 1988)

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZB 2082-8

PUBLIKATIONEN

In den "Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte" werden 1988 erscheinen:

A 3 : Clemens Vollnhals (Bearb.): Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch. Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahre 1945

Die Edition beruht auf Berichten ausländischer Kirchenvertreter über ihre Reisen durch die amerikanische, britische und französische Besatzungszone sowie auf Niederschriften von Besatzungsoffizieren über erste Begegnungen und Gespräche mit Repräsentanten des deutschen Protestantismus.

Die Berichte, in denen u.a. Wurm, Meiser, Dibelius und Lilje, aber auch Vertreter des bruderrätlichen Flügels der Bekennenden Kirche wie Niemöller, Fricke oder Albertz zu Wort kommen, spiegeln die Erwartungen und Einschätzungen der Ökumene wie der befragten deutschen Kirchenführer wider und beleuchten somit aus unterschiedlicher Perspektive das Ringen um die Neuformierung der evangelischen Kirche - von der Vorgeschichte der Kirchenversammlung von Treysa über die Stuttgarter Ratssitzung der EKD vom 18./19. Oktober bis zum Jahresende 1945. Die Berichte geben einen unmittelbaren Einblick in die innerkirchlichen Konflikte und zeigen zugleich den bedeutenden Einfluß der Ökumene und der Militärregierung auf die kirchlichen Entscheidungen während der ersten Nachkriegsmonate.

B 15: Klaus Tanner: Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre.

Am Beispiel der Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung werden Grundprobleme der ethischen Auseinandersetzung mit der parlamentarischen Demokratie in interdisziplinärer Perspektive erörtert.

Die Suche nach einer neuen protestantischen Staatsethik nach dem Umbruch 1918/19 wird erstmals interpretiert im Horizont der intensiven Diskussion in der Staatsrechtslehre der Weimarer Zeit. Dabei wird die Weimarer Republik nicht mehr als bloße "Vorgeschichte" zum Nationalsozialismus wahrgenommen. Dieser Perspektivenwechsel führt zu einer neuen Beurteilung der politischen Ethik des Luthertums (insbesondere bei K. Holl, R. Seeberg, E. Hirsch, F. Brunstäd, P. Althaus, H.D. Wendland), die dazu nötigt, die im Kirchenkampf ausgebildeten politisch-ethischen Orien-

tierungsmuster zu problematisieren.

In der Arbeit wird gezeigt: Die Gefährdung der parlamentarischen Demokratie von Weimar ging nicht aus von einem juristischen und politischen Relativismus und Positivismus oder einem lutherischen Quietismus, der sich nur kritiklos anpaßte und auf eine unpolitische Innerlichkeit zurückzog. Deligitimiert wurde die parlamentarische Demokratie vielmehr durch Juristen und Theologen, die, geeint durch ihren entschlossenen Antiliberalismus und ihre Krisendiagnostik, als Heilmittel gegen den weltanschaulichen Pluralismus und die Inhomogenität der modernen Gesellschaft nach Möglichkeiten für eine materiale, sittlich-religiöse Gesamtintegration des "Volkes" suchten.

Die Integrationslehre R. Smends und die Umdeutung von Grundrechten in bindende Gemeinschaftswerte (E.R. Huber, G. Leibholz) erscheinen in diesem Zusammenhang ebenso in einem neuen - problematischen - Licht wie die sozio-politische Bedeutung der Lutherrenaissance oder die juristische und theologische Kritik an Liberalismus und Aufklärung.

In Vorbereitung für 1989:

A 4 : Hannelore Braun/Carsten Nicolaisen (Bearb.): Verantwortung für die Kirche. Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans Meiser 1933-1955. Band 2: Sommer 1935 bis Frühjahr 1937

Meisers Aufzeichnungen aus Verhandlungen in den Führungsgremien der Bekennenden Kirche führen mitten hinein in die innerkirchliche Konfliktsituation der Jahre 1935 bis 1937. Dabei ging es hauptsächlich um die Frage, ob es theologisch zu verantworten sei, die Politik des neuen Reichskirchenministers Hanns Kerrl und die von ihm eingesetzten "Kirchenausschüsse" zu unterstützen. Kerrl hatte diese neuen kirchenleitenden Organe berufen, um die kirchlichen Fronten zu überwinden; sie waren vor allem aus den Reihen der Mittelgruppen, aber auch mit einzelnen Vertretern der Bekennenden Kirche und der gemäßigten Deutschen Christen besetzt. War in dieser Lage der 1934 formulierte Anspruch der Bekennenden Kirche noch aufrechtzuerhalten, die einzig rechtmäßige evangelische Kirche in Deutschland zu sein?

Die Auseinandersetzungen über diese Frage führten zur Spaltung der Bekennenden Kirche im Spätwinter 1936. Von da an spiegeln die Texte vor allem die Entwicklung im lutherischen Flügel der Bekennenden Kirche wider. Sie geben neue Aufschlüsse über das Selbstverständnis der "Rates der Ev.-Luth. Kirche Deutschlands", der sich von der Unterstützung der Politik Kerrls eine Verbesserung der Lage der Kirche erhoffte; sie zeigen aber auch, daß der vom Reichskirchenminister berufene Reichskirchenausschuß scheitern mußte, weil er im Ministerium selbst nicht

den nötigen Rückhalt fand.

Das Faszinierende an den Aufzeichnungen Meisers ist wiederum ihre Authentizität in der Wiedergabe kirchlicher Entscheidungsprozesse.

Gertraud Grünzinger-Siebert/Carsten Nicolaisen (Bearb.):

Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches.

Band III: 1935 bis 1937 (Christian Kaiser-Verlag)

Mit der Bildung eines eigenen Reichskirchenministeriums, in dem die bislang auf das Innen- und das Kultusministerium verteilten Zuständigkeiten für die kirchlichen Angelegenheiten zusammengefaßt wurden, begann Mitte 1935 eine neue Phase der nationalsozialistischen Kirchenpolitik. Minister Hanns Kerrl erhielt von Hitler umfassende Vollmachten; seine Hauptaufgabe bestand zweifellos darin, den "Kirchenkampf" in der evangelischen Kirche zu beenden.

Kerrl propagierte die grundsätzliche Vereinbarkeit von Nationalsozialismus und Christentum und meinte, von daher die Gegensätze in der evangelischen Kirche ausgleichen zu können. Dieses Ziel wollte er mit einem groß angelegten Verordnungswerk zur Bildung neuer Kirchenleitungen erreichen.

Kerrl konnte sich jedoch mit seinem kirchenpolitischen Befriedungskonzept innerhalb der NS-Hierarchie weder profilieren noch sich langfristig gegen die kirchenfeindlichen Vorstellungen etwa von Goebbels, Himmler, Bormann und Rosenberg durchsetzen.Im Gegenteil: Dem Minister entglitten allmählich die Kompetenzen für Kirchenfragen, und Partei- und Gestapostellen erhielten mehr Möglichkeiten für ihre Zugriffe auf die Kirchen und ihre Einrichtungen. Polizeiliche Maßnahmen sollten den Einfluß der Kirchen immer weiter einschränken und schließlich die "Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens" Wirklichkeit werden lassen.

In dieser Quellenpublikation mit repräsentativen Dokumenten aus der Überlieferung der obersten Staats- und Parteibehörden wird beispielhaft gezeigt, wie die teils nebeneinanderlaufenden, teils im Widerspruch zueinander stehenden kirchenpolitischen Auffassungen von Ministerium und Partei bezw. Gestapo sich auf die Arbeit in kirchlichen Kindergärten und Jugendverbänden, auf die Schule und den Religionsunterricht, auf die theologische Ausbildung an den Universitäten, auf die Presse und das kirchliche Leben insgesamt in rechtlicher und geistlicher Hinsicht auswirkten.

NEUES FORSCHUNGSPROJEKT

Zur Verfolgung von Christen jüdischer Abstammung in Deutschland 1933-1945.

Anfang 1987 hat Bundesinnenminister Dr. Friedrich Zimmermann in Augsburg dem Zentralrat der Juden in Deutschland das Gedenkbuch "Opfer der Verfolgung der Juden unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft in Deutschland 1933 - 1945" übergeben, das im Auftrag der Bundesregierung vom Bundesarchiv erstellt und schon vorher in der Gedenkstätte Yad Washem in Jerusalem niedergelegt wurde. Darin sind in alphabetischer Ordnung die Namen von 128 091 Männern, Frauen und Kindern genannt, die im heutigen Gebiet der Bundesrepublik Deutschland und in Berlin gelebt haben und bei Gewaltmaßnahmen, in Konzentrations- und Vernichtungslagern umgebracht wurden, sich der Deportation durch Freitod entzogen haben oder seit ihrem Abtransport verschollen sind, ohne daß ihr Schicksal geklärt werden konnte.

Die Quellen, die dem Bundesarchiv und dem Internationalen Suchdienst, der die Einzelrecherchen durchgeführt hat, zur Verfügung standen, unterscheiden in der Regel nicht, ob jemand, der als Jude verfolgt wurde, der jüdischen Religionsgemeinschaft oder einer christlichen Kirche angehörte. Daher kann auch das Gedenkbuch nichts darüber aussagen. Daß es nun aber vorliegt, sollte Anlaß sein, das Schicksal der Christen jüdischer Abstammung in Deutschland 1933-1945 eingehender zu erforschen, als das bisher geschehen ist. Wir wissen, daß es sich nach dem Ergebnis der Volkszählung von 1939 dabei um 10 447 Personen mit zwei jüdischen Elternteilen handelt, von denen 4 447 in Berlin, die übrigen in den heutigen Bundesländern lebten und von denen 8 022 evangelisch, 2 425 katholisch waren (Statistik des Deutschen Reichs, Band 552,4:: Die Juden und jüdischen Mischlinge im Deutschen Reich, bearb. im Statistischen Reichsamt, Berlin 1944.) Diese Quelle enthält auch Zahlenangaben für die einzelnen Kreise und alle Orte mit mehr als 10 000 Einwohnern sowie über die Eheschließungen zwischen Juden und Nichtjuden.Die Zahlen für 1933 lassen sich nur schätzen.

In der Forschung über die nationalsozialistische Judenverfolgung ist die Verfolgung der Christen jüdischer Abstammung durch das NS-Regime, wenn überhaupt, nur unzureichend und fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der kirchlichen Reaktionen auf die Diskriminierung und Deportation der Juden schlechthin behandelt worden. Sie müßte unter folgenden Aspekten untersucht werden:
- Verfolgungsmaßnahmen speziell für diesen Personenkreis,
- Hilfsmaßnahmen durch inländische und ausländische Organisationen vor und nach der Emigration aus Deutschland,
- Schicksal von Amtsträgern und kirchlichen Mitarbeitern,
- Darstellung der Verfolgung in einzelnen Orten und am Beispiel einzelner Personen.

Aufzuklären ist dabei u. a., wie lange die "Privilegierung" der Ehepartner von "Deutschblütigen", vor allem, wenn aus der Ehe Kinder hervorgegangen waren, wirksam war; wie es scheint, wurden viele von ihnen nicht nur nach dem Tod des Partners, sondern auch in den letzten Kriegsmonaten verhaftet und deportiert, um zu verhindern, daß sie von den vorrückenden allierten Truppen befreit wurden. "Mischlinge 1. Grades" wurden zwar als Juden nur verfolgt, wenn sie der jüdischen Religionsgemeinschaft angehörten, doch waren sog. "Halbjuden", die sich zum Christentum bekannten, von Berufsverboten betroffen und wurden zur Zwangsarbeit herangezogen. Besonders galt das für Männer im wehrpflichtigen Alter, die wegen "Wehrunwürdigkeit" aus der Wehrmacht, zu der sie zunächst eingezogen worden waren, entlassen und in Lagern der "Organisation Todt" eingesetzt wurden. Es müßte auch versucht werden, aufzuklären, welche Möglichkeiten zu Gottesdienst und Seelsorge im Ghetto Theresienstadt, das nicht zuletzt für christliche Ehepartner nicht mehr bestehender Mischehen bestimmt war, bestanden und ob bei den Transporten von dort in die Vernichtungslager ein Unterschied zwischen Glaubensjuden und Judenchristen gemacht wurde. Die Publikation von H. G. Adler (Theresienstadt 1941-1945. Tübingen 1955) hat für sie nur wenig Verständnis und behandelt ihre besonderen Lebensbedingungen in einer von Glaubensjuden geprägten Umwelt fast gar nicht. Ihre Zahl wird dort für Ende 1943 mit 1 321 Katholiken und 830 Protestanten angegeben.

Vorarbeiten für derartige Untersuchungen haben - insbesondere für von Verfolgung betroffene kirchliche Amtsträger und Bedienstete - das Landeskirchliche Archiv der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern (Archivdirektor Dr. Baier) und die Hilfsstelle für Rassenverfolgte bei der Evangelischen Gesellschaft Stuttgart (Pfarrer i. R. Majer-Leonhardt) geleistet, und Quellen über die Emigration sind im Institut für Zeitgeschichte nachgewiesen. Es besteht Anlaß zur Hoffnung, daß es der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte, die auf ihrer Sitzung im Oktober 1987 einen entsprechenden Beschluß gefaßt hat, gelingen wird, Mittel zu beschaffen, um in Zusammenarbeit mit der katholischen Kommission für Zeitgeschichte das Schicksal der Christen jüdischer Abstammung in Deutschland 1933-1945 gründlicher zu erforschen und das Ergebnis zu publizieren.

REZENSIONEN

Im folgenden geben wir einen Überblick über die bislang vorliegenden Besprechungen der beiden wichtigsten Gesamtdarstellungen des Kirchenkampfes (vgl. auch MITTEILUNGEN, Folge 2, 1980, S.8-15)

Kurt Meier: Der evangelische Kirchenkampf. Band 3: Im Zeichen des zweiten Weltkrieges. Halle/S. und Göttingen 1984.

Heinz Röhr in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 97, 1986, S. 156f.

Wilhelm H. Neuser in: Jahrbuch für westfälische Kirchengeschichte 78, 1985, S. 214 f.

Ger van Roon in: Ökumenische Rundschau 34, 1985, S. 113 f.

Clemens Vollnhals in: Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte Bd. XV, 1986, S. 634-636

Armin Boyens in: Das Historisch-Politische Buch XXXII/11, 1984

Bernard Reymond in: Études Theologiques et religieuses 1985, S. 318-320

Harm Alpers in: Diakonie 11, 1985, S. 252 f.

Martin Greschat: Neue Literatur zur Geschichte des Kirchenkampfes, in: Pastoraltheologie 75, 1986, bes. S. 489 f.

ferner:

KNA- Ökumenische Information Nr. 12, 20. März 1985, S. 13

Neue Zürcher Zeitung Nr. 130 vom 8./9. Juni 1985

neues Rheinland Nr. 7/Juli 1985

International Review of Social History, Amsterdam 1986 Nr. 1, S. 109f.

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

Wolf-Dieter Hauschild in: Evangelische Kommentare 19, 1986, S. 486f.

Erwin Iserloh in: Theologische Revue 82, 1986, Sp. 297 f.

Kurt Nowak in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 55, 1986, S. 228-233

Kurt Meier in: Theologische Literaturzeitung 111,1986, Sp. 285-291

Armin Boyens in: Ökumenische Rundschau 35, 1986, S. 489-491

Martin Greschat: Neue Literatur zur Geschichte des Kirchenkampfes, in: Pastoraltheologie 75, 1986, bes. S. 486-489

Helmut Baier in: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 41, 1986 (2. Februarausgabe)

D.M. in: Nordelbische Kirchenzeitung vom 24. August 1986

Eberhard Mayer in: Für Arbeit und Besinnung 39, 1986, S. 655-657

Wolfgang Knauft in: Katholische Kirchenzeitung des Bistums Berlin vom 2. Februar 1986

Wilhelm Niesel in: Reformierte Kirchenzeitung 127, 1986, S. 371

H. Schrey in: Aufbruch. Evangelische Kirchenzeitung für Baden vom 16. März 1986

P.V. in Die Presse vom 15./16. Februar 1986

Heinz Horst Schrey in: Rhein-Neckar-Zeitung vom 8./9. März 1986

Karl Otmar Frhr. von Aretin in: Süddeutsche Zeitung vom 4. März 1986

Klaus-Jörg Ruhl in: Das Parlament Nr. 24/25 vom 13./20. Juni 1987

Karl Schwarz in: Die Furche vom 4. Juli 1986

Henk Ohnesorge in: Die Welt vom 7. Januar 1986

Jens Fleming: Sehnsucht nach dem autoritären Staat. In: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr. 10 vom 9. März 1986

Hartmut Bühl in: Sicherung des Friedens 7/8, 1987

H.G. in: Begegnung 2/1987

Friedrich Andrae in: ekz-Informationsdienst vom 3. Juni 1986

Georg Schwaiger in: Das Historisch-Politische Buch Heft 6, 1986

Wolfgang Scherffig: Fragen und Bedenken zu dem 2. Band von Klaus Scholder: Die Kirchen und das Dritte Reich. In: Evangelische Theologie 47, 1987, S. 551-555

Erwin Wilkens in: Lutherische Monatshefte 25, 1986, S. 300-303

ges in: Die Bücherbörse vom 19. Januar 1987

Werner Ripper in: Informationen 32/1986

Franz-Josef Neuß in: Deutsche Welle ZD Politik/Wirtschaft (30. Dezember 1985)

Gottfried Vetter in: NDR/WDR, Politik in Büchern und Zeitschriften (23. März 1986)

ferner:

Oberösterreichische Nachrichten vom 7. Mai 1986

Main-Echo vom 3. Juni 1986

Neue Osnabrücker Zeitung vom 2. April 1986

Kronen-Zeitung vom 25. Januar 1986

Anzeiger von Wallisellen vom 24. Juli 1987

LR-Literaturreport, 73. Jahrgang 1986/87

Nachrichten aus Israel vom 26. Oktober 1986

Deutscgland-Berichte, September 1986

Heilbronner Stimme vom 4. Januar 1986

AUTORENBEITRAG

Wir danken Herrn Prof. Dr. Kurt Meier (Leipzig) für die Erlaubnis zum Vorabdruck seines Referats, das er auf der Vollsitzung der Ev. Arbeitsgemeinschaft am 6. Oktober 1987 in Bonn gehalten hat.

Neuere Konzeptionen der Kirchenkampfhistoriographie

1. Bemerkungen zur Forschungsentwicklung

Ohne hier auf die divergierende Beurteilung von Einzelfragen einzugehen, läßt sich sagen: Für die Kirchenkampfgeschichtsschreibung bleibt die durchaus unterschiedliche Arbeitsweise zwischen einer stärker theologisch-zeugnishaft angeleiteten Betrachtung und der mit dem Methodenstandard der Zeitgeschichte arbeitenden Historik unverkennbar. Dabei darf nicht übersehen werden, daß bereits die Geburtsstunde der evangelischen Kirchenkampfforschung, wie sie sich in der klassischen zeitgenössischen Diskussion der Jahre 1933 bis 1935 durch Kurt Dietrich Schmidt spiegelt, von einem im echten Sinn historisch-kritischen Bemühen zeugte[1]. Seit dann Mitte der fünfziger Jahre unter K. D. Schmidts Vorsitz die Arbeit in der "Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit" sich institutionalisierte, machte sich in dem schon in der unmittelbaren Nachkriegszeit initiierten Arbeitsfeld einer ausgreifenden Kirchenkampfchronizistik nunmehr immer stärker der Trend zu wissenschaftlich-akribischer Aufarbeitung der territorialen Ereignisgeschichte und auch wichtiger problemgeschichtlicher Sachverhalte geltend[2]. Seit 1971 wurde die Auswei-

1 Kurt Dietrich Schmidt: Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage 1933-1935, 3 Bde. Göttingen 1934-1936.

2 Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit, gegründet vom Rat der EKD 1955; Vorsit-

tung der Kirchenkampfgeschichte zur kirchlichen Zeitgeschichte auch durch die neue Reihe "Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte" signifikant[3]. Die damit verbundene Ausweitung des Forschungszeitraumes auf die Weimarer Republik wie die Nachkriegsgeschichte nach 1945 implizierte auch für die Kirchenkampfhistoriographie eine noch stärkere Integration allgemeinhistorischer Methodenstandards.

Durch die Einbeziehung der Religionspolitik des NS-Regimes und durch die Forschungsrelevanz, die die Widerstandsproblematik im Blick auf das Verhältnis der Kirchen im "Dritten Reich" gewann, ist ein erheblicher Zuwachs an Kommunikabilität der Kirchenkampfgeschichtsschreibung zur allgemeinen Geschichtsschreibung erzielt worden, wenngleich noch keineswegs alle Barrieren eines wechselseitigen Informations- und Methodentransfers beseitigt sind. Kirchenkampfgeschichtsschreibung und Allgemeinhistoriographie sind gut beraten, wenn sie ihre Forschungsergebnisse beiderseits noch intensiver zur Kenntnis nehmen. Dies gilt uneingeschränkt auch für die Faschismusforschung, als deren kirchen- und theologiegeschichtlicher Aspekt sich Kirchenkampfgeschichtsschreibung sachthematisch verstehen läßt. Neben dem Sektor der Religionspolitik und der Widerstandsproblematik weisen Ideologie- und Mentalitätsbereich, aber auch sonstige sozialgeschichtliche Untersuchungsfelder eine besondere Beziehungsnähe zur Kontextgeschichte des Kirchenkampfgeschehens auf.

---

zender: Kurt Dietrich Schmidt; seit 1964 Ernst Wolf; seit 1972: Georg Kretschmar; Umbildung 1971 in Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte. Die Reihe "Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes" (= AGK) wurde von K. D. Schmidt (gest. 1964), Heinz Bunotte (gest. 1984) und Ernst Wolf (gest. 1971) im Auftrag der Kommission bzw. seit Bd. 28 (1974) von der Arbeitsgemeinschaft herausgegeben und schließt mit Bd. 30 (Registerband) 1986. Bd. 1 (Bibliographie) erschien 1958. Daneben erschien eine Ergänzungsreihe, ebenfalls bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen. Wissenschaftlich-akademische Arbeiten und Erlebnisberichte mit Quellenstützung gingen seit Anfang der Reihe mehr oder weniger parallel, doch dominierten letztere. Wichtig sind auch die Editionen von Protokollen der Bekenntnissynoden.

3 Die "Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte" (= AKIZ), Reihe A: Quellen; Reihe B: Darstellungen, werden von Georg Kretschmar und Klaus Scholder (gest. 1985) bzw. (seit 1987) von Joachim Mehlhausen im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft herausgeben.

Nachdem kritische Gesamtdarstellungen publiziert bzw. noch in Arbeit sind[4], die teilweise schon die Territorialgeschichte exemplarisch oder auch durchweg extensiv darbieten, ist - veranlaßt durch widerstandshistorischen Vorlauf auf profangeschichtlichen Arbeitsfeldern - auch die Lokalgeschichte seit mehreren Jahren zu einem bevorzugten Forschungsgegenstand der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung geworden, obschon auch hier schon länger vereinzelt wichtige Untersuchungen vorliegen (man denke an Herwart Vorländers große Monographie über Elberfeld)[5]. Der dem sozialgeschichtlichen Anliegen Rechnung tragenden verbandsgeschichtlichen Historiographie wird in der nächsten Zeit noch erhebliche Bedeutung zukommen[6]. Quelleneditionen, die der Erforschung der Alltagsgeschichte des "Dritten Reiches" dienen, haben resistenz- und mentalitätsgeschichtliche Relevanz. Ihre entsprechende themenspezifische Bereitstellung des dokumentarischen Materials (vgl.Bayern in der NS-Zeit; systeminterne Berichterstattung in Verbindung mit religionspolitischer und kirchlicher Dokumentation, besonders auch für die Kriegszeit)[7] haben hier stimulierend gewirkt und bilden ebenso wie

---

4 Klaus Scholder: Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918 - 1934. Frankfurt-Berlin-Wien 1977, 897 S.; Bd. 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom. Berlin 1985, 479 S. - Scholders Werk soll von Gerhard Besier und Jörg Thierfelder fortgesetzt werden. -
Kurt Meier: Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in drei Bänden. Bd. 1: Der Kampf um die Reichskirche; Bd. 2: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher "Rechtshilfe"; Bd. 3: Im Zeichen des zweiten Weltkrieges. Halle (Saale) und Göttingen 1976/1984, 648, 472, 734 S.

5 Herwart Vorländer: Kirchenkampf in Elberfeld 1933 - 1945. Ein kritischer Beitrag zur Erforschung des Kirchenkampfes in Deutschland (AGK E Bd. 6). Göttingen 1968, 696 S.

6 Vgl. Jochen-Christoph Kaiser: Sozialer Protestantismus zwischen Republik und Diktatur. Studien zur Geschichte der Inneren Mission 1918. Habil.-schr. Ms., Münster 1986; demnächst im Druck unter dem Titel: Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1918 - 1945. München 1988.

7 Vgl. das von Martin Broszat u. a. edierte resistenzhistorische Opus: Bayern in der NS-Zeit. 6 Bde. München Wien 1977 - 1983. -
Heinz Boberach (Bearb.): Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934 - 1944 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der katholischen Akademie in Bayern). Mainz 1971, XLIII, 1021 S. - Thomas Klein (Hg.): Der Regierungsbezirk Kassel 1933 - 1936. Die Berichte des Regierungspräsidenten und der Landräte. Zwei Teile (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte). Darmstadt und Marburg, 931 S.

die gesamtgeschichtliche Perspektive wichtige Orientierungs- und Interpretationsvoraussetzungen für die lokalgeschichtlichen Erhebungen.

Das Bemühen um weitere Erforschung der Universitätsgeschichte, speziell der Geschichte der Universitätstheologie in ihren institutions- und theologiegeschichtlichen Aspekten, zeichnet sich ab. Die Geschichte der theologischen Fakultäten in ihrer Bedeutung für das Kirchenkampfgeschehen im "Dritten Reich", deren ansatzweise Bearbeitung erst im letzten Jahrzehnt begonnen hat und die gegenüber der Kirchenkampfgeschichte im allgemeinen einen erheblichen Nachholbedarf zeigt, muß ganz besonders die Kinderkrankheiten der Kirchenkampfchronizistik mit ihrem Pendelschlag zwischen Polemik und Apologetik wie auch naive Schuldspurensuche und heute noch anzutreffende sensationslüsterne wissenschaftsfremde Decouvrierungstendenz zu vermeiden suchen. Als methodisch überwunden hat zu gelten, ein bestimmtes Einstellungsverhalten während des Kirchenkampfes zum hermeneutischen Prinzip der Geschichtsschreibung zu machen. Die Prolongierung einer zeitgenössischen Beurteilungssicht trägt die Gefahr in sich, mit der gruppenspezifisch gefärbten Brille der Exponenten des Kirchenkampfes, deren jeweilige Sichtweise natürlich adäquat zu rekonstruieren ist, die Szenerie nur vom gruppenpolitischen Blickwinkel aus wahrzunehmen. Realhistorische Wahrnehmungsfähigkeit bliebe damit partiell eingegrenzt. Die alte Warnung, die Kirchenkämpfe nicht mit den Mitteln der Historiographie unbesehen weiterzuführen, hat jedenfalls insofern weiterhin aktuelle Bedeutung, als der Historiker des Kirchenkampfes wie der Zeitgeschichte überhaupt sein erkenntnisleitendes Interesse reflektieren und danach hinterfragen muß, ob es sich etwa vorschnell mit einer favorisierten zeitgenössischen Sichtweise identifiziert und damit die allseitige realhistorische Geschichtsanalyse einschränkt. Um ein Bespiel zu gebrauchen: Wer die historische Relevanz der Barmer Theologischen Erklärung für die Identitätsgewinnung bestimmter bekenntniskirchlicher Kreise übersähe, würde wesentliche Teilaspekte des kirchlichen Geschehens im "Dritten Reich" ähnlich vernachlässigen, wie dies bei einer Betrachtung der Fall wäre, die die Bedeutung volkskirchlicher Traditionen, Strukturen und Institutionen im Kirchenkampf mentalitäts- und resistenzgeschichtlich nicht voll berücksichtigte.

2. Zum aktuellen Konzeptionsspektrum

Was die Gegenwartspositionen der Kirchenkampfgeschichtsschreibung betrifft, so ist weiterhin ein Konzeptionspluralismus zu konstatieren. Dabei können zeugnisbetonte Entwürfe von noch am Kirchenkampf beteiligten Autoren gleichwohl am Methodenstandard der kirchlichen Zeitgeschichte wie an der erweiterten Quellenbasis und dem kritischen Aufarbeitungsniveau partizipieren, wie dies etwa an der kürzeren Darstellung von Karl H e r b e r t eindrucksvoll zu beobachten ist[8].

Unter Kennzeichnung auch religionspolitischer Entwicklungslinien wird die Kirchenkampfgeschichte eindrücklich dargestellt und kritisch akzentuiert. Territioralkirchliche Spezifika werden vorwiegend aus der eigenen Landeskirche Nassau-Hessen geboten und beleuchten vom bekenntniskirchlichen Erfahrungshorizont die Entscheidungen jener Jahre. Bei Bevorzugung der bekenntniskirchlichen Sichtweise in den "zerstörten Landeskirchen", unter denen sich auch Nassau-Hessen neben der altpreußischen Union befand, werden doch Refugiumcharakter der "intakten Landeskirchen" für Prüfung und Ordination der BK-Jungtheologen anderer Kirchen wie auch die Proteste und Eingaben des württembergischen Landesbischofs Wurm in ihrer geschichtlichen Bedeutsamkeit gewürdigt. Das Problem der "Fronterweiterung" - gerade in Nassau-Hessen mit dem dortigen landeskirchlichen Einigungswerk 1938/39 zwischen dem früheren Bruderratsvorsitzenden Pfr. Veidt, dem entmachteten DC-Landesbischof Lic.Dr. Dietrich und Oberkirchenrat Dr. Müller als Führer der "Mitte" von der Mehrzahl der Pfarrerschaft begrüßt - wird erörtert und von Karl Herbert in seiner faktischen Notwendigkeit erkannt, wenngleich ihm die Sorge um Erweichung bekenntnissynodaler Entscheidungen eine positive Beurteilung dieses Einigungswerkes in Nassau-Hesesn verwehrt. Daß die "neutral gebliebene Mehrheit" durch die konfliktgeladene Entwicklung des "Dritten Reiches" auf religionspolitischem Gebiet nicht nur durch die Ernüchterung und innere persönliche Distanzierung vom NS-Regime, sondern auch durch eine im zweiten Weltkrieg unverkennbare Stabilisierungstendenz im

---

8 Karl Herbert: Der Kirchenkampf. Historie oder bleibendes Erbe?. Frankfurt/M. 1985, 352 S.

evangelischen Kirchentum systemstörende Funktionen auslösen half, tritt bei Herbert freilich etwas zurück.

Für die ausgewogene Sichtweise charakteristisch ist, daß auf die Neigung der Bekennenden Kirche, den Kirchenkampf von politischen Zielstellungen freizuhalten, hingewiesen, zugleich aber doch aufgewiesen wird, wie selbst der unpolitisch formulierte Text der Barmer Theologischen Erklärung im NS-Weltanschauungs- und Totalstaat politische Relevanz besaß.

Die Frage "War Erhaltung oder Gefährdung der Volkskirche entscheidender Maßstab?"[9] zielt im Blick auf die Kirchenausschußpolitik des Reichskirchenministers Hanns Kerrl zwischen 1935 und 1937 auf das verantwortungsethische Problem kirchlichen Handelns. Die Berücksichtigung der Situation wird jedenfalls ernstgenommen. Insofern wehrt sich der Autor mit Recht gegen unreflektierte Aktualisierung von Klischees: Neigungen, kirchliche Konfliktphänomene in Nachkriegszeit und Gegenwart als "zweiten Kirchenkampf" anzusehen, gelten als abwegig. Dabei bejaht Herbert im Sinne des Darmstädter Bruderratswortes von 1947 die Forderung nach gesellschaftlicher Neuorientierung durchaus und weist Verdächtigungen zurück, die entsprechende Anliegen als "neue Politisierung, eine DC-Theologie mit umgekehrtem Vorzeichen"[10] zu brandmarken versuchen. Vielmehr gelten ihm heute Antirassismus und Kampf gegen Massenvernichtungsmittel als Entscheidungsfragen, die der Christenheit ungesucht zuwachsen. Bekämpfung des christlichen Antisemitismus, eine neue Einstellung zum Judentum wie die Aufarbeitung von Bonhoeffers Vermächtnis gelten als wichtige Aufgaben, da Herbert im fehlenden oder unzulänglichen Eintreten für die Juden eines der großen Defizite des Kirchenkampfes erblickt.

An eben dieser Stelle hat auch die widerstandstheoretisch bestimmte Kirchenkampfkonzeption von Eberhard B e t h g e ihr unverwechselbares Proprium. Seine Arbeit ist neben der grundlegenden Bestimmtheit durch die umfassende Bonhoeffer-Biographik[11] und die

9 Ebd., S. 154.

10 Ebd., S. 294.

11 Eberhard Bethge: Dietrich Bonhoeffer. Theologe - Christ - Zeitgenosse. München 1967, 1128 S.

durch ihn geschaffenen editorischen Grundlagen der internationalen Bonhoefferforschung wie durch das eigene Erleben innerhalb der barmenianisch bestimmten Bekennenden Kirche gekennzeichnet, der er seine geistliche Identität als junger Bekenntnistheologe während des "Dritten Reiches" verdankte. Seit Beginn der siebziger Jahre spielt auch die von ihm in den USA miterlebte Holocaust-Diskussion und das durch sie ausgelöste Betroffensein eine dominierende Rolle bei E. Bethges Kritik der NS-Zeit. Die "Judenfrage" galt ihm seitdem als Defizit der Barmer Theologischen Erklärung. Doch hat Barmen Freiheitserfahrungen im NS-Totalstaat ausgelöst[12]. Für die kirchengeschichtliche Widerstandsdiskussion im Blick auf die Bekennende Kirche im "Dritten Reich" ist Bethges Kritik impulsgebend gewesen. Sie konstatiert, daß die Bekennende Kirche seit 1938 den notwendigen Übergang zum politischen Widerstand nicht vollzogen, diesen vielmehr verweigert habe. Die voraufgehenden Widerstandsstufen (Kampf gegen Deutsche Christen, gegen staatskirchliche Verordnungen usw.) stellen allerdings trotz des weithin unpolitischen Selbstverständnisses der Bekennenden Kirche durchaus ein "Politikum" dar. Doch sei der Widerstand der Bekennenden Kirche - wie Bethge neuerdings betont - in einem bleibenden Dualismus von Bekennern und Widerständlern zu belassen[13]. Bethge hebt damit auf den charakteristischen Unterschied zwischen Bekenntnis und Widerstand ab, wobei freilich auch Bekenntnis sich nicht grundsätzlich von der Wahrnehmung politisch-historischer Interessen dispensieren dürfe. So ist denn die Kirchenkampfkonzeption Bethges durch die bleibende Favorisierung bekennender Minoritäten als widerstandsbedeutsam gekennzeichnet, auch wenn "beim Vollzug des Status confessionis auf der Basis von Barmen die Vision für die Aspekte eines politischen Widerstandes gefehlt" haben[14]. In seinem Beitrag "Zwischen Bekenntnis und Widerstand: Erfahrungen in der altpreußischen

---

12 Vgl. Eberhard Bethge: Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden. München 1967, 308 S. (Bibliographie S. 295-308).

13 Eberhard Bethge: Zwischen Bekenntnis und Widerstand: Erfahrungen in der altpreußischen Union. In: Jürgen Schmädeke und Peter Steinbach (Hg.): Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler (Publikation der Historischen Kommission zu Berlin). München-Zürich 1985, S. 281 - 294.

14 Ebd., S. 292f.

Union"[15] ist die früher vertretene sukzessive Stufentheorie im Blick auf die politisch-humanitäre Qualität des bekenntniskirchlichen Widerstandshandelns nicht thematisiert. Wo Bekenntnis indes die Schwelle zum politischen Widerstand überschreitet, müsse es sich - ohne mit dem Widerstand identisch zu sein - oft genug zum Arcanum transformieren. Politischer Widerstand in diesem Sinne setzt ja das rationale Kalkulieren von Erfolgschancen voraus, ebenso die den Öffentlichkeitscharakter des Bekenntnisses verdekkende Konspiration. Hier schlagen widerstandstheoretische Erkenntnisse in der Bonhoeffer-Biographik durch: Wie Bonhoeffers Eintritt in die militärische Abwehr des Admiral Canaris zeigte, mußte auf Systemumsturz oder Attentat zielendes Widerstandshandeln totalstaatliche Konformität und Legalität zwangsläufig simulieren, weil Tarnung und Anpassung Voraussetzungen solchen politischen Widerstandes sind. Der Öffentlichkeitscharakter des Bekenntnisses und die getarnte Konspiration des politischen Widerstandes werden als klar unterschiedene Sachverhalte gekennzeichnet: "Bekenntnis und Widerstand sind nicht deckungsgleich; sie dürfen es auch nicht werden um der Sache Christi und der Kirche willen ..."[16], heißt hier Bethges Devise. Man darf fragen, ob nach der hier gebotenen Phänomenologie von Bekenntnis und Widerstand der Verzicht auf Transformation des Bekenntnishandelns zum politischen Widerstand, den Bethge früher als Defizit und Manko der Bekenntnisfront konstatierte, nicht doch ekklesiologisch sachgemäß und konsequent erscheint. Lag das Manko der Bekennenden Kirche nach Bethges Widerstandsphasen darin, daß sie die seit 1938 fällige Einbeziehung auch rein politischer Themen in ihren Bekenntnisprotest von sich wies (auch dies wäre freilich nur mit Einschränkungen zu sagen, wenn man an die Denkschrift der 2. Vorläufigen Leitung der BK von 1936 und an die Eingabenpraxis des Landesbischofs Wurm während der Kriegszeit denkt), oder meint Bethge, die Bekennende Kirche habe sich im ganzen das Mittragen des auf Attentat oder Systemumsturz zielenden politischen Widerstandes aus grundsätzlichen oder opportunistischen Gründen versagt? Verweist doch Bethge darauf, daß die im "Dritten Reich" mehr oder weniger vorhandene Berührungsangst der Bekennenden Kirche gegenüber den Widerständlern beklagenswerte

15 Vgl. Anm. 13.

16 Ebd., S. 294.

Folgen gezeitigt habe. Die Rolle eines Politikums - schon Ernst Wolf hatte die Bekennende Kirche streckenweise als "Widerstandsbewegung wider Willen"[17] charakterisiert - bleibt indes auch bei Eberhard Bethge als resistenzhistorische Auswirkung des Kirchenkampfes der Bekennenden Kirche unbestritten.

Die vorrangig widerstandshistorisch bedingte Kirchenkampfkonzeption Bethges mißt die Ereignisgeschichte mit ihren Entscheidungsprozessen am Oriertiertsein des Bekennens pro hominibus. Sie nimmt dabei ekklesiozentrische Begrenzungen des Bekenntnisprotestes mit holocaustgeschärftem Verantwortungsgefühl als schuldhaftes Verweigerungsverhalten wahr[18]. Auch Scholder sah in der Judenfrage ein Defizit der Bekennenden Kirche[19], wie auch ganz allgemein gegenwärtig die Neigung besteht, der Barmer Theologischen Erklärung das Defizit einer Stellungnahme zur Nichtarierfrage in und außerhalb der Kirche zu attestieren. Die kritische und selbstkritische Retrospektive Karl Barths hat diese fehlende Bezugnahme, wie sie Bonhoeffer damals eingefordert hatte, später als Versäumnis konstatiert[20].

Im Unterschied zu Eberhard Bethges widerstandstheoretischem Ansatz hatte Klaus S c h o l d e r in kontroversem Diskurs mit Bethges Widerstandsbegriff bereits 1974 in einem Thesenpapier postuliert, daß die unpolitisch gegen den NS-Staat argumentierende Bekenntniskritik die eigentliche und zentrale und darum für kirchliches Handeln im "Dritten Reich" wirksamste Kritik gewesen sei. Der spätere

---

17 Ernst Wolf: Die evangelische Kirche und der Staat im Dritten Reich. Zürich 1963 (Theol. Studien, H. 74), S. 36.

18 Eberhard Bethge: Kirchenkampf und Antisemitismus. In: Ders., Am gegebenen Ort, S. 224 - 242.

19 Klaus Scholder: Kirchenkampf. In: Evang. Staatslexikon, 3. Aufl. 1987, Sp. 1606 - 1640; 1614 f.: "Die sich formierende Bekennende Kirche hat, trotz ihres Kampfes gegen den Arierparagraphen in der Kirche, die exemplarische Bedeutung und Tragweite des nationalsozialistischen Antisemitismus nicht begriffen. ... Diese Schuld ist unabweisbar." Vgl. auch Ders.: Die theologische Grundlage des Kirchenkampfes. Zur Entstehung und Bedeutung der Barmer Erklärung. In: EvTh 44 (1984), S. 505 - 525.

20 Jørgen Glenthøj: Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen den Arierparagraphen. In: Kirche in der Zeit 20 (1965), S. 439 ff. - Vgl. auch Eberhard Bethge: Die Wahl zwischen Gehen und Bleiben. Dietrich Bonhoeffer und das Problem des Exils. In: EvTh 28 (1968), S. 555f.

Rekurs auf die politischen Möglichkeiten ihrer Existenz habe ihre zunehmende Wirkungsschwäche mitbedingt[21].

Doch zeigte schon Band 1 des Scholderschen Werks "Die Kirchen und das Dritte Reich", daß bei grundsätzlich positiver und zentraler Bedeutung des Barmer Zeugnisses und damit der Barthschen Worttheologie die reine Verkündigungskritik, wie sie in Barths "Theologischer Existenz heute" (Sommer 1933) hervortrat, auch kritisch gesehen wurde. Die dort von Barth an der Jungreformatorischen Bewegung geübte Kritik erscheint Scholder so nicht gerechtfertigt. Ebenso galt die Konzentration auf die "natürliche Theologie" als nicht unproblematisch[22]. Auch sonst wies die Beurteilung Barths durch Scholder auf eine Reihe von Ambivalenzen hin, die sich freilich weniger auf die Barmer Theologischen Erklärung bezogen, deren nahezu uneingeschränktes positives Verständnis Scholder auch in Band 2 seines Werkes festhielt: "Sie blieb der *cantus firmus* der Bekennenden Kirche auch dort, wo ihre Stimme immer wieder von anderen Stimmen übertönt zu werden drohte."[23] Der Verzicht der Bekennenden Kirche, sich als politische Widerstandsgruppe zu verstehen, sei im Kern einer theologischen Entscheidung entsprungen. Gleichwohl werden der Bekennenden Kirche politische Wirkungen bescheinigt. Scholder räumte auch die Gefahr einer Barmer Lehrgesetzlichkeit ein, die den Einigungserfolg bald wieder in Frage stellte.

Höchst interessant ist es nun, daß im Unterschied zur bruderrätlich-barmenianischen Historiographie, die - man denke nur an Wilhelm Niemöllers Beurteilung der Dinge - Barmen in Dahlem zur stringenten notrechtlichen Konsequenz gelangen ließ, die Dahlemer Bekenntnissynode der DEK in Scholders zweitem Band sehr kritsch beurteilt wird. Der Gefahr eines sektiererischen Kirchenbegriffes sei die Bekennende Kirche dahlemitischer Prägung nicht entgangen. Nach dem Kriege habe der "Mythos von Dahlem" kritische Rückfragen

---

21 Klaus Scholder: Einige Bemerkungen zur Haltung der Bekennenden Kirche im Dritten Reich. 18 Thesen zur Diskussion mit Eberhard Bethge, 4 S. (hektograph.) 1974.

22 Vgl. Anm. 4, S. 555.

23 Ebd., S. 190.

verhindert[24]. Das situationsfremde Festhalten am Barmer Notrecht habe die Einheit der Bekennenden Kirche aufs schwerste belastet[25]. Ähnlich kritisch wird der Versuch bewertet, bekenntniskirchlicherseits nach 1945 ein Bruderratsmodell kirchenorganisatorisch durchzusetzen: "Wenn sich nach dem Krieg gleichwohl die alten landeskirchlichen Ordnungen wieder überall durchsetzen, so geschah dies weniger in der Abkehr von Barmen als vielmehr in der Berücksichtigung bestimmter, mit der Volkskirche verbundener Auflagen und Bedingungen"[26].

Es ist bezeichnend genug, daß Scholder in Band 2 die bekenntnisrechtliche Folgerung, aus dem Barmer Bekennen müsse das dahlemitische Bruderratsmodell sich verbindlich ergeben, nicht gezogen, sondern als höchst problematisch beurteilt hat. Scholder stößt damit in auch heute noch sensible Zonen der Kirchenkampfdiskussion. Er bestätigt damit die realhistorisch verifizierbare These, daß die Entwicklungslinie Barmen-Dahlem keineswegs sachlogisch durchweg stringent ist. Ja, man wird sogar sagen müssen, daß bereits die konzentrativ-mobilisierende Funktion der Barmer Erklärung eine unverkennbare aufspaltende Tendenz in sich barg, die durch das Dahlemer Notrecht, obschon auch ihm unverkennbare Resistenzmomente eigneten, verstärkt wurde. Situations- und damit realitätsfremde Übertragungsversuche der dahlemitischen Bruderratsstruktur auf das evangelische Kirchentum während der volkskirchlichen Rekonstruktionsphase nach 1945 hatten weder in der östlichen noch in den westlichen Besatzungszonen eine reale Chance[27].

Ein Vergleich der Kirchenkampfarbeiten von Bethge und Scholder zeigt[28] - unbeschadet der unterschiedlichen sachthematischen

---

24 Ebd., S. 345.

25 Ebd., S. 348.

26 Ebd., S. 196.

27 Kurt Meier: Volkskirchlicher Neuaufbau in der sowjetischen Besatzungszone. Referat auf der Arbeitstagung evangelischer und katholischer Zeitgeschichtler in Schloß Hünigen bei Bern, Sept. 1985 (vgl. Anm. 91).

28 Kurt Nowak: Kirchenkampf und Widerstand im "Dritten Reich". Erwägungen zu einem historiographischen Prinzipienproblem. In: Wiss.

Grundaspekte, die den Publikationen beider eignen -, daß die Bekenntnisidentität und damit der zeugnisbetonte Aspekt konzeptionell eine ganz erhebliche Rolle spielen. Dabei hat die Extension des Widerstandsverständnisses, das Bethge am Grenzfall Bonhoeffer den Kirchenkampf der Bekennenden Kirche zunehmend kritisch sehen ließ, die konzeptionelle historiographische Perspektive bestimmt und den politisch humanitären Widerstand als Kriterium in den Mittelpunkt gerückt. Seit Beginn der siebziger Jahre hat Bethge unter dem Eindruck der amerikanischen Holocaust-Forschung die "Judenfrage" zur Schlüsselfrage des Kirchenkampfes wie der ganzen Christentumsgeschichte werden lassen. Es ist - so von K. Nowak - deshalb gefragt worden, ob dieser hier führende "heilsgeschichtlich-theologische Aspekt nicht unter Umständen den sonst bei Bethge geltenden universal-humanistischen Verantwortungsaspekt 'pro (omnibus) hominibus' abdrängt"[29]. Das zeugnisbetonte Grundelement ist bei Bethge favorisiert, obwohl die politisch-gesellschaftsgeschichtliche Dimension, die sich nachdrücklich aus der Bonhoeffer-Forschung ergibt, in kritischer Besinnung auf die Bekennende Kirche, ihre Bedeutung und Defizite bei der Konkretisierung ihres zeugnishaft-humanitären Auftrages stets präsent bleibt.

Bei Scholder ist der Rekurs auf die realhistorische Sicht offensichtlich. Seit den Thesen von 1974, die die Wort-Gottes-Autonomie gegenüber dem mehr politisch-humanitären Widerstandsverständnis von Bethge herausstellten und die Berücksichtigung der Situation bei den Bekenntniskräften als geschichtliches Manko verbuchten, ist die zunehmende Betonung des situativen und konstellativen Bezugsfeldes von Scholders erstem Band (1977) zum zweiten Band (1985) mit Händen zu greifen, wie sich an der Beurteilung von Barmen, mehr noch an der Kritik am Dahlemer Notrecht zeigt.

Die konzeptionelle Verschiebung des historiographischen Ansatzes zugunsten rechtlich-institutioneller volkskirchlicher Möglichkeiten und deren notwendigen Defensivfunktion ist höchst bemerkenswert. Band 2 von Klaus Scholder zeigt durch die Betonung der Rechtsfrage für den Kirchenkampf bei gleichzeitiger unkonventio-

---

Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe 30 (1981), S. 584 - 596.

29 Ebd., S. 588.

neller Kritik am Ansatz des Dahlemer Bekenntnisrechts und der entsprechenden Bruderratspraxis durchaus eine zunehmende Inklination zu realhistorischer Sicht des volkskirchlichen Institutionskirchentums und würdigt ebenso die volkskirchlichen Möglichkeiten der unmittelbaren Nachkriegszeit gegenüber irrealen Ansinnen des dahlemitisch orientierten Bruderratsmodells. Die Fortführung von Scholders Werk durch die neuen Autoren wird dieser konzeptionellen Orientierung auf traditionsbestimmtes Volkskirchentum ebenso wie dem damit verbundenen Resistenzmoment gegenüber weltanschaulicher Überfremdung und für kircheninstitutionelle Statussicherung auch an der Basis weiter Rechnung tragen müssen. Nur bei Berücksichtigung dieser Faktoren wie auch der NS-Religionspolitik wird sich vor allem für die Kriegszeit eine konzeptionelle Bezugslinie bei der vergleichenden Darstellung von evangelischer und katholischer Kirche in Deutschland finden lassen, die für das bisherige Werk charakteristisch ist und besonders in Band 1 eine - wenngleich in manchen Punkten kontrovers gebliebene - Neukonzeptionalisierung der Kirchenpolitik Hitlers ermöglichte.

Hingewiesen sei an dieser Stelle darauf, daß die Darstellung von Klaus Scholder eine "Synthese von historiographischer Problem- und Darbietungshöhe mit Kommunikabilität"[30] erreichte, die ein bleibender Auftrag an die Zeitgeschichte ist, den er hinterlassen hat. Daß es sonst dem gegenwärtigen Forschungsstand gelegentlich unangemessene Opuskula sind, die eine breitere Kommunikabilität erreichen, weil sie Sensationsstimulantien des Enthüllungsjournalismus mit moralistischem Eiferertum zu verbinden wissen, mag der Kirchenkampfforschung zu denken geben.

In Richtung moralisch-politischer Schuldzuweisung ist die "Kleine politische Kirchengeschichte" von Hans P r o l i n g h e u e r konzipiert[31]. Der Autor, als Religionspädagoge in Köln sozialpolitisch-kommunal und landeskirchlich-synodal stark engagiert, ist innerhalb der Kirchenkampfgeschichtsschreibung bekanntgeworden

---

30 Vgl. die Rezension von Kurt Nowak in ZbKG 55 (1986), S. 228 - 233.

31 Hans Prolingheuer: Kleine politische Kirchengeschichte. Fünfzig Jahre Evangelischer Kirchenkampf von 1919 bis 1969 (Kleine Bibliothek 335). Köln 1984, 223 S.

durch die in ihren Ergebnissen auch radikale bruderrätliche Kreise schockierende Dokumentation "Der Fall Karl Barth", deren minutiöser Dokumentationswert indes nicht bestritten werden kann, auch wenn sie den nicht ganz überzeugenden Gedanken nahezulegen scheint, daß Karl Barth nach seiner Zwangspensionierung 1935 bekenntniskirchlicherseits in Deutschland hätte gehalten werden können: Mitschuld an seiner Vertreibung trage nicht zuletzt die inkonsequente Bekennende Kirche[32]. Die erstaunliche Intensität, mit der Prolingheuer sich verfemter "Einzelkämpfer" und "kirchlicher Randgruppen" annimmt, wird an dem bewegenden Lebensbild des ehemaligen Religiösen Sozialisten und späteren Mitgliedes der Bekennenden Kirche, Pfarrer Georg Fritze (Köln) deutlich, der - durch kirchenpolitische Schikanen gesundheitlich völlig aufgerieben - Anfang 1939 starb[33]. Stark decouvrierende Tendenzen zeigen auch Kleinveröffentlichungen Prolingheuers in Zeitschriften, so zur Frage der Nichtarierproblematik in der evangelischen Kirche nach 1933. Sie blieben indes in ihrer Quellenauswertung umstritten[34].

Die "Kleine politische Kirchengeschichte" Prolingheuers[35] arbeitet mit einem überdehnten Kirchenkampfbegriff, der nicht auf die Jahre des "Dritten Reiches" bezogen bleibt, sondern die Jahre 1919 bis 1969 umfaßt. Für die Weimarer Zeit gilt der Kirchenkampf als "ein politischer Widerstand ... gegen das neue verhaßte demokratische System"[36] mit kulturkämpferischer Note für Aufrechterhaltung kirchlicher Einflußmöglichkeiten und apologetischer Abwehr christentumsaversiver Tendenzen. Im "Dritten Reich" habe es demgegenüber einen "Kirchenkampf in Wahrheit nicht gegeben"[37]. Schon Titel

---

32 Hans Prolingheuer: Der Fall Karl Barth 1934 - 1935. Chronographie einer Vertreibung. Neukirchen 1977, 2. Aufl. 1984 (vgl. Rez. ThR 46 [1981], S. 128 - 130).

33 Hans Prolingheuer: Der "rote Pfarrer" von Köln. Georg Fritze. (1874 - 1939). Christ - Sozialist - Antifaschist. Wuppertal 1981, 265 S.

34 Hans Prolingheuer: Die judenreine deutsche evangelische Kirchenmusik. Beiheft 11/1981 zu: Junge Kirche 42 (1981). Nachträge in: JK 43 (1982), S. 139 - 151; JK 44 (1983), S. 262 - 268.

35 Vgl. Anm. 31.

36 Ebd., S. 13.

37 Ebd., S. 95 u. ö.

und Tendenz eines Aufsatzes von Prolingheuer [38] zeigen die Bagatellisierung eines systemstörenden Teilwiderstands der Kirchen, wie er als Weltanschauungswiderstand, als Dissidenz oder auch Resistenz Gestalt gewann und konstatierbare Wirkungen auslöste. Nach dem Krieg wird der Kirchenkampf als "Diskriminierung der Entnazifizierung", als kirchlicher Widerstand gegen vansittartistische Kollektivschuldbelastungen verstanden. Ganze Kapitel dienen dem Nachweis einer massiven Verfälschungstendenz der vorwiegend bekenntniskirchlichen Nachkriegshistoriographie[39]. Bonhoeffer habe der Bekennenden Kirche nach 1945 als "politische Gallionsfigur" gedient. Prolingheuer spricht von einer "nahezu perfekten Fälschung des Bildes von der Bekennenden Kirche im 'Dritten Reich', als einer Kirche, die als solche antifaschistischen Widerstand geleistet habe"[40]. Er übersieht zwar nicht den "immer auch politischen Widerstand der Einzelkämpfer jener 'wirklichen Bekenntnisfront'"[41], aber die puristische Schuldzuweisungstendenz, die historisch-kontextuales Verständnis der Verhaltens- und Reaktionsweisen als der Exkulpation verdächtig eher beiseite läßt, vergibt sich weithin die Chance, von einem moralisierenden Blickwinkel der Geschichtsbetrachtung zu einem kritisch-objektiven Geschichtsverständnis vorzustoßen.

Prolingheuer dringt nicht zur Würdigung der objektiv-effektiven Seite des kirchlichen Resistenzverhaltens vor, wie es nicht nur die Verfolgungsbehörden der Nazis, sondern auch Emigrantenpresse und illegaler Arbeiterwiderstand als antifaschistische Potenz erkannten[42]. Oft nur verkürzt wahrgenommenes oder bewußt unbeachtet gelassenes Bedingungsgeflecht kirchlicher Handlungen führt zu Ver-

---

38 Der ungekämpfte Kirchenkampf 1933 - 1945 - das politische Versagen der Bekennenden Kirche. (Neue Stimme, Sonderheft 6). Köln 1983.

39 Kleine politische Kirchengeschichte (s. Anm. 31), S. 95 - 103: Kap. 15: "Lügen und Legenden".

40 Ebd., S. 97.

41 Ebd., S. 99.

42 Kurt Meier: Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 3, S. 587 - 616: "Der evangelische Kirchenkampf als Widerstandsproblem"; bes. S. 588 ff.

dikten, die auf unrealistische Beurteilung von herrschaftsgeschichtlichen Sachzwängen zurückzuführen sind. Die subjektive Motivationsseite, nicht aber die objektive Wirkung als störrelevante Widerstandsfunktion wird in Betracht gezogen.

Trotz gelegentlich pointiert institutionskritischer Urteile über die beiden Großkirchen, die den Untertitel des zweibändigen Taschenbuches "Die Kirchen im Dritten Reich"[43] mit der Frage "Christen und Nazis Hand in Hand?" drastisch unterstreicht, wollen Georg D e n z l e r und Volker F a b r i c i u s als jeweils verantwortliche Autoren der katholischen bzw. protestantischen Teile "weder als Ankläger noch als Verteidiger auftreten, sondern als Historiker, die nach Kräften bemüht sind, der historischen Wahrheit auf die Spur zu kommen"[44]. In der Absicht, die "Grundlinien des heutigen Forschungsstandes" deutlich zu machen, greifen sie Ergebnisse der Kirchenkampfhistoriographie auf, wobei sie "mit Rücksicht auf einen breiteren Interessentenkreis auf eine komplizierte Fachsprache ebenso verzichten wie auf einen großen Anmerkungsapparat"[45]. Der "Kirchenkampf" - stufenförmig und differenziert gesehen - wird nicht wie bei Prolingheuer für das "Dritte Reich" gleichsam bestritten, aber es wird betont, daß der "Kirchenkampfbegriff" das Fehlurteil begünstigen könne, als hätten beide Kirchen "von Anfang an mit dem Staat im Kampf gelegen"[46]. Vielmehr gilt: "Anfängliche Sympathien und die Spaltung innerhalb der Ev(angelischen) K(irche) verhinderten also einen geschlossenen Widerstand gegen die verbrecherischen Pläne der nationalsozialistischen Politik. Im Bereich der Kirche konnte zwar die immer wieder versuchte Gleichschaltung verhindert werden, doch die massiven Maßnahmen des Staates legten schließlich die entscheidenden kirchlichen Institutionen lahm"[47]. Fabricius meint, der Begriff "Kirchenkampf", wie er seit 1933 von Vertretern der DC wie der BK ver-

43 Georg Denzler und Volker Fabricius: Die Kirchen im Dritten Reich. Christen und Nazis Hand in Hand?, Bd 1: Darstellung; Bd. 2: Dokumente. Frankfurt a. M. 1984.

44 Ebd., Bd. 1, S. 9 f.

45 Ebd., S. 9 f.

46 Ebd., S. 11.

47 Ebd., S. 195.

wendet wurde, charakterisiere treffend, daß es "ein Kampf in der Kirche um die Kirche gewesen" sei[48]. Widerstandshistorisch wird zwar das zähe Ringen von evangelischer wie katholischer Seite um Selbstbehauptung der Kirchen gesehen, dieses aber lediglich als "Opposition" beurteilt, die "im Rahmen des Möglichen ..... den Raum der Kirchen verteidigt, für Bedrohte gesprochen" habe, ohne zu einem "passiven Widerstand" zu gelangen, wie er "in erster Linie des öffentlichen Sich-Widersetzen zum Inhalt" hätte haben müssen, zum Beispiel "Tragen des Judenstern zum sonntäglichen Gottesdienst in allen Gemeinden, ... freilich dann mit einem wesentlich höheren Einsatz, als es so der Fall war"[49]. Man verweist darauf, daß es sich schon vom Selbstverständnis der kirchlichen Opposition verböte, Bekennende Kirche und Katholische Kirche als "politische Widerstandsbewegungen" zu bezeichnen, weil der Ansatzpunkt nicht die Politik gewesen sei, sondern der "Kampf um das christliche Bekenntnis". Es wird aber die Tatsache nicht verkannt, daß schon der Kampf um die kirchliche Autonomie, "der Versuch, das Selbstbestimmungsrecht der Kirche zu wahren", im NS-Totalstaat den Oppositionsverdacht heraufbeschwor[50].

Indem verschiedentlich das kritische Räsonnement auf die vorwiegend in der Frühphase des Dritten Reiches protestantischer- wie katholischerseits sich häufenden Loyalitätsbeteuerungen verweist, werden allerdings kirchenpolitische Voraussetzungen, die kirchliche Autonomie sichern sollten, von den Autoren zurückgewiesen, so beim Reichskonkordat, das bei Konrad Repgen als die "vertragsrechtliche Form der Nicht-Anpassung der katholischen Kirche" charakterisiert wird[51]. Die Partizipation an den religionspolitischen Erkenntnissen der neueren Kirchenkampfforschung, die die monolithische Auffassung des Nationalsozialismus durch Verweis auf konträr-pluriforme Tendenzen überwunden hat, zeigt indes den historisch-kritischen Differenzierungswillen, der der Darstellung von Denzler-Fabricius unbeschadet ihres institutionskritischen Ansatzes eignet. Chrakteristisch für die differenzierte religionspo-

48 Ebd., S. 194.

49 Ebd., S. 196.

50 Ebd., S. 196.

51 Ebd., S. 60.

litische Sicht ein Satz wie dieser: "Es wäre allerdings falsch zu meinen, der NS habe von Anfang an und geschlossen die Vernichtung des Christentums als ein Hauptziel verfolgt. Vielmehr ermöglichten die höchst unterschiedlichen Kräfte innerhalb des NS keine einheitliche Auffassung darüber, wie das Christentum nach nationalsozialistischer Auffassung einzuschätzen und welcher Weg beim Vorgehen gegen die christlichen Kirchen einzuschlagen sei. Diesem fehlenden Grundkonsens innerhalb der NS-Führungsclique hinsichtlich der Kirchenfrage verdankten beide Konfessionen immer wieder neu den nötigen Freiraum zum Überleben"[52].

Widerstandskonzeptionell sei die "eigentliche Bedeutung der kirchlichen Opposition im Dritten Reich ... nicht im politischen Bereich anzusiedeln, sondern vielmehr in der durch den äußeren Druck erzwungenen und nachwirkenden theologischen Reflexion der Grundlagen von Kirchen und Glauben sowie des Verhältnisses von Kirche und Staat - und nicht zuletzt in der Erkenntnis, daß die Kirche unabhängig von Tagesaktualitäten und jeweiligen Machthabern auch einen öffentlichen Auftrag zu erfüllen hat, der gebunden bleibt an das Evangelium, das den Christen in die Nachfolge ruft"[53]. Teil V behandelt "Schuldbekenntnis und Schuldverdrängung" in Darstellung und Dokumentation und arbeitet anhand entsprechender Erklärungen von 1945 bis 1983 apologetische Tendenzen institutionskritisch heraus, die gegenwärtig - vor allem im evangelischen Bereich - einer wachsenden Bereitschaft Platz machten, die Schuldfrage deutlicher zu beantworten, ohne daß friedenspolitisch letzte Konsequenzen gezogen würden. Katholischerseits stellt Denzler den Verlautbarungen der bischöflichen Amtskirche die kritischen Stimmen (etwa des Bensberger Kreises) entgegen und versucht, auch bei aktuellen Äußerungen (Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur 50. Wiederkehr von Hitlers Machtübernahme) prohierarchisch-apologetische Wendungen auszumachen.

Einem stärker funktional-integrativen Ansatz verpflichtet ist die im Rahmen des westberliner neomarxistisch orientierten Forschungsprojektes Ideologie-Theologie (PIT) konzipierte Studie von Jan

52 Ebd., S. 15.

53 Ebd., S. 53.

R e h m a n n , die 1986 herauskam[54]. Es geht um eine "marxistische Analyse der zwischen Kooperation und Auseinandersetzung schillernden Beziehungen zwischen NS-Staat und Kirchen"[55]. Ihre ideologietheoretische Orientierung versteht sich alternativ zu bloßer Ideologiekritik, sofern diese am "falschen Bewußtsein" festklebe. Sie will sich erst recht von nur positivistischer Feststellung von Gegebenheiten abheben, wie sie sich auch "'postmoderner' Preisgabe der Unterscheidung von Ideologischem und Nicht- und Antiideologischem"[56] widersetzt. Terminologische Anleihen werden beim faschismustheoretischen Schrifttum Antonio Gramscis (1891 - 1937) gemacht. Ohne weitergehende eigene Archivstudien quellenmäßig aus herkömmlicher Kirchenkampfliteratur schöpfend, liegt die Bedeutung der Studie weniger in der Ereignisschilderung, die gleichwohl evangelische und katholische Kirche überblickshaft heranzieht, sondern im funktionalen Interpretationsansatz. Im Sinne des erweiterten Staatsbegriffs Gramscis gehört Kirche als "Institution der Kulturgesellschaft" zum weitverzweigten Institutionsnetz des gesellschaftlichen Lebens (società civile), deren integrales Verhältnis zum Verwaltungs- und Gewaltstaat (società politica) sich durch eine Reproduktion der Herrschaftsverhältnisse bzw. deren idealisierte Instanzen abzeichnet, die durch freiwillige Unterstellung wirksam wird.

In Kritik an dem "moralisierenden Diskurs" kirchlicher Kirchenkampfhistoriographie, "der sich unabschließbar zwischen Anklage und einfühlender Rechtfertigung hin und her bewegt" und im "Tauziehen um die Bewertung der Kirchenvertreter ... die Untersuchung der Dynamik und Adhäsionskraft der kirchlichen Abwehrkräfte" blokkiere wie andererseits auch eine Analyse der ideologischen Strukturen behindere, "die den kirchlichen 'Widerstand' im Innern der faschistischen Herrschaftsverhältnisse gefangen halten", weist Rehmann auf die faktisch zwangsläufige Ambivalenz des kirchlichen Einstellungsverhaltens hin, das sich einer alternativen Betrachtung entzieht: "Wenn wir meinten, kirchliche Praxis als antifa-

54 Jan Rehmann: Die Kirchen im NS-Staat. Untersuchung zur Interaktion ideologischer Mächte. Mit einem Vorwort von Wolfgang Fritz Haug (Ideologische Mächte im deutschen Faschismusm, Bd. 2). Berlin 1986, 157 S.

55 Ebd., S. 5 (Vorwort).

56 Ebd., S. 8 (Vorwort).

schistischen Widerstand identifizieren zu können, tauchte sie plötzlich auf der anderen Seite der Barrikade auf als integraler Teil der faschistischen Reproduktion der Herrschaftsverhältnisse. Und umgekehrt: Sobald wir im kirchlich-staatlichen Verhältnis die Kollaboration entdeckt hatten, fanden wir - in sie eingelagert - Stellungnahmen und Aktionen, die der faschistischen Kirchenpolitik entgegenarbeiteten und sie mehr als einmal in die Niederlage führten."[57] Kritisch auch gegen eine "Entlarvungsliteratur", die in ihrem Bemühen, die kirchliche Faschismusunterstützung nachzuweisen, kein Interesse für die Analyse der Formen des Kirchenkampfes aufzubringen vermöge, und darum die "spezifische Leistungsfähigkeit kirchlicher Ideologie" verfehle, versucht Rehmann, die unlösliche Realdialektik von notwendiger Einbindung der Kirchen in das NS-System und zugleich von system-destabilisierenden Tendenzen kirchlicher Stellungnahmen und Aktionen zu beleuchten: "Dieselben Kirchen, die den völkermordenden Faschismus bis zuletzt als göttlich eingesetzte Obrigkeit anerkannten, haben wie keine andere ideologische Macht die Kraft, sich seinen Versuchen der Gleichschaltung und der Zerstörung ihrer Einflußbereiche zu widersetzen."[58] Die Analytik und Komparatistik beider Kirchen in ihrem Verhältnis zum NS-System läßt ein Stück der "Feinstruktur ideologischer Macht" hervortreten, deren "Artikulations- und Praxisformen" effektive Widerstandsfunktionen auslösen helfen.

Ähnlich wie Prolingheuer, dessen historiographische Bemühungen indes eine unverkennbare enthüllungsjournalistisch-moralistische Tendenz eignet, die Rehmann in dieser Weise fremd ist, wird der thematische Rahmen der Kirchenkämpfe weitergespannt als in der Fachhistorie in der Regel üblich, obschon auch hier um die Geschichtskontinuität gewußt und die Vorgeschichte des Kirchenkampfes vor 1933 nicht übersehen wird, ja im Rahmen der stärkeren kirchenhistorischen Aufarbeitung der Weimarer Republik im vergangenen anderthalb Jahrzehnt auch thematisch stärker konkret berücksichtigt wird. Für Rehmann gelten die Kirchen als antiparlamentarische Mächte in der Weimarer Republik. Kritisch wird auch die "Hegemonieunfähigkeit der Weimarer Linken" gegenüber Kirchen

---

57 Ebd., S. 13.

58 Ebd., S. 13.

und Christentum apostrophiert, wodurch die faschistische Besetzung des Religiösen erleichtert worden sei[59]. Kirchlicher Antisozialismus habe die antiklerikalistische Tendenz in der sozialistischen Arbeiterbewegung begünstigt, die sich zumeist noch antichristlich artikulierte. Den Gruppierungen der Religiösen Sozialisten als Minorität in den evangelischen Kirchen gelang kein Durchbruch: von den Kirchenbehörden vielfach eingeengt und diszipliniert, von Arbeiterorganisationen und Freidenkerverbänden in der Regel als kirchliche Ideologen angegriffen oder instrumentalisiert, gelang es ihnen nicht, die historische Kluft zwischen Arbeiterbewegung und Protestantismus zu überwinden. Das "Scheitern einer pluralen Vernetzung von linkschristlichen Ansätzen und sozialistischer Arbeiterbewegung" erleichterte es den Deutschen Christen, das religiöse Protestpotential aufzugreifen und in die ideologische Formation des NS-Systems einzubinden[60]. Dabei liegt es Rehmann fern, ideologiekritisch deutschchristliche Vorstellungen als kirchliche Lehrabweichungen zu stigmatisieren, und umgekehrt versucht er auch, sowohl die Frühtheologie Karl Barths wie auch die Bekenntnisorientierung der kirchlichen Opposition im "Dritten Reich" vorwiegend funktional zu betrachten; habe ja doch die "sekundäre Politisierung" von bekenntniskirchlich unpolitisch Gemeintem Konflikte provoziert. Die sonst vielfach als moralisches Manko der Anpassung oder beziehungsweise auch als Schutzfunktion charakterisierte Betonung der "Führertreue" innerhalb der Bekenntnisfront wird von Rehmannn vielmehr darauf zurückgeführt, daß hier "Staatsbindung" und "Bekenntnisbindung" auseinanderfallen, was von vielen als qualvoll erlebt wurde. Die Fundamentalopposition der von Barth inspirierten Bekennenden Kirche[61] wird trotz ihrer "hegemonialen Schwäche" (sie ist keine wirkliche Volksopposition) als Resistenzleistung ernstgenommen. Die weitere Entwicklung des Kirchenkampfes im Dritten Reich wird als "Re-Integrationstendenz der 'Gemäßigten'" und "Verfolgung der 'Radikalen'"[62] gesehen. Die Funktionalität, die auch der Volkskirche, eben der Institutions-

---

59 Ebd., S. 24.

60 Ebd., S. 24.

61 Ebd., S. 118.

62 Ebd., S. 125 f.

kirchlichkeit im weitesten Sinne des Wortes, resistenzhistorisch zuzubilligen wäre, kommt in den kurzen Bemerkungen zur Nachkriegszeit nicht mehr zum Zuge. Die Hegemonieunfähigkeit der "Dahlemiten" gegenüber der evangelischen Kirche insgemein wird weniger kritisch apostrophiert, als dies bei der politischen Linken und den Religiösen Sozialisten während der Weimarer Republik geschah. Hier dürfte die radikaldahlemitische Sicht bisheriger Kirchenkampfhistoriographie das methodisch-konzeptionelle Instrumentarium Rehmanns sichtlich neutralisieren. Die Kriegs- und Nachkriegsbeurteilung durch Rehmann vermag seinen funktional-integrativen Ansatz nicht mehr ausreichend zu verifizieren. Die notwendige realhistorisch-analytische Aufarbeitung des schon editorisch und historiographisch breitgesteckten Materials dürfte Rehmanns funktionalintegrativem Ansatz zu weit positiveren Ergebnissen im Blick auf die resistenzgeschichtliche Relevanz des Kirchentums beider Konfessionen führen, als es der vorliegende Kurzausblick auf die Kriegszeit in der Studie Rehmanns erkennen läßt.

Der Gegenwartsstand der Kirchenkampfhistoriographie ist forschungskonzeptionell auch durch einen starken Trend zu regional- und lokalgeschichtlicher Forschung bestimmt. Daß ein Gesamtbild der Kirchenkampfgeschichte sich nur aus der kritischen Synopse der landeskirchlichen Entwicklung herstellen läßt, hatte schon Kurt Dietrich Schmidt betont[63]. Als Vorsitzender der Kirchenkampfkommission der EKD seit 1955 hat er neben Forschungen zu theologiegeschichtlichen Sachverhalten des Kirchenkampfes und ihren Traditionsbezügen vorwiegend auch territorialgeschichtliche Untersuchungen angeregt und gefördert. Erinnerungsberichte von Zeitzeugen, die vielfach als Mitglieder von Landes- und Provinzialbruderräten die jeweiligen regionalen Aspekte mit der entsprechenden Quellenunterstützung einbringen konnten, boten die landeskirchliche Optik dar, zumeist ohne ihre Einbindung in den kirchengeschichtlichen

63 AGK, Bd. 1, S. 5: Vorwort zu Otto Diehn: Bibliographie zur Geschichte des Kirchenkampfes 1933 - 1945. Göttingen 1958. Dort wurde betont, "daß es nicht Aufgabe der Kommission ist, sogleich eine umfassende Kirchengeschichte der Jahre 1933 bis 1945 zu schreiben oder schreiben zu lassen, sondern daß sie vorher noch eine Fülle von Vorarbeiten zu leisten hat. ... Daneben wurde schnell klar, daß eine allgemeine Geschichte des Kirchenkampfes die Kenntnis seines Ablaufs in den einzelnen Landeskirchen voraussetzt."

Gesamtrahmen näher zu reflektieren. Bezüge zur nationalsozialistischen Kirchenpolitik wurden stärker erst in Monographien der jüngeren Forschergeneration hergestellt, sofern und soweit es die Quellenlage zuließ. Methodische Maßstäbe setzte die Arbeit von Karl Friedrich Reimers über Lübeck[64]. In diesen Zusammenhang gehören die mit historischer Akribie bearbeiteten Untersuchungen von Herwart Vorländer über den Kirchenkampf in Elberfeld und von Joachim Fischer über die sächsische Landeskirche zwischen 1933 und 1937, die extensiv auch bereits Akten des Staatsarchivs in Dresden benutzte[65]. Zu nennen ist hier auch die historische Arbeit von Bernd Hey über den westfälischen Kirchenkampf, der stark auch religionspolitischen und besonders verbandsgeschichtlichen Sachverhalten nachgeht[66].

Der teilweise auf Grund erweiterter Quellenbasis neu durchzuzeichnenden territorialgeschichtlichen Entwicklung des landeskirchlichen Protestantismus im Konfliktgeschehen des Kirchenkampfes zwischen 1933 und 1945 mit Ausblicken in die unmittelbare Nachkriegszeit hat sich auch meine eigenen Darstellung des evangelischen Kirchenkampfes[67] verpflichtet gewußt. Gesamtkonzeptionell wie auch bei den landes- und territorialgeschichtlichen Befunden aller drei Bände spielt bei mir sowohl der religionspolitische Aspekt wie auch die resistenzgeschichtliche Fragestellung eine heuristische Rolle bei der herrschafts- und gesellschaftsgeschichtlichen Verortung der Kirchen im "Dritten Reich".

In der Kriegszeit zeichnete sich allmählich eine richtungspolitische Entpolarisierungstendenz im evangelischen Kirchentum ab, die

---

64 Karl Friedrich Reimers: Lübeck im Kirchenkampf des Dritten Reiches. Nationalsozialistisches Führerprinzip und evangelisch-lutherische Landeskirche von 1933 bis 1945 (AGK E 2). Göttingen 1965, 390 S.

65 Vgl. Anm. 5 und Joachim Fischer: Die sächsische Landeskirche im Kirchenkampf 1933 - 1937 (AGK E 8). Halle (Saale) und Göttingen 1972, 268 S.

66 Bernd Hey: Die Kirchenprovinz Westfalen 1933 - 1945 (Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte. 2). Bielefeld 1974, 398 S.

67 Kurt Meier, Kirchenkampf (s. Anm. 4): Umfangreiche Exkurse zu allen evangelischen Landeskirchen Deutschlands im "Dritten Reich", in Band 3 auch Berücksichtigung der Annexionsgebiete. Die unmittelbare Nachkriegszeit nach 1945 ist gesamt- und territorialgeschichtlich ausblickhaft einbezogen.

durch die notwendige kirchliche Defensive angesichts einer scharf restriktiven religionspolitischen Entwicklung des NS-Systems veranlaßt war. Den Kirchen drohte nicht nur drastischer Entzug der Öffentlichkeitsbedeutung, sondern auch eine Kriminalisierungs- und Ghettoperspektive nach Kriegsende. Dementsprechend ist meine Gesamtkonzeption auf umfassende Wahrnehmung des volkskirchlich wirksamen Institutionskirchentums orientiert, dessen gesellschafts- und sozialgeschichtliche Relevanz realhistorisch gerade in der Kriegszeit wieder stärker beobachtbar ist, so daß von einer volkskirchlichen Stabilisierungstendenz gesprochen werden kann. So habe ich im dritten Band, der die Jahre 1937 bis 1945 behandelt, dieses gesellschaftsintegrative Protestantismusbild konzeptionell an resistenzhistorischen Sachverhalten verdeutlicht, die eine breite Quellenbasis besitzen. Natürlich ist die Berichterstattung der politischen Überwachungs- und Verfolgungsinstitutionen des "Dritten Reiches" wie jede andere Quelle dieser Zeit tendenzkritisch zu interpretieren[68]. Von einer Reduzierung auf einen "Pastorenstreit" kann indes nicht die Rede sein. Vielmehr gestatten mentalitäts- und verhaltensspezifische Ergebnisse der kirchlichen Alltagsgeschichte, wie sie sich aus dem staatlichen wie landeskirchlichen Material ergeben und durch weitere Lokal- und Regionalforschungen verdichtet werden können, durchaus gemeinderelevante historische Rückschlüsse, die sich nicht auf Aktivitäten von Bruderräten und kleinen Bekenntnisgruppierungen beschränken, diese vielmehr in das Gesamtfeld einbeziehen.

So zielt denn meine Konzeption, die in der intensiven Berücksichtigung der Territorialgeschichte das Charakteristikum einer Gesamtdarstellung des evangelischen Kirchenkampfes erblickt, auf weitere Verdichtung des Bildes durch regional- und lokalgeschicht-

---

68 Zur Tendenzkritik der SD- und Gestapoberichte vgl. Heinz Boberach, Berichte des SD (vgl. Anm. 7). Bei Berücksichtigung dort aufgeführter, quellenkritischer Einschränkungen "geben die SD-Berichte ein zutreffendes Bild von der Lage in der christlichen Bevölkerung unter der totalitären Herrschaft des Nationalsozialismus, das auch der Kontrolle durch andere Quellen standhält" (XLI). Vgl. auch Marlis G. Steinert: Hitlers Krieg und die Deutschen. Stimmung und Haltung der deutschen Bevölkerung im Zweiten Weltkrieg. Düsseldorf 1970 (gekürzt auch in: Gerhard Schulz [Hg.]: Die Große Krise der dreißiger Jahre. Vom Niedergang der Weltwirtschaft zum Zweiten Weltkrieg. Göttingen 1985, S. 137 - 152).

liche Forschungen. Meine Arbeit ist auch durch die Betonung des religionspolitischen Themas wie der resistenzgeschichtlichen Bezüge auf gesellschaftsgeschichtliche Erweiterung angelegt. Die realhistorische Betrachtungsweise ist widerstandshistorisch nicht nur auf Motivforschung bezogen, sondern fragt betont auch nach der realen Effizienz des Kirchenkampfgeschehens samt seiner theologiehistorischen Bezüge im Gesamtspektrum des deutschen Protestantismus. Bisher nur angedeutete oder ausgesparte Themenfelder, die der Erweiterung des Gesamtbildes dienen, sind inzwischen von der Forschung in Angriff genommen. Hier ist an die breite Palette des Vereins- und Verbandsprotestantismus zu denken, der während des "Dritten Reiches" eine in institutioneller Hinsicht mehr oder weniger ausgeprägte Verkirchlichungstendenz eignet, die erst in der Nachkriegszeit volle Realiät wurde[69]. Zu den verstärkt zu bearbeitenden Themenfeldern wird auch die kritische Aufarbeitung der Universitätstheologie im "Dritten Reich" gehören[70]. Ganz allgemein gilt, daß die sozialhistorisch-herrschaftsgeschichtlichen Untersuchungen und Publikationen zur Widerstandsproblematik durch umfangreiche Neuerschließung entsprechenden Quellenmaterials lokal- und regionalgeschichtlich gute Voraussetzungen haben.

Offensichtlich angeregt von mannigfachen lokalgeschichtlichen Publikationen der historischen Widerstandsforschung, entstehen in den letzten Jahren auch eine Reihe von regional begrenzten Darstellungen zum Thema Kirche und Nationalsozialismus. Es sei hier nur exemplarisch auf drei in Anlage und Durchführung sehr unter-

---

69 Zur Inneren Mission vgl. Anm. 6.- Für den Evangelischen Bund hat das Jubiläumsjahr 1986 Publikationen erbracht: Gottfried Maron (Hg.): Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes. Göttingen 1986, 608 S. - Walter Fleischmann-Bisten und Heiner Grote: Protestanten auf dem Wege. Geschichte des Evangelischen Bundes (Bensheimer Hefte. 65). Göttingen 1986, 239 S. Vgl. ferner die Kieler theol. Diss. von W. Fleischmann-Bisten über den Evangelischen Bund in der Weimarer Republik und im "Dritten Reich", die in der Reihe Theologie der Europäischen Hochschulschriften erscheinen soll.

70 Bibliographische Hinweise bei Leonore Siegele-Wenschkewitz: Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage. Gerhard Kittels theologische Arbeit im Wandel deutscher Geschichte (TEH. 208). München 1980, S. 8, Anm. 4. - Kurt Meier: Barmen und die Universitätstheologie. In: Wolf-Dieter Hauschild/Georg Kretschmar/Carsten Nicolaisen (Hg.): Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Göttingen 1984, S. 251, Anm. 1.

schiedlicher Bücher verwiesen, die den sozialgeschichtlich-resistenzhistorischen Ansatz zu thematisieren suchen:

Detlev M i n k n e r s Arbeit stellt ein Exemplum sozialgeschichtlich akzentuierter kirchlicher Lokalgeschichtsschreibung dar[71]. Aus pfarramtlicher und ephoraler Verantwortung mit den kirchlichen Verhältnissen vertraut, entsteht für die Jahre 1932 bis 1945 ein richtungspolitisch interessantes kirchengeschichtliches Bild. Anpassungs- und Resistenzverhalten der Kirche im "Dritten Reich" wird mit sozialgeschichtlich aufmerksamem Blick, der auch die Gesamtzusammenhänge des Kirchenkampfes kundig einbringt, nach den verschiedenen Gemeindeverhältnissen des Wedding vergleichend vorgestellt. Kirchlicher Weltanschauungswiderstand, auch wo er zunächst oder überhaupt lediglich partiell zu konstatieren ist, wird im Sinne einer "Grundlagenkritik" am Nationalsozialismus verstanden. Die beigebrachten Beispiele kirchlichen Oppositionsverhaltens[72] können als "Störfunktion" im NS-System gelten. Minkners Hinweis auf einen "politisch-liturgischen Widerstand"[73] bezeichnet Möglichkeiten traditioneller Kirchlichkeit: Gemeindeglieder können sich auf "non-verbale Weise" am Widerstand beteiligen. Der durchaus dem Anliegen der Barmer Theologischen Erklärung verpflichtete Autor wehrt sich gegen ein "Zerrbild" einer von den Gemeinden abstrahierenden Betrachtung des kirchlichen Widerstandes, die nur an einzelnen Exponenten interessiert ist. Differenzierte Formen der Resistenz gegenüber dem NS-System wahrzunehmen, ist für gemeinde- und parochialgeschichtliche Forschung unverzichtbar.

Steht bei der informativen Arbeit Minkners über ausgewählte protestantische Gemeinden des Kirchenkreises Wedding in der damaligen Reichshauptstadt Berlin neben den interessanten sozialgeschichtlichen Akzenten das Widerstandsthema nur beiläufig im problemorientierten Teil seiner Arbeit zur Debatte, so will die stärker politologisch konzipierte Arbeit von Ulrich S c h n e i d e r eine "Untersuchung des christlich motivierten Widerstandes gegen den

---

71 Detlev Minkner: Christuskreuz und Hakenkreuz. Kirche im Wedding 1933 - 1945 (Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde. 9). Berlin 1986, 205 S.

72 Ebd., S. 197 - 201.

73 Ebd., S. 199.

Faschismus unter besonderer Berücksichtigung der Bekennenden Kirche in Kurhessen-Waldeck und Marburg" (Untertitel) sein[74]. Ihr Titel "Bekennende Kirche zwischen 'freudigem Ja' und antifaschistischem Widerstand" weist schon auf die Ambivalenzen hin, die Schneider konstatiert. Die Arbeit ist verlaufsgeschichtlich konzipiert; sozialgeschichtliche Aspekte treten ganz zurück. Das ältere kirchenkampfchronizistische Bild, hin und wieder in betont kritischer Korrektur früherer Darstellung, die indes den Vorzug authentischer Erlebnisnähe aufwies, von Schneider ergänzt oder rektifiziert, wird nach pro- oder antifaschistischem Einstellungsverhalten der Bekennenden Kirche wie der evangelischen Kirche in Kurhessen-Waldeck befragt. Des Verfassers Widerstandsbegriff ist eigenwillig und zugleich ambivalent: Als "christlich motivierter Widerstand" wird "antifaschistisches Handeln von Menschen christlicher Überzeugung, von konfessionell geprägten Gruppen und Institutionen gegen die Politik des deutschen Faschismus"[75] verstanden, wobei die Konzentration auf die Motivationsebene den funktionalen Widerstandsaspekt außer acht läßt, der gerade für die Widerstandseffektivität kirchlicher Institutionen ausschlaggebend ist. Andererseits bleibt das vorpolititsche Widerstandshandeln (Nonkonformisus, Dissens, Verweigerung) außer Anschlag, auf das es bei der Charakterisierung des kirchlichen Einstellungsverhaltens besonders ankommt. Die Unterscheidung "antifaschistisches" und "nichtfaschistisches" Verhalten erschließt andererseits nicht die hier notwendige Differenzierung. Die Beschränkung auf die Zeit bis 1937 tut ein Übriges, um die These zu stützen, volkskirchliche Konzeptionen seien nicht resistenzfähig und nur die Bekennende Kirche radikalbarmenianischer und dahlemitischer Richtung habe oppositionelle Positionen entwickeln können[76]. Trotzdem kann Schneider nicht ganz umhin, Widerständigkeitsmomente im Prozeß volkskirchlicher Konsolidierung während des Krieges unter Zurücktreten der Bekennenden Kirche als Organisation zu würdigen. Ein Methodeninstrumentarium,

---

74 Ulrich Schneider: 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, 611 S.

75 Ebd., S. XXIII

76 Ebd., S. 573.

das dem widerstandskonzeptionellen Anliegen von Schneider auch sozialhistorisch-resistenzgeschichtlich besser entspräche, hätte den Ertrag der Arbeit politologisch attraktiver machen können. Eine "adäquate Einordnung der Bekennenden Kirche in die politische Kategorie des antifaschistischen Widerstandes" (Werbeprospekt) ist der Untersuchung indes schwerlich voll gelungen.

Von ganz anderem konzeptionellen Zuschnitt in forschungsgeschichtlich überzeugender Einordnung und klar differenzierter Darbietung ist die Arbeit von Almuth M e y e r - Z o l l i t s c h, eine Dissertation an der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.(bei Prof. Klaus Deppermann)[77]. Kritisch werden die Möglichkeiten sozialgeschichtlicher Analytik bei den verschiedenen Gemeinden nach der jeweiligen Quellenlage gesichtet. Den engeren Wechselbeziehungen zwischen politischem und kirchlichem Geschehen im "Dritten Reich" wird wahl- und kirchenwahlstatistisch nachgespürt, und auch nach der Sozialstruktur der Gemeinde wird gefragt, gerade weil die feste Sozialtopographie Bremens im Blick auf die Wahlergebnisse der einzelnen Stimmbezirke in der Weimarer Zeit annähernde Aufschlüsse über das Einstellungsverhalten der Bevölkerung dem Nationalsozialismus gegenüber ermöglichen. Die Arbeit über Bremen, die sich als "Beitrag zu einem differenzierteren Bild des Verhältnisses von Kirche und Staat unter dem Nationalsozialismus versteht"[78], trägt in der verlaufs- und problembezogenen Darstellung des Themas, das auch die Kriegszeit ausgiebig berücksichtigt und auch die unmittelbare Nachkriegsentwicklung in Bremen noch mitskizziert, durchaus dem veränderten Erkenntnisinteresse einer stärker gesellschaftsgeschichtlich konzipierten Kirchengeschichtsschreibung Rechnung, wie die Autorin dies partiell in dem Werk Scholders und meiner eigenen Gesamtdarstellung angelegt sieht[79]. Indem sie den Kirchenkampf als "Auseinandersetzung der evangelischen Kirche mit dem ideologischen und politischen Totalitätsanspruch des Nationalsozialismus"[80] versteht, vermag A. Meyer-

77 Almuth Meyer-Zollitsch: Nationalsozialismus und evangelische Kirche in Bremen (Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien Hansestadt Bremen.51). Bremen 1985, 388 S.

78 Ebd., S. 17.

79 Ebd., S. 11 f.

80 Ebd., S. 349.

Zollitsch spezifisch am Beispiel Bremens an der Breite und Vielfalt der Kirchenopposition nachzuweisen, "daß die Grenzen der Integrationsfähigkeit des nationalsozialistischen Staates dort erreicht waren, wo sein umfassender ideologischer Geltungsanspruch mit tiefverwurzelten Bindungen, Werten und Mentalitäten kollidierte"[81]. Die institutionelle Behauptung der Eigenexistenz der evangelischen Kirche ließ ethische Gegenbilder sichtbar werden, von denen "eine immunisierende und im Kern systemdestabilisierende Kraft" ausging[82]. Die am Bremer Kirchenkampf anschaulich und interessant verifizierte These, daß die Bedeutung der Bekennenden Kirche, aber auch der kirchlichen Opposition insgesamt, einen "objektiven Störfaktor" im nationalsozialistischen Herrschaftsgefüge dargestellt habe[83], entspricht meinem schon in früheren Publikationen vertretenen Ansatz im Blick auf die Widerstandskriterien des evangelischen Kirchenkampfes im "Dritten Reich". Für A. Meyer-Zollitsch ist die durch die Resistenzforschung gewonnene "breite Begriffspalette aussagekräftiger ... als der moralisch-politische Legitimationsbegriff 'Widerstand', der in der kirchlichen Forschung solange unreflektiert benutzt worden" sei[84]. Die Arbeit bietet auch unter diesem Aspekt ein Paradigma für die Aufnahme resistenztheoretisch-sozialgeschichtlicher Forschung des Kirchenkampfes. Eine Aufwertung der in der älteren Kirchenkampfforschung in die Bedeutungslosigkeit verwiesenen, vielschichtigen und in ihrer Breitenwirkung nicht zu unterschätzenden volkskirchlichen "Mitte" wird durch den gesellschaftsgeschichtlichen Ansatz von A. Meyer-Zollitsch überzeugend verifiziert[85].

Es erscheint mir für die weitere Forschungsperspektive wichtig, daß das Volkskirchenthema im Sinne einer sozialhistorisch akzentuierten Protestantismusforschung auch in Zukunft "cantus firmus" der Kirchenkampfhistoriographie bleibt. Der Übergang von der Kir-

---

81 Ebd., S. 351.

82 Ebd., S. 351.

83 Ebd., S. 350 f.

84 Ebd., S. 16.

85 Ebd., S. 10, 350 u. ö.

chenkampfforschung zur kirchlichen Zeitgeschichte ist nicht nur durch Ausweitung des Forschungszeitraumes gekennzeichnet, sondern hat mit der Forschung, Kirchenhistorie auch sozial- und gesellschaftsgeschichtlich zu bearbeiten, sich mehr und mehr in den Kontakt zur allgemeinen Geschichtsschreibung gebracht, die auch ihrerseits an kirchengeschichtlicher Arbeitsthematik verstärkt Anteil nimmt. Auch der weitere interkonfessionelle Austausch und entsprechend übergreifende Forschungskonzeptionen sind wünschenswert. Zu der überwiegend verlaufs- und ereignisgeschichtlichen Thematik gehört verstärkt die struktur- und problemgeschichtlich orientierte Forschung. Neben institutionsgestützten Ausprägungen des Christentums (kirchliche Vereine und Verbände, akademische Theologie u. a.) gehören auch Formen christlicher Religiosität jenseits und außerhalb der Kirche. Dem Anliegen, Christentumsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts aus einer gewissen Binnenperspektive zu lösen, sollte sich die Zeitgeschichtsforschung extensiv eröffnen.

Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte hat im Vorwort der Herausgeber zum 1975 erschienenen ersten Band der neuen Publikationsreihe "Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte" die konzeptionelle Aufgabenstellung neu bestimmt. Kirchliche Zeitgeschichte versteht sich danach als "Geschichte der Kirche im zwanzigsten Jahrhundert, in welcher der 'Kirchenkampf' in Deutschland und in den benachbarten Ländern nur einen - wenn auch noch immer entscheidenden - Abschnitt darstellt"[86]. Die inzwischen erschienenen Darstellungs- und Quellenbände[87] der "Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte" lassen das ausgeweitete Themenspektrum in zeitlicher, territorialer wie problemgeschichtlicher Hinsicht erkennen. Die Zeit der Weimarer Republik ist ebenso berücksichtigt wie Probleme der Nachkriegsgeschichte nach 1945 in kirchenorganisatorischer, verbandsgeschichtlich-sozialkaritativer, kirchen- und gesellschaftspolitischer Hinsicht historiographisch aufgearbeitet werden. Die außerdeutsche Szenerie ist - punktuell bis nach Übersee - vor allem im zeitgeschichtlichen Vergleich der Volkskirchen-

---

86 AKiZ B Bd. 1. Vorwort der Herausgeber (Georg Kretschmar und Klaus Scholder), S. XII.

87 Bis 1987 erschienen 14 Darstellungs- und 2 Dokumentenbände.

und Resistenzproblematik deutschen und skandinavischen Kirchentums im 20. Jahrhundert ins Visier genommen. Ebenso wurde begonnen, theologiegeschichtlich relevante Aspekte im Zusammenhang mit Kirchenkampf und Universitätstheologie auch dokumentarisch aufzuzeigen.

Die kirchliche Zeitgeschichte erhält theologiehistorische Impulse durch Aktivitäten der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft und im Umkreis des Troeltsch-Kongresses[88], bezogen auf Neukonzeptionalisierung der Christentumsgeschichte der Moderne, "Öffnung der Theologie für Fragestellungen der historischen Sozialwissenschaften" und "Revision des überlieferten Bildes der neueren Theologiegeschichte"[89]. Kirchliche Zeitgeschichtsforschung, die sich verstärkt der Wissenschafts- und Universitätsgeschichte zuwendet, wird umgekehrt den institutions- und sozialgeschichtlichen Kontext theologischer Arbeit klären und Theologiegeschichte stärker zeithistorisch verorten helfen.

In diesem Zusammenhang ist noch ein Projekt zu erwähnen, das sich die Aufgabe gestellt hat, das "Beziehungefüge zwischen moderner Christentumsgeschichte und allgemeiner Geschichte" interdisziplinär zu durchleuchten. Es handelt sich um "Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte", die unter dem Titel "Konfession und Gesellschaft" ab 1988 beim Athenäumverlag geplant sind: thematisch gebündelte Pilotstudien, die - dem Vorwort der zunächst projektierten Bände zufolge - der aktuellen Forschung entsprechen, Kirchengeschichte stärker als Sozial- und Gesellschaftsgeschichte zu bearbeiten[90].

Die interkonfessionelle Konzeptualisierung hat bei der Tagung evangelischer und katholischer Zeithistoriker in Schloß Hünigen

---

88 Vgl. u. a. Troeltsch-Studien, hg. von Horst Renz und Friedrich Wilhelm Graf. Bd. 1 - 4. Gütersloh 1982 ff.

89 Friedrich Wilhelm Graf: Kulturprotestantismus wieder aktuell. In: Lutherische Monatshefte 25 (1986), S. 309 - 312; Zit. 309 (Hinweis auf ein von Hans-Martin Müller/Tübingen veranstaltetes Kolloquium zur "Phänomenologie des Kulturprotestantismus" im März 1986 in Bad Homburg).

90 Als Band 1 ist geplant "Protestantismus und NS-Judenpolitik". Die zunächst auf vier Bände angelegte Reihe wird in Verbindung mit Anselm Doering-Manteuffel, Martin Greschat und Kurt Nowak von Jochen-Christoph Kaiser herausgegeben.

bei Bern im Herbst 1985 eine Rolle gespielt[91]. Dabei zeigte sich auch, daß die evangelische Zeitgeschichtsforschung ekklesiologische Engführungen noch nicht allenthalben überwunden hat. Durch verstärkte Querverbindungen zur allgemeinen Zeitgeschichte und neue gesellschaftsintegrative Themenfelder ergibt sich für die kirchliche Zeitgeschichte ein breites Spektrum pluriformer Forschungskonzeptionen, die historiographische Innovationsimpulse auslösen können.

91 Das Thema der Arbeitstagung katholischer und evangelischer Zeithistoriker in Schloß Hünigen bei Bern, 25. - 29. September 1985, lautete: "Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte". Der Initiator des Symposiums, Andreas Lindt (Bern), ist kurz darauf am 9. Oktober 1985 plötzlich verstorben. Der Tagungsband, dessen Drucklegung für 1988 vorgesehen ist, wird von Viktor Conzemius und Martin Greschat herausgegeben.

ZEITGESCHICHTLICHE TAGUNGEN

Im Jahre 1986 fand eine ganze Reihe von Tagungen zu zeitgeschichtlichen Themen statt. Wir danken für die drei folgenden Berichte.

Hat die Neuzeit christliche Wurzeln?

Studientagung der Ev. Akademie Oldenburg, Rastede, 6./7. November 1986

Die Weltlichkeit der Welt, befreit von religiöser Bevormundung, ein Kennzeichen der Neuzeit, - die Leute vom Fach nennen das Säkularisierung - hat christliche Wurzeln. Ja, das Christentum hat diese Freiheit zur Welt erst möglich gemacht, behauptete der evangelische Theologe Friedrich G o g a r t e n, viele Jahre Professor für systematische Theologie an der Universität Göttingen, der in diesem Jahre 100 Jahre alt geworden wäre. Ihm zu Ehren und ihm zum Gedenken war eine Tagung in der Ev. Akademie Oldenburg in Rastede gewidmet, in deren Verlauf zwei seiner ehemaligen Schüler referierten: Matthias Kroeger, heute Professor für Kirchengeschichte in Hamburg, und Trutz Rendtorff, Professor für systematische Theologie in München. Sie kannten sich, aber nicht von früher, sondern aus der Literatur, und hatten wohl auch schon gegeneinander Stellung genommen. Nun begegneten sie sich erstmalig persönlich in Rastede.

Es zeigte sich bald: In der Verehrung ihres Lehrers waren sich beide einig, aber auch in der Aufnahme und Bejahung seiner theologischen Deutung der Säkularisierung. Ihre christlichen Wurzeln reichen über die Reformation hinaus bis zum Apostel Paulus, auf den sich Gogarten beruft: Alles ist erlaubt, aber nicht alles ist zuträglich! Damit ist dem Menschen die Welt überantwortet, die er mit Vernunft gestalten soll. Daraus ergeben sich Freiheit und Selbständigkeit des Menschen, aber auch Verantwortung für sein Tun. Die Sicht des Philosophen Blumenberg, der die Neuzeit aus ihren eigenen Quellen deuten will, hat bei Gogarten und seinen Schülern keine Chance.

Viel Fachwissen wurde aufgeboten, um Gogarten, der selbst nicht die Tradition, sondern den Glauben auslegen wollte, in der theologischen TRadition zu orten. Hier zeigte sich, wie selbständig der war, der die Selbständigkeit des Menschen aus Glauben lehrte. Er hatte sich schon früh von Schablonen befreit, die jede Wissenschaft von Zeit zu Zeit verfestigen. Dazu gehört auch seine umstrittene Position im "Dritten Reich" - ein vorerst unerschöpfliches Thema -, die ihn weder an die Deutschen Christen noch an die Bekennende Kirche bindet.

Ein Fest soll beendet werden, wenn es am schönsten ist. Zum Fest wurde die Tagung kurz vor ihrem Abschluß, als man trotz gemeinsamer theologischer Grundlagen auf dem Boden der Theologie Gogartens zu Unterschieden in der ethischen Konkretaion kam. Kroegers "Nein" zu SDI stand Rendtorffs Rat an die EKD entgegen, ein grundsätzliches "Nein" zu diesem militärischen Programm der USA zu vermeiden. Hier entwickelte sich ein theologisches Streitgespräch zwischen den Referenten, das auf dem Höhepunkt aus Zeitgründen abgebrochen werden mußte. Was blieb, war die Anregung, mit Gogarten die Quellen der Neuzeit mehr und mehr freizulegen und Maßstäbe für ethisches Handeln in einer Zeit zu entdecken, die im Angesichte sich überstürzender Ergebnisse in vielen Wissenschaften, besonders in der Biologie und Medizin, vor immer neue Entscheidungen stellt.

Ev. Akademie Oldenburg

Friedrich Gogartens theologische Deutung der Gegenwart. Von der politischen Ethik im Nationalsozialismus zur Säkularisierung der Nachkriegswelt

Sudientagung der Ev. Akademie Nordelbien, Hamburg
20.-22. November 1987

"Ein Gogarten-Jahr - so wie 1986 ein Barth- und ein Tillich-Jahr zugleich war - ist dieses Jahr 1987 nicht geworden. Und das, obwohl Friedrich Gogarten in diesem Jahr nicht nur - wie Karl Barth und Paul Tillich im vorigen - hundert Jahre alt geworden wäre (am 13. Januar), sondern auch vor zwanzig Jahren am 16. Oktober gestorben ist. Doch trotz dieses doppelten Anlasses zum Gedenken hat es in diesem Jahr keine Fülle von Neuauflagen und Neuerscheinungen, von Sammelbänden und Sonderheften, von Aufsätzen und Feiern gegeben. Dabei war der Beitrag Gogartens zur 'dialektischen Theologie' kaum geringer als der seines damaligen Freundes Karl Barth", hat Sigurd Martin Daecke im Oktoberheft der "Evangelischen Kommentare" 1987 festgestellt[1]. Dieses Urteil reflektiert einen bemerkenswerten forschungspolitischen Sachverhalt: das Interesse an Gogartens Theologie hat in den letzten zehn Jahren spürbar nachgelassen. In den späten sechziger und frühen siebziger Jahren waren in einem relativ kurzem Zeitraum zahlreiche Arbeiten sowohl zur Gesamtdeutung von Gogartens Theologie als auch zu einzelnen dogmatischen Themen erschienen[2]. Eine vergleichbar intensive Auseinandersetzung mit der Theologie und den kirchenpolitischen Aktivitäten Gogartens gibt es derzeit weder in der deutschsprachigen Systematischen Theologie noch bei den Kirchenhistorikern. Vergleicht man den Stand der Gogarten-Forschung mit den vielfältigen historischen wie systematischen Bemühungen um die Erschließung des theologischen Lebenswerkes von Karl Barth, so wird deutlich: eine differenzierte kritische Sicht auf Gogartens Theologie wird noch immer durch die sehr dunklen Schatten behindert,

---

1 Text der Anmerkungen unten S. 50

die seine kirchenpolitischen Aktivitäten in den dreißiger Jahren werfen. Das herrschende Gogarten-Bild ist durch sterile, fixierte Alternativen geprägt: Die einen verdammen ihn als lutherischen "Volkstumstheologen" (H. E. Tödt), der zu den ideologischen Wegbereitern des Nationalsozialismus gehört und die "Deutschen Christen" theologisch affirmiert habe. Die anderen preisen den "späten Gogarten" als Theologen der Säkularisierung, der die christliche Legitimität der Neuzeit entdeckt und nach 1945 Kirche wie Theologie zu einer realistischen Wahrnehmung der Gegenwart verholfen habe. Aber zwischen den Repräsentanten dieser Positionen gibt es keine produktive, die Erschließung von Gogartens theologischem Lebenswerk befördernde Diskussion. Über Gogartens Theologie wird derzeit nicht einmal mehr seriös gestritten.

Desto begrüßenswerter ist es, daß der in Hamburg lehrende Kirchenhistoriker Matthias Kroeger, ein Schüler Gogartens, 1986 die Initiative zu einer Tagung über "Friedrich Gogartens theologische Deutung der Gegenwart" ergriff, die im November des letzten Jahres in der "Tagungsstätte Hamburg" der "Evangelischen Akademie Nordelbien" stattfand. Zu den mehr als hundert Tagungsteilnehmern gehörten auch zahlreiche Gogarten-Schüler sowie zwei Töchter Friedrich Gogartens und andere Familienangehörige. Gleichwohl wurden in Hamburg weder unkritische Heldengedenkakte inszeniert noch Gogartens kirchenpolitische Aktivitäten in den dreißiger Jahren zugunsten des besseren Gogarten nach 1945 verdrängt. M. Kroeger und der Direktor der Akademie, Stephan Reimers, hatten gezielt Referenten eingeladen, die Kontroversen erwarten ließen und dann tatsächlich auch den Streit nicht scheuten. Durch zwei Filme über Gogarten - ein ausführliches Interview zur Säkularisierungsthematik und ein Ausschnitt aus einer Vorlesung "Die Frage nach Gott" - sowie die abschließende souveräne "Zusammenfassung und Kommentierung der Tagung" durch den Hamburger Praktischen Theologen **Peter Cornehl** war freilich auch für jenen elementaren Konsens gesorgt, der produktive Auseinandersetzungen allererst ermöglicht.

Streit wurde bereits durch den Eröffnungsvortrag des Züricher Systematikers **W. Mostert** provoziert. In seinem gut eineinhalbstündigen Vortrag über "Friedrich Gogartens theologische Deutung der modernen Lebenswelt - eine Würdigung" stellte Mostert, als Schüler G. Ebelings ein Repräsentant der von Gogarten mit geprägten 'hermeneutischen Theologie', sehr ausführlich eine Auslegung von Gogartens 1952 erschienenem Buch "Der Mensch zwischen Gott und Welt. Eine Untersuchung über Gesetz und Evangelium" dar. Das mehrfach betonte "Hochimposante an Gogartens Buch" sah Mostert vor allem darin, daß Gogarten hier eine theologische Ideologiekritik bzw. eine radikale Kritik aller Versuche des neuzeitlichen Menschen entwickelt habe, sich und seine Welt unter Abstraktion von seiner konstitutiven Gottesbezogenheit deuten zu wollen. Das Programm des neuzeitlichen Herrschaftssubjekts, im Interesse seiner Freiheit der Welt einen Sinn zu geben und sich so als Schöpfer der Welt zu etablieren, schlage faktisch in tiefe Abhängigkeit von den Welt um. Indem der späte Gogarten den theologischen Begriff des Gesetzes als ein Selbstverhältnis rekonstruiere, in das das Ich bleibend eingeschlossen sei, entfalte er neuzeitlichen Reflexionsbedingungen gemäß jene Dialektik von Freiheitsanspruch und faktischer Selbstverknechtung des Menschen, die Luther im Bild des "homo incurvatus in se" dargestellt habe. Wahre Freiheit des Menschen gegenüber der Welt könne es nur dann geben, wenn der Mensch sich im Sinne von Römer 8,19 als Sohn des Schöpfers verstehe und sich so von allen Versuchen entlastet wisse, der Welt selbst einen Sinn geben zu wollen. Kritische Rückfragen an Mostert bezogen sich weniger auf diese im guten Sinne immanente Darstellung von Gogartens Spättheologie als vielmehr auf seine Deutung der Dialektischen Theologie in den zwanziger Jahren. Die besondere Leistungskraft der die Zeitschrift "Zwischen den Zeiten" tragenden Theologen sah Mostert darin, gegenüber dem "Anthropozentrismus, Subjektivismus und historischen Relativismus der liberalen Theologie" wieder den entschlossenen Mut zu neuer verbindlicher Ontologie gehabt zu

haben. Die Dialektischen Theologen hätten auf die "Krise der Moderne", wie sie sie vor allem im ersten Weltkrieg erfahren hätten, "in den zwanziger Jahren gerade nicht mit politischen Angeboten oder mit neuer Ethik reagiert, sondern mit Ontologie". Diese originelle These rief vor allem deshalb Protest hervor, weil Gogarten seine Ich-Du-Theologie - im Anruf und Anspruch des Du begegne dem Ich der unbedingt verpflichtende Anspruch des Schöpfers - seit Mitte der zwanziger Jahre zunehmend politisiert und ausdrücklich als "politische Ethik" entfaltet hatte. Vor allem die Gogarten-Schülerin Dorothee Sölle wies darauf hin, daß eine gezielt unpolitische Gogarten-Deutung bestenfalls der bürgerlichen Verfälschung des Christentums zur rein individualistischen, privatistischen Herzensfrömmigkeit Vorschub leiste. Gogartens Theologie müsse aber gerade als "politische Theologie" ernst genommen werden.

Gogarten-Forschung ist bisher dadurch erheblich behindert worden, daß sein Nachlaß nicht oder nur zu einem geringen Teil zugänglich gewesen ist. Desto bemerkenswerter ist es, daß der Celler Dozent **Götz Göckeritz**, auch er ein Gogarten-Schüler, nun die äußerst entsagungsvolle Arbeit am umfangreichen wissenschaftlichen Nachlaß seines akademischen Lehrers in Angriff genommen hat. Welche theologiegeschichtlichen Schätze hier noch zu heben sind, konnte Göckeritz in Hamburg durch eine ausführliche Präsentation des noch "unveröffentlichten Briefwechsels zwischen Friedrich Gogarten und Rudolf Bultmann" eindrucksvoll demonstrieren. Obgleich von diesem Briefwechsel nur ein Teil - 49 Briefe Gogartens an Bultmann, 100 Briefe Bultmanns an Gogarten - noch erhalten ist, stellt er ein bedeutsames Dokument der Theologiegeschichte unseres Jahrhunderts und hier insbesondere der komplizierten Kommunikationsverhältnisse zwischen den führenden Repräsentanten der "Dialektischen Theologie" dar. Bultmann und Gogarten lernten sich 1920 auf der Wartburg kennen, als Gogarten seinen bekannten Vortrag über "Die Krisis unserer Kultur" hielt. Was sie verband, war zunächst die gemeinsame Kritik der religiös Liberalen und die Suche nach neuer Autorität, die den Indivi-

dualismus, das Grundübel der Moderne, überwinden könne: schon 1922 schärft Bultmann Gogarten ein, daß nur die "Autorität des Du" "wahre Autorität" sein könne. Zur Intensität ihres schriftlichen Austausches über theologische Fragen - vor allem die Christologie blieb seit den Anfängen ihrer Beziehung zwischen beiden umstritten - bildet es einen bemerkenswerten Kontrast, daß im Briefwechsel ihre tiefgreifenden politischen Gegensätze nicht oder nur am Rande berührt werden. Selbst 1933 halten Bultmann und Gogarten trotz ihrer gegensätzlichen kirchenpolitischen Optionen am Bewußtsein elementarer theologischer Gemeinsamkeiten fest, und sogar "Gericht oder Skepsis", der 1937 erschienenen Barth-Kritik Gogartens, kann Bultmann weithin zustimmen, auch wenn er die Auslegung des Gottesgesetzes auf den Volksnomos hin ablehnt. Die von Göckeritz vorbereitete Publikation des Briefwechsels dürfte Anlaß geben, allzu selbstverständlich gewordene Urteile über die Anfänge des Kirchenkampfes noch einmal zu problematisieren. Um nur ein besonders irritierendes Beispiel zu erwähnen: einer von Gogarten verfaßten Denkschrift über das Verhältnis von Kirche und Staat verweigert Bultmann am 26. Juli 1933 mit dem Argument die Zustimmung, der neue Staat wolle aufgrund seines Totalitätsanspruchs die Kirche ursurpieren. Dabei erkennt er aber ausdrücklich einen legitimen Sinn des staatlichen Totalitätsanspruchs an.

Einer differenzierteren Sicht der kirchenpolitischen Haltung Gogartens in den dreißiger Jahren galt dann der Vortrag von **Matthias Kroeger** über "Friedrich Gogarten im Kirchenkampf - Zur Grundlegung und Gefährdung der politischen Theologie". Kroeger deutete Gogartens "politische Theologie" als Ausdruck eines spezifisch konservativen Versuchs, die Krise der Moderne durch Restitution vorneuzeitlicher sozialer Muster zu überwinden. Obgleich diese "Refeudalisierung der politischen Vorstellungswelt" Gogarten für die modernitätskritischen Elemente des Nationalsozialismus anfällig gemacht habe, könne er keineswegs umstandslos den "Deutschen Christen" zugeordnet werden. In einer subtilen chronologischen Rekonstruktion der

kirchenpolitischen Schritte Gogartens 1933 konnte Kroeger zeigen, daß Gogarten nach seinem Austritt aus der "Jungreformatorischen Bewegung" das Gesuch um den Beitritt zu den "Deutschen Christen" (7. August 1933) mit Bedingungen verknüpfte, die eine prinzipielle Distanz gegenüber völkischen Mythologoumena und rassistischen Ideologemen erkennen ließen. So sehr er öffentlich für den völkischen Neubau in Anspruch genommen worden sei, so sehr habe er sich nach innen hin immer wieder kritisch über die DC geäußert. Freilich habe sich Gogarten noch 1937 in einer Rede zum Göttinger Universitätsjubiläum zustimmend zum deutschen Aufbruch von 1933 erklärt. Dafür sei aber weniger Gogartens Theologie als vielmehr seine "groteske Naivität in Hinblick auf die politischen Fronten" und seine undifferenzierte Zustimmung zu antimodernistischen Ideologemen verantwortlich zu machen. Daß Kroeger dann auch von einer "Ideologisierung der eigenen guten Theologie (Gogartens) durch sein Verhalten" sprach, provozierte verständlicherweise erhebliche Kritik. Lassen sich bei einem "politischen Theologen" wie Gogarten theologische Reflexion und politische Wirklichkeitswahrnehmung überhaupt als einander prinzipiell äußerlich trennen? Sind die kulturpessimistische Kritik der Moderne und insbesondere die Kritik an Aufklärung, Liberalismus und modernem Individualismus nicht gerade für Gogartens Theologie konstitutiv? Vor allem von jüngeren Teilnehmern der Tagung wurde der Einwand erhoben, daß Kroegers Unterscheidung von problematischer politischer Biographie und guter Theologie Gogartens gerade die Erklärung dessen verhindere, was zu erklären sei: daß Gogartens politische Theologie seine relative Zustimmung zur "deutschen Revolution" von 1933 nicht nur nicht verhindert, sondern gerade ermöglicht habe.

Sehr viel politischer war die Erinnerung an ihren akademischen Lehrer, die **Dorothee Sölle**, Theologieprofessorin in Hamburg und New York, unter dem Titel "Theologischer Personalismus und das Bonum commune - ein Gespräch mit Friedrich Gogarten" vortrug. Unter allen akademischen Schülern Gogar-

tens dürfte D. Sölle diejenige sein, die sich am weitesten, souveränsten vom Lehrer entfernt hat und doch zugleich zentralen Motiven seiner Theologie treu geblieben ist. Neben der "wunderbaren Art, jeden Jargon zu vermeiden", lobte D. Sölle an Gogarten vor allem die Fähigkeit sensibler Wirklichkeitswahrnehmung. Unaufgebbare Wahrheitselemente seiner Theologie seien die radikale Kritik der bürgerlichen Privatisierung des Glaubens, der Schritt aus dem Individualismus in die Politisierung des Christlichen, sein Kampf gegen den neuzeitlichen Objektivismus mit der Philosophie des Besitzes und seine Suche nach einem Begriff des Staates als Gemeinwesen, der wirklich dem gemeinen Wohl aller und nicht nur dem Nutzen einiger weniger, von der Ausbeutung der anderen lebenden Machtmenschen diene. Mit faszinierender Unbefangenheit demonstrierte D. Sölle, daß man den politischen Gogarten der späten zwanziger und frühen dreißiger Jahre, den rechtsintellektuellen antibürgerlichen Kritiker der Moderne, auch für linke Gegenwartskritik in Anspruch nehmen kann. Damit verband sich eine Kritik der Säkularisierungsthese: diese sei überhaupt nur im Kontext der Zeit, als Kritik an Adenauers katholischem Klerikalismus zu verstehen, und heute faktisch ohne hermeneutische Relevanz.

Der letzte Vortrag der Tagung "Friedrich Gogartens Deutung der Moderne - ein theologiegeschichtlicher Rückblick" wurde vom Berichterstatter, Privatdozent für Systematische Theologie in München, gehalten. Im Zusammenhang des Versuchs, Kontinuitäten in der Entwicklung von Gogartens Denken zu bezeichnen, habe ich u. a. die These vertreten, daß jene antimodernistischen Elemente, die seine frühe dialektische Theologie wie seine politische Position in den dreißiger Jahren entscheidend bestimmen, abgeschwächt auch noch seine Theologie der Säkularisierung nach 1945 prägen. Damit ist nicht negiert, daß Gogarten in den späten dreißiger und frühen vierziger Jahren, parallel zu Bultmanns Entymthologisierungsprogramm, seine politische Theologie revidiert hat. Aber die Kritik des Nationalsozialismus, die er nun vertritt, ist in

ihrem Kern noch einmal eine Konkretion jener Kritik einer sich absolut setzenden modernen Autonomie, die er schon in seiner theologischen Jugend vertreten hat. Vor allem die Unterscheidung von Säkularismus und Säkularisierung läßt erkennen, daß die viel beschworene Öffnung gegenüber dem Geist der Moderne faktisch nur Offenheit für eine immer schon christlich domestizierte Moderne bedeutet. Dieser These wurde vor allem von einigen Schülern des "späten Gogarten" nachdrücklich widersprochen.

Dabei wurde freilich auch noch einmal deutlich, in welch starkem Maße zentrale Interpretationsprobleme von Gogartens Theologie bisher ungelöst sind. So fehlen beispielsweise detaillierte Untersuchungen über Gogartens Verhältnis zu Karl Barth und über seine Beziehungen zu Lutheranern wie Althaus, Elert und Hirsch, Studien zur erstaunlich breiten Rezeption seines Werkes außerhalb der Theologie, Arbeiten über seine politischen Kontakte in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren, etwa über die Beziehung zu Magdalene von Tiling und verschiedenen Repräsentanten der "konservativen Revolution", sowie begrifflich genaue Rekonstruktionen seiner Philosophie-Rezeption, etwa der Beziehungen zu P. Natorp, E. Grisebach und M. Heidegger. Für die Erforschung der Anfänge seiner Gestalt dialektischer Theologie sind vor allem die Prägung durch Artur Bonus sowie die intensive, bisher kaum wahrgenommene Nietzsche-Rezeption von großem Interesse. In Hinblick auf seine "politische Theologie" in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren bedürfen vor allem seine durchaus auch kritische Auseinandersetzung mit Carl Schmitt sowie seine Wahrnehmung der Krise des Parlamentarismus und der autoritären Präsidialregierung Heinrich Brünings näherer Aufklärung. Nur durch solche materialorientierte Einzelstudien wird eine überzeugende Gesamtinterpretation bzw. eine Darstellung der inneren Einheit seines theologischen Denkens möglich sein und Gogartens eigenständiger Anteil an der Geschichte der Dialektischen Theologie angemessen bestimmt werden können. Solche differenzierte theologiegeschichtliche

Erforschung von Werk, Wirkung und Biographie Gogartens setzt freilich voraus, daß auch wichtige Briefwechsel und andere relevante Nachlaßtexte ediert werden[3]. Insoweit dürfte es nicht übertrieben sein, die von G. Göckeritz begonnene Arbeit an Gogartens Nachlaß als das wichtigste Ereignis des Erinnerungsjahrs 1987 zu bezeichnen. In einer Hinsicht hat die Hamburger Gogarten-Tagung jedenfalls einen bemerkenswerten Konsens erkennen lassen: wenn sich die unproduktive Alternative von pauschaler moralistischer Verdammung Gogartens einerseits und apologetischer Immunisierung gegen Kritik andererseits überhaupt noch überwinden läßt, dann nur durch konsequente Historisierung.

Friedrich Wilhelm Graf, München.

Anmerkungen:

1 S. M. Daecke, Theologie in der mündigen Welt. Friedrich Gogarten heute, in: Evangelische Kommentare 20 (1987), S. 582-588, hier: 582.

2 Ein instruktiver Überblick über Gogarten-Literatur findet sich bei: H. Fischer, Systematische Theologie, in: G. Strecker (Hg.), Theologie im 20. Jahrhundert. Stand und Aufgaben, Tübingen 1983, S. 291-293.

3 Erfreulicherweise wird ein erstes Resultat der Arbeit an Gogartens Nachlaß noch in diesem Jahr der Öffentlichkeit vorliegen: im Sommer 1988 soll im Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, eine von Götz Göckeritz besorgte Auswahl von Texten Gogartens erscheinen, die bisher unpubliziert oder nur an weit entlegenen Druckorten zugänglich sind.

Leerseite

Kirchenkampf im "Dritten Reich"

Studientagung in Wuppertal, Anfang November 1987

Anfang November fand auf der Bundeshöhe in Wuppertal-Barmen eine öffentliche Tagung des Ausschusses für kirchliche Zeitgeschichte der Evangelischen Kirche im Rheinland statt. Sie stand unter dem Thema Kirchenkampf im "Dritten Reich". Die wissenschaftliche Leitung lag in den Händen des Wuppertaler Zeithistorikers Professor Dr. Günther van Norden, der auch Vorsitzender des Ausschusses ist. Unter den ca. 60 Teilnehmern befanden sich manche Zeitzeugen, Pfarrer der Bekennenden Kirche, und viele Studenten der Bergischen Universität und Kirchlichen Hochschule.

Nach der Eröffnung durch Professor van Norden, in der er auch die Vertreter der Kommission zur Erforschung des Kirchenkampfes in Westfalen und des Vereins zur Erforschung der Kirchen- und Religionsgeschichte des Ruhrgebiets begrüßen konnte, sprach Landeskirchenrat Dr. Engels ein Grußwort der rheinischen Kirchenleitung. Anschließend hielt Professor Dr. Martin Greschat/Gießen den ersten großen Vortrag über den Forschungsstand in der kirchlichen Zeitgeschichte. In sieben Abschnitten zeigte er die Entwicklung der kirchlichen Zeitgeschichte seit dem Ersten Weltkrieg auf, wies Defizite nach und eröffnete in seiner kritischen Analyse der vorliegenden Literatur neue Perspektiven der Forschung. Dabei wurde klar, daß diese in einer stärkeren Berücksichtigung der allgemeinen Sozial- und Strukturgeschichte liegen. Von da her zeigte er deutlich die Weite und Vielgestaltigkeit des Protestantismus auf, die es verbiete, z.B. nur die Bekennende Kirche zu würdigen und darüber die anderen Gruppierungen zu vergessen; aber er warnte zugleich vor der Überschätzung des volkskirchlichen Elementes, die in der Widerstandsforschung zu der Annahme führe, die volkskirchliche Institution als Störfaktor im Dritten Reich anzusehen.

An Professor Greschat schloß sich Pfarrer Dr. Martin Rohkrämer/Mülheim-Ruhr mit dem Vortrag über Karl Barth in der Herbstkrise 1938 an. Pfarrer Rohkrämer beschrieb präzis die Reaktionen des Staates, der Bekennenden Kirche und der lutherischen Bischöfe auf Barths Hromádka-Brief. Er machte aufgrund einer Fülle bisher unbekannter archivalischer Dokumente deutlich, wie Karl Barth in dieser Zeit seine bereits im Anfang des Kirchenkampfes dargelegten Positionen weiterentwickelt habe. Karl Barth habe sich bemüht, eine politische Ethik zu entwickeln, die in engem Bezug zur 5. Barmer These gestanden habe.

Der zweite Tag der Tagung begann mit zwei jungen Wissenschaftlern Gottfried Abrath und Sigrid Lekebusch. Sie stellten ihre Dissertationen vor, die am zeithistorischen Lehrstuhl der Bergischen Universität Wuppertal entstehen. Gottfried Abrath referierte über Strukturen des Widerstandes im kirchlichen Milieu anhand einer Analyse der Tagebücher des Pfarrers Hermann Klugkist Hesse vom Herbst 1937.

Dabei führte er in die Tagebuchanalyse als Thema der kirchlichen Zeitgeschichte ein und erläuterte die Durchführung einer solchen Analyse. In einem zweiten Schritt beschrieb er die Person des Pfarrers Hesse, der von 1920 bis 1949 Pfarrer in der reformierten Gemeinde in Wuppertal-Elberfeld war. In den Tagebuchaufzeichnungen der Jahrgänge 1936 - 1939 spiegelte sich die sich radikalisierende Auseinandersetzung zwischen Bekennender Kirche und nationalsozialistischem Staat. Deutlich wurde dabei der Widerstandswille H.K. Hesses, der vom festen Vertrauen auf die Kraft des Wortes Gottes geprägt gewesen sei. Abrath zitierte in diesem Zusammenhang H.K. Hesse mit den Worten: "Dort, wo wir der Obrigkeit nicht gehorchen können, gilt es zu leiden. ... gerade dann, wenn wir durchdrungen sind davon, daß die anderen uns abdrängen und zur Sekte machen wollen, gerade dann, wenn sie uns in

den Ruhestand versetzen wollen, haben wir Widerstand zu leisten und alles darauf anzulegen, daß wir drinnen bleiben." Abrath bezeichnete diese Worte Hesses als Ausdruck eines spezifischen christlichen Resistenzbegriffes, der in bestimmten Zusammenhängen zum Störfaktor werden konnte. In dem Vortrag wurde aber auch auf Hesses Absage an einen aktiven politischen Kampf gegen das Regime hingewiesen. Diese sei jedoch kein Dogma gewesen. Hesse hätte ständig mit sich selber gerungen und versucht, sowohl den eigenen Traditionen, wie vor allem der biblischen Exegese gerecht zu werden. Abrath interpretierte diesen inneren Konflikt Hesses, diesen "Wandel zwischen zwei Welten" bei der Suche nach Verhaltensrichtlinien und Widerstandsformen, als bezeichnend für große Teile der Bekennenden Kirche. Mutiges Bekennen und lähmendes Schweigen hätten oft dicht beieinander gelegen.

Sigrid Lekebusch referierte einen Auszug aus ihrer Dissertation über den Reformierten Bund in den Jahren 1933/34. Bisherige Untersuchungen hätten sich häufig auf die Behandlung reformierter Persönlichkeiten oder einzelner Gemeinden konzentriert. Frau Lekebusch betonte, daß sie bei ihrer Arbeit den Reformierten Bund als geschlossene Gruppe zum Hauptgegenstand der historischen Analyse machen wolle. Sie erläuterte, wie sich ein kirchlicher Verein, der Reformierte Bund, in den entscheidenden Jahren 1933/34 innerhalb der evangelischen Kirche verhalten hat und welche Einflußmöglichkeiten er hatte. Dabei stellte sie die Frage nach den Leitlinien und Aktivitäten, die im Kreise der Reformierten deutlich wurden, und welche Wirksamkeit und Ausstrahlung der Bund gegenüber der Reichskirche, der Bekennenden Kirche und auch gegenüber den staatlichen und politischen Gremien hatte. Mit dem Einbruch des Nationalsozialismus und dem Eindringen der Deutschen Christen in die Kirche wären innerhalb des Reformierten Bun-

des die latent vorhandenen Unterschiede offenbar geworden und hätten letztlich zu einer Spaltung geführt. Viele Mitglieder des Reformierten Bundes hätten im Jahre 1933 eine Chance für eine Wiederbelebung des reformierten Bekenntnisses gesehen. Ende 1933 sei es dann D. Hesse, Niesel, Hermann Klugkist Hesse und anderen gelungen, das Steuer innerhalb des Reformierten Bundes entscheidend herumzureißen. Als direkte Folge sei auf der Freien reformierten Synode im Januar 1934 die von Karl Barth verfaßte "Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse" verabschiedet und am folgenden Tag ein neues Moderamen gewählt worden. In der folgenden Zeit, so schloß Frau Lekebusch ihren Vortrag, sei die Gruppe um Hesse von den Deutschen Christen politisch diffamiert worden, und so hätte der Kampf dieser Reformierten einen Anstrich von politischer Opposition bekommen, was eine zusätzliche Verschärfung in der Argumentation gebracht und für "vorsichtige Reformierte" eine Solidarisierung erschwert hätte.

Privatdozent Dr. Wittmütz stellte in seinem folgenden Vortrag die Frage nach einer Durchführung von Sterilisation und Euthanasie in der Bergischen Diakonie Aprath im Dritten Reich. Er führte aus, daß die Nazis 1933 mit ihrem Programm zur Sterilisation auch gegen den Willen der Betroffenen bei der Inneren Mission Unterstützung gefunden hätten. 1934 hätte es in Aprath bereits die ersten Sterilisationen gegeben. Von Kirchenmännern sei damals eine erbliche Krankheit (im III. Reich gehörte dazu auch Alkoholismus!) als Zeichen der Gottesferne und ihre Überwindung als Gottbindung bezeichnet worden. Euthanasie habe es in Aprath, so Dr. Wittmütz, nie gegeben. Ungeklärt sei aber für ihn das Schicksal vieler entlassener Patienten.

Der für den Nachmittag geplante Vortrag über das "Büro Grüber"

mußte wegen einer Erkrankung des Referenten Dr. Ludwig/ Humboldt-Universität Berlin ausfallen. An dessen Stelle trat Kirchenoberarchivrat Dr. Meyer/Düsseldorf, der über den aktuellen Forschungsstand der kirchlichen Zeitgeschichte im Rheinland referierte. Dr. Meyer betonte, daß es noch viele unbearbeitete Spezialgebiete vor allem auf der Gemeindeebene gebe, z.B. die Rolle der sog. "Neutralen", ökumenische Kontakte, kirchliche Presse, Gottesdienstformen, Geschichtsverständnis u.a.

Der Abend des zweiten Tages war Professor Eberhard Bethge mit seinem Bericht über die Tegeler Briefe vorbehalten. Er begann mit einer persönlichen Situationsschilderung aus dem Kriegsjahr 1944. Damals habe er in einem regen Briefkontakt mit Bonhoeffer gestanden und dessen briefliche theologische Gedankengänge und Neuansätze gesammelt. Professor Bethge berichtete, wie er im Zusammenhang mit den Ereignissen um den 20. Juli 1944 und dem Zossener Aktenfund nach Berlin in Haft kam, unter Anklage gestellt wurde und dann durch das Kriegsende verschont wurde.

Die Tagung endete mit einem Vortrag von Hans Prolingheuer über den "evangelischen Kirchenkampf als Kampf an falschen Fronten". Er wandte sich energisch gegen Bestrebungen, die den Kirchenkampf als einen Kampf für die Freiheit und gegen den Nationalsozialismus erscheinen lassen wollten. Intensivstes Quellenstudium hätte ihn zu der Überzeugung gebracht, daß der Kampf der Bekennenden Kirche viel mehr ein Kampf um die theologische Wahrheit bzw. ein Konkurrenzkampf mit den Deutschen Christen und den "Neuen Heiden" gewesen sei. Mit politischen Widerstandskämpfern hätten die Männer der Bekenntnisfront absolut nichts zu tun. Diese Leute hätten sich, so Prolingheuer, nur für die Treue zum

Bekenntnis eingesetzt, nicht aber für die Demokratie. Im Anschluß an den Vortrag entwickelte sich eine äußerst lebhafte und kontroverse Diskussion über die unterschiedliche Bewertung des "Kirchenkampfes", in die auch Professor van Norden mit einem Beitrag eingriff. Er stellte heraus, daß es gemeinsame Ansätze zwischen den Prolingheuerschen Positionen und denen anderer kirchlicher Zeithistoriker im Rheinland gäbe, z.B. die Bewertung bruderschaftlicher Gruppierungen "dahlemitischer" Provenienz. Diese Gemeinsamkeiten könnten auch gegenüber anderen Forschungsrichtungen, z.B. mit einem stärkeren lutherischen volkskirchlichen Gewicht, deutlich gemacht werden. Aber sie unterschieden sich in der Akzentuierung der Sprache. Dieser Unterschied zeige einen tiefer liegenden Dissenz in der Forschungsmethode und im Forschungsziel. Die Diskussion erbrachte keine Annäherung der Standpunkte.

So endete die Tagung, die für die Weiterführung der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung wichtige neue Akzente setzte und über bisherige Positionen hinausreichende wissenschaftliche Ansätze vermittelte, mit der Einsicht in die Notwendigkeit, die Gespräche über unterschiedliche Richtungen fortzusetzen.

Karsten Willmund

HINWEIS

Der bereits seit längerem bestehende Plan, die bisherige Rubrik "Wichtige Neuerscheinungen" zu einer gedruckten Bibliographie zur kirchlichen Zeitgeschichte zu erweitern, läßt sich jetzt verwirklichen. Die Übersicht über die 1985 erschienenen Titel wird mit der 3. Lieferung des "Kirchlichen Jahrbuchs 1985" im Herbst 1988 im Gütersloher Verlagshaus erscheinen.