

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

Folge 10

(Stand: April 1990)

Geschäftsstelle: Schellingstr. 3 VG, D-8000 München 40

Dr. Carsten Nicolaisen	Tel. (089)	2180-2828
Hannelore Braun M.A.	Tel. (089)	2180-2829
Gertraud Grünzinger M.A.	Tel. (089)	2180-2829

INHALTSVERZEICHNIS

JOACHIM MEHLHAUSEN: Forschungsprogramm "Evangelische Kirche nach 1945"	1
Vorbemerkung	1
Übersicht über Inhalte und Schwerpunkte	10
KURT NOWAK: Gesprächsbeitrag zu dem Arbeitspapier von Joachim Mehlhausen	21
KLAUS-M. KODALLE: Zwischen politischen Mythen und gesellschaftlichen Grundwerten: das Problem der Zivilreligion	34
TAGUNGSBERICHT: Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg (Marion Rabe)	54
TAGUNGSBERICHT: Christen und Grundgesetz (Ulrich von Hehl)	61
TAGUNGSBERICHT: Ein geteiltes Jubiläum - 40 Jahre Protestantismus in beiden deutschen Staaten (Gertraud Grünzinger)	67
MARTIN ROHKRÄMER: Laudatio für Eberhard Bethge	74
PUBLIKATIONEN	79



ZB 2082-10

JOACHIM MEHLHAUSEN (UNIVERSITÄT TÜBINGEN)
FORSCHUNGSPROGRAMM "EVANGELISCHE KIRCHE NACH 1945"

Vorbemerkung

Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte hat nach ihrer vom Rat der EKD erlassenen "Ordnung" die Aufgabe, "die wissenschaftliche Erforschung der kirchlichen Zeitgeschichte zu verfolgen, ihre Ergebnisse nutzbar zu machen und durch eigene Unternehmungen zu fördern. Sie bemüht sich dabei um die Klärung wissenschaftlicher Grundlagenfragen. Sie ist bestrebt, innerhalb der EKD zeitgeschichtliche Forschungsvorhaben zu koordinieren. Mit anderen Einrichtungen der Zeitgeschichtsforschung arbeitet sie zusammen. Sie fördert den internationalen Austausch der Arbeitsergebnisse zur kirchlichen Zeitgeschichtsforschung" (Abl. der EKD 1981,336f).

Als langjähriges Mitglied dieser Arbeitsgemeinschaft - und seit einiger Zeit als deren erster Vorsitzender - hatte ich vielfach Gelegenheit, die selbstkritische Frage zu stellen, ob und in welchem Umfang diese Kommission des Rates der EKD ihren Aufgaben nachkommt bzw. nachkommen kann. Eine weitgehend positive Antwort kann man geben, wenn man auf die zunächst umschriebenen Arbeitsaufträge blickt: Während der turnusmäßigen Tagungen und Sitzungen wird es den Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft in oft sehr erfreulicher Weise möglich, durch intensiven Austausch von Informationen "die wissenschaftliche Erforschung der kirchlichen Zeitgeschichte zu verfolgen". Es gibt zur Zeit in der Bundesrepublik Deutschland kein zweites (institutionalisiertes) Gremium, in dem so viel Sachkompetenz in bezug auf die evangelische kirchliche Zeitgeschichtsforschung versammelt ist wie in dieser Arbeitsgemeinschaft. Auch die unterschiedlichen Forschungsansätze und Forschungsinteressen sind in einer sinnvoll und hinreichend zu nennenden personellen Vielfalt vertreten - obgleich man sich im Blick auf eine möglichst umfassende Repräsentanz des vorgegebenen Pluralismus der Positionen in keinem Fall zu schnell zufrieden geben darf und für ständige Korrekturen, das heißt: Ergänzungen, offen bleiben muß. Es gehört ferner zu den positiven Aspekten der Arbeit der Kommission, daß

man sich auf gewisse feste Regeln einigen konnte, wie "Arbeitsergebnisse nutzbar" gemacht und "durch eigene Unternehmungen" gefördert werden können. Die Vollversammlung der Arbeitsgemeinschaft berät und beschließt im Zusammenwirken mit ihrem "Ständigen Ausschuß" über neue Publikationen, die dann von den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Geschäftsstelle in München (Hannelore Braun M.A., Gertraud Grünzinger M.A., Akad.Oberrat Dr.Carsten Nicolaisen und gelegentlich auch Hilfskräfte) bis zur Drucklegung redaktionell betreut werden. Die in verzüglicher drucktechnischer Ausstattung im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen erscheinenden Buch-Reihen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft (AKiZ.A;B;Erg.R) genießen in der Fachwissenschaft hohes Ansehen; einzelne Bände gelten bereits als geradezu klassische Werke dieses Zweiges der historischen Wissenschaft. Druckkostenzuschüsse der EKD ermöglichen eine - für die heutigen Verhältnisse auf dem Markt wissenschaftlicher Buchveröffentlichungen - einigermaßen moderate Gestaltung der Verkaufspreise.

Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft könnte im Bereich der bislang beschriebenen Aufgabenstellung gewiß noch manches Jahr in ihrer Arbeit fortfahren, ohne sich den Vorwurf zuziehen zu müssen, sie erfülle die vom Rat der EKD in sie gesetzten Erwartungen unzulänglich oder sogar überhaupt nicht. Doch es besteht Anlaß zu äußerst selbstkritischen Rückfragen, wenn man auf die nachfolgenden Auftragsbeschreibungen blickt: a) Klärung wissenschaftlicher Grundlagenfragen, b) Koordination von zeitgeschichtlichen Forschungsvorhaben und c) Zusammenarbeit mit anderen Einrichtungen der Zeitgeschichtsforschung sowie internationaler Austausch. - Hier ist eine nüchterne Bestandsaufnahme dringlich notwendig:

Zu a) Sowohl die ältere sog. "Kirchenkampfforschung" als auch die etwa seit 1970 einsetzende kirchliche Zeitgeschichtsforschung haben die Frage nach der Methode und dem Ziel ihrer wissenschaftlichen Unternehmungen nicht grundsätzlich reflektiert. Man entlieh mehr oder minder zufällig methodologische Vorgaben von anderen Arbeitszweigen der vielgestaltigen modernen Historiographie und erkor sich zum Ziel der eigenen Arbeitsvorhaben

jeweils jene Sachthemen, deren nähere Erhellung aus diesem oder jenem Grunde an der Zeit zu sein schienen. Das jedem einzelnen Forscher unumstritten zustehende Recht der freien Wahl von Forschungsmethode und Forschungsgegenstand wurde stillschweigend auf die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte insgesamt übertragen. Dabei wurde nicht beachtet, daß eine Gruppe nicht nach den gleichen Individualitätsprinzipien arbeiten kann wie der einzelne Forscher (oder das kleine Forschungs-Team), zumal wenn es sich bei dieser Gruppe um einen Kreis von Persönlichkeiten handelt, der gerade aus grundsätzlichen Erwägungen heraus nicht unter dem Gesichtspunkt der Homogenität zusammengesetzt wurde. Gewisse atmosphärische Störungen innerhalb der Arbeitsgemeinschaft waren die ersten Anzeichen dafür, daß sich der bislang praktizierte "Individualitäts-Pluralismus" im Umgang mit den "wissenschaftlichen Grundlagenfragen" nicht werde auf Dauer durchhalten lassen können. Wenn in einer Gruppe kein Gespräch über Methode und Ziel des gemeinsamen Vorgehens stattgefunden hat und ein Konsens noch nicht einmal im Ansatz sichtbar ist, kann jede Einzelfallentscheidung innerhalb dieser Gruppe in den ungunstigen Verdacht geraten, bloß personenorientiert oder tendenziell interessegeleitet zu sein. Es gibt also bereits aus gruppendynamischem Aspekt heraus gesehen gute Gründe, daß sich die Evangelische Arbeitsgemeinschaft insgesamt künftig darüber verständigt (oder zumindest zu verständigen versucht), welche Arbeitsvorhaben aus welchen Gründen und mit welchen Methoden vorrangig zu bearbeiten seien. Darüber hinaus sollte es unumstritten sein, daß eine derart gesellschaftsrelevante Wissenschaft wie die kirchliche Zeitgeschichtsforschung "um die Klärung wissenschaftlicher Grundlagenfragen" bemüht sein muß, wenn sie sich nicht dem Vorwurf aussetzen will, ihr seien die oft sehr brisanten kirchenspezifischen Wirkungen der eigenen Arbeitsergebnisse völlig gleichgültig.

Aus diesen Erwägungen heraus habe ich gleich zu Beginn meiner Tätigkeit als erster Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft dazu aufgerufen und eingeladen, innerhalb unseres Kreises eine Diskussion über die Methode und die Ziele der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung zu beginnen. Als ersten Gesprächsbeitrag ver-

Öffentlichte ich hierzu Ende 1988 einen kleinen Aufsatz (in: EvTh 48,1988,508-521). Seither ist die Methodendiskussion - bemerkenswerterweise auch außerhalb der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft! - unter den kirchlichen Zeitgeschichtsforschern in Gang gekommen; eine eigene "Methoden-Tagung" der Arbeitsgemeinschaft wird noch im Jahre 1990 stattfinden. Es ist hier nicht der Ort, über die gegenwärtige Diskussionslage näher zu berichten; vielleicht kann nach Abschluß der genannten Tagung eine öffentliche Zwischenbilanz gezogen werden.

Unumgänglich notwendig erscheint es, daß sich die kirchlichen Zeithistoriker, die in der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft mit einem festen, durch die "Ordnung" umschriebenen Auftrag versammelt sind, darüber eine Übersicht verschaffen, welche Gegenstände denn insgesamt zur Behandlung anstehen. Eine solche "Übersicht" ist zunächst gewiß nur eine einigermaßen abstrakt wirkende Ansammlung von Stichworten und komplexen Themenbeschreibungen. Es ist aber meines Erachtens notwendig, daß man sich dieser ebenso mühseligen wie zeitraubenden Sammlungs-Aufgabe stellt. Denn erst dann, wenn mit einiger Deutlichkeit überschaubar ist, was "alles" getan werden "müßte", kann bei der Beschränkung der zur Verfügung stehenden personellen und finanziellen Mittel verantwortlich entschieden werden, was vorrangig bearbeitet werden muß! Jede Kollegin und jeder Kollege in der Zunft der kirchlichen Zeithistoriker wird für sich in Anspruch nehmen, daß man bereits einen Überblick über diese Themensammlung habe. Wenn man die Kolleginnen und Kollegen dann aber bittet, eine solche Übersicht - die in der Tat dem 'Inhaltsverzeichnis eines noch nicht geschriebenen Buches' gleicht (K.Nowak) - zusammenzustellen, ergeben sich Probleme über Probleme: sowohl hinsichtlich des Umfangs und der Menge der Einzeleintragungen als auch im Blick auf das zunächst anzuwendende Ordnungsprinzip. Um hier nicht aus lauter (berechtigtem!) Zaudern in der Untätigkeit zu verharren, habe ich eine erste derartige Übersicht vor nunmehr eineinhalb Jahren zusammengestellt und in verschiedenen Arbeitskreisen zur Diskussion gestellt. Derzeit liegt nun eine 4.Fassung dieses Schemas vor; sie ist selbstverständlich ebenso revisionsbedürftig wie ihre Vorgängerinnen. Der Entschluß, trotz aller auf der

Hand liegenden Bedenken einfach einmal 'mit dem Anfang zu beginnen', wird hoffentlich belohnt werden. Das angestrebte Ziel ist: Für den Zeitraum von 1945 bis 1955 und dann weiter bis in die späten 60er Jahre hinein soll eine einigermaßen lückenlose Auflistung der zeithistorischen Themenkreise erstellt werden, die von der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung nach allgemeiner Ansicht bearbeitet werden müßten. Aufgrund dieser "Übersicht" wäre dann im Kreis der Arbeitsgemeinschaft darüber zu beraten (und zu entscheiden), was nach dem Auftrag der "Ordnung" in dieser Kommission des Rates der EKD geleistet werden muß.

Zu b) Koordination von zeitgeschichtlichen Forschungsvorhaben.

Es bedarf hoffentlich keiner besonderen Hervorhebung und Betonung, daß die Freiheit wissenschaftlicher Forschung ein unantastbares Rechtsgut ist. Es ist jedem an der kirchlichen Zeitgeschichte Interessierten unbenommen, welchen Themen er/sie sich mit welchen erkenntnisleitenden Interessen zuwendet. Es bedeutet keine Einschränkung dieser von uns allen unbedingt zu verteidigenden Freiheit der Forschung, wenn ein eigens hierzu bestelltes Gremium um "Koordination" von Forschungsvorhaben bemüht ist. Koordination bedeutet unstreitig immer auch Auswahl. Zunächst wird sich solche koordinierende Bemühung allerdings darauf erstrecken, unnötige Doppelarbeit zu vermeiden. Dann wird sie aber auch zu entscheiden haben, wo Prioritäten (und warum!) gesetzt werden müssen. Da die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte auftragsgemäß auch über finanzielle Mittel zu verfügen hat, darf sie deren Verteilung in keinem Fall dem Verdacht der zufälligen oder gar willkürlichen Entscheidung aussetzen. Wie anders können solche Entscheidungen durchsichtig und plausibel werden, als aufgrund eines vorauslaufenden kontroversen Diskurses über die Wichtigkeit und Notwendigkeit eines bestimmten Forschungsvorhabens? Wie anders kann ein Konsens gefunden und gemeinsam verantwortet werden, als aufgrund einer vorangegangenen Debatte über den gegenwärtigen Stand der gesamten Disziplin, ihrer Stärken und ihrer Defizite?

Die große Zahl von Veröffentlichungen zur kirchlichen Zeitgeschichte führt uns allen vor Augen, daß im freien Wissenschaftspluralismus unserer Tage viele Aspekte der jüngsten pro-

testantischen Kirchengeschichte in Deutschland ohne jeden besonderen Anstoß Aufmerksamkeit und Berücksichtigung finden. Einzelne Arbeitsfelder (man denke nur an die "Barmen-Forschung"! Vgl. VF 34,1989,38-83) werden geradezu im Übermaß durchpflügt und beackert. Wäre es nicht ein geradezu sinnloses Unterfangen, wenn die vom Rat der EKD berufene Kommission nun auch noch daran ginge, die ihr zur Verfügung gestellten personellen und finanziellen Mittel in diesem Arbeitsbereich einzusetzen? Das extreme Beispiel mag kenntlich machen, worauf es wohl ankommt: Die Ermittlung jener Arbeitsaufgaben, die aus sachlichen Gründen in gar keinem Fall unerledigt bleiben dürfen, aber aus diesem oder jenem Grunde bisher nicht aufgegriffen wurden.

Was man unter dem Kriterium der "sachlichen Gründe" zu verstehen habe, kann von keinem einzelnen dekretiert, wohl aber von allen Beteiligten gemeinsam im Konsens ermittelt werden. Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte hat in den langen Jahren, in denen ich ihr angehören darf, keinerlei imperative Weisung von ihrem Auftraggeber erhalten, und sie ist nie auch nur im mindesten Maße veranlaßt worden, bestimmten kirchlichen Interessen zuzuarbeiten. Diese höchst begrüßenswerte Tatsache sollte mit ausdrücklichem Dank zur Kenntnis genommen werden. Die Freiheit und Unabhängigkeit der Arbeitsgemeinschaft verpflichtet sie meines Erachtens wiederum, sich bei ihrer "Koordinierungsarbeit" der ekklesialen Konsequenzen ihres Tuns bewußt zu bleiben. Die Arbeitsgemeinschaft hat bis zum heutigen Tage Reputation im Kreise der Fachkollegenschaft und in der kirchlichen Öffentlichkeit unseres Landes. Man wird auch in Zukunft aufmerksam zur Kenntnis nehmen, welche Arbeitsergebnisse von ihr vorgelegt werden. In jedem Einzelfall müßte sie erklären und interpretieren können, warum sie dieses besondere Arbeitsergebnis angestrebt und für veröffentlichungswürdig gehalten hat. Nichts schiene mir für die Arbeitsgemeinschaft fataler zu sein, als die ihr abgenötigte - aber zutreffende - Auskunft, sie hätte ein Forschungsergebnis publiziert weil - man sich nichts dabei gedacht hätte!

Koordination bedeutet Auswahl. Auswahl setzt Kriterien voraus. Kriterien bedürfen der Beratung und Beschlußfindung. Beratung und Beschlußfindung aber setzen einen Meinungsbildungsprozeß voraus, für den die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte einen nahezu idealen - weil ebenso freien wie für ein vielfältiges Engagement offenen - institutionellen Rahmen anbieten kann. Es gilt, diese Chance im Interesse der gemeinsamen Sache und zugunsten einer zeithistorischen "Klärung des Selbstbewußtseins" unserer Gesellschaft und unserer Kirchen zu nutzen (vgl. Eilert Herms in: ZThK 85,1988,364f).

Zu c) Ein "internationaler Austausch" ist bisher nur mit Österreich und Dänemark in Gang gekommen. Diese Kontakte sollten unbedingt weiter ausgebaut werden.

Im Sinne einer nüchternen Bestandsaufnahme ist festzustellen, daß im Bereich der Kooperation vieles verbesserungsbedürftig ist. Die Beziehungen zur allgemeinen Zeitgeschichtsforschung ("Institut für Zeitgeschichte") sind immer noch rein punktuell. Die Verbindungen zur katholischen "Kommission für Zeitgeschichte" beruhen vor allem auf persönlichen Kontakten einzelner Mitglieder und führen nur selten zu greifbaren Ergebnissen (als Ausnahmen seien erwähnt: die unter der freundlichen Regie von Andreas Lindt 1985 abgehaltene gemeinsame Tagung in Hünigen und das Bonner Kolloquium "Der deutsche Katholizismus des 19. und 20. Jahrhundert in der zeitgeschichtlichen Forschung", bei dem die Evangelische Arbeitsgemeinschaft 1987 durch Martin Greschat vertreten war).

Es ist und bleibt zu bedauern, daß der sehr alte Plan einer interkonfessionellen Zeitschrift für die kirchliche Zeitgeschichtsforschung nicht innerhalb der beiden offiziellen kirchlichen Gremien verwirklicht werden konnte, also im Zusammenwirken der "Kommission für Zeitgeschichte e.V." (die aus 20 Persönlichkeiten des politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens besteht und die zu ihren geborenen Mitgliedern den Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, den Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe, den Generalsekretär des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und den Präsidenten der Görres-Gesellschaft zählt) sowie der Evangelischen Arbeitsge-

meinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Die von Gerhard Bessler als Geschäftsführendem Herausgeber seit Mai 1988 publizierte "Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft" (KZG) ist ein begrüßenswertes neues Forum für die kirchliche Zeitgeschichtsforschung. Aber gerade der Respekt vor dem in seiner Zusammensetzung aus Eigeninitiative hervorgegangenen Herausgeberkreis dieser Zeitschrift läßt es nicht zu, in ihr jenes Publikationsorgan zu sehen, das im Auftrag und mit der Unterstützung der beiden großen Kirchen "die Zusammenarbeit und den internationalen Austausch" der kirchlichen Zeithistoriker wahrnehme. Es müssen künftig neue Wege der Zusammenarbeit gesucht und beschritten werden, wobei es - im Unterschied zu allen privaten Initiativen - darum gehen wird, den innerkirchlichen Pluralismus so realistisch wie nur möglich in diesen Austausch einzubringen.

Die bewegenden Ereignisse in der Deutschen Demokratischen Republik eröffnen auch für die kirchliche Zeitgeschichtsforschung ganz neue Perspektiven und Möglichkeiten für eine intensive Kooperation. Die bisherige Zusammenarbeit mit der "Forschungsstelle für kirchliche Zeitgeschichte" in Naumburg war trotz vorzüglicher persönlicher Kontakte durch mancherlei institutionelle Rahmenbedingungen erschwert und belastet. Um so erfreulicher ist es, daß es auch unter diesen Bedingungen zu produktiven Gesprächen kommen konnte, für die das in diesen "Mitteilungen" veröffentlichte Referat von Kurt Nowak zu der von mir vorgelegten "Übersicht" ein aussagekräftiges Zeugnis darstellt. Bei den Treffen zwischen dem Leitungskreis der Naumburger Forschungsstelle für kirchliche Zeitgeschichte beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte ging es stets um die Frage nach einer sinnvollen Aufteilung der Arbeitsvorhaben zwischen beiden Gremien. Bei der nächsten Vollversammlung der Arbeitsgemeinschaft werden die Mitglieder zu beraten haben, welche viel weitergehenden Erwartungen sie unter der nun gegebenen ganz neuen Situation dem Rat der EKD und über ihn den Leitungsgremien des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR vortragen sollen. Es bedarf wohl keiner großen Worte, um zum

Ausdruck zu bringen, wie dankbar alle kirchlichen Zeitgeschichtsforscher für die hier sich eröffnenden neuen Möglichkeiten sind. Um der Diskussion in der Vollversammlung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft nicht vorzugreifen, sei hier nur dieser Dank zum Ausdruck gebracht und noch nicht auf die denkbaren Formen der neuen Zusammenarbeit eingegangen.

Mit diesen "Vorbemerkungen" gebe ich die nachfolgende "Übersicht über Inhalte und Schwerpunkte des Forschungsprogramms 'Evangelische Kirche nach 1945'" an alle interessierten Leser mit der Bitte um Verbesserungsvorschläge weiter.

Übersicht über Inhalte und Schwerpunkte

Die nachfolgende Übersicht ist lediglich als Materialsammlung für die Gespräche in der Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte gedacht. Vollständigkeit und systematische Stringenz der Gliederung können derzeit noch nicht erwartet und geleistet werden.

Als zeitlicher Rahmen ist zunächst an die Jahre zwischen 1945 und etwa 1955 zu denken; hier bietet sich mit der Synode von Espelkamp (1955) eine gewisse Zäsur an. Weiträumiger gesehen hat sich der Forschungszeitraum bis 1961 und 1968 zu erstrecken.

Vorrangig zu bearbeitende Gegenstände sind unterstrichen.

Abkürzungen:

- E eine kritische Edition des gesamten erreichbaren Materials erscheint notwendig
- D eine Dokumentation der wichtigsten Quellenstücke kann in der ersten Phase des Forschungsprogramms genügen
- B eine Biographie ist dringliches Desiderat
- M eine monographische Darstellung des Geschehensablaufs sollte angeregt werden.

1. Zur Institutionengeschichte der EKD
 - 1.1 Treysa
 - 1.1.1. Vorgeschichte
 - 1.1.2. Verlauf
 - 1.1.3. Ergebnisse
 - 1.2 Der vorläufige Rat der EKD 1945-1949
 - 1.2.1. Personelle Zusammensetzung
 - 1.2.2. Arbeitsweise(n)
 - 1.2.3. Protokolle der Sitzungen des Rates (E)
 - 1.2.4. Gremien/Organe
 - 1.2.4.1 Kirchenkanzlei (M)
 - 1.2.4.2. Kirchliches Außenamt (M)
 - 1.2.4.3 Hilfswerk
 - 1.2.4.4 Berliner Arbeitsstelle (M)
 - 1.2.5. Ausschüsse/Arbeitskreise
 - 1.2.5.1 Verfassungsausschuß
 - 1.3. Innerkirchliche Zusammenschlüsse 1945-1949
(Landeskirchen übergreifend)
 - 1.3.1. Lutherrat (D)
 - 1.3.1.1. Personelle Zusammensetzung
 - 1.3.1.2. Arbeitsweise/Sitzungen
 - 1.3.1.3. Protokolle der Sitzungen
 - 1.3.1.4. Verlautbarungen
 - 1.3.2. Bruderrat (E)

- 1.3.2.1. Personelle Zusammensetzung
- 1.3.2.2. Arbeitsweise/Sitzungen
- 1.3.2.3. Protokolle der Sitzungen
- 1.3.2.4. Verlautbarungen

- 1.3.3. Reformierte (D)
 - 1.3.3.1. Personelle Zusammensetzung
 - 1.3.3.2. Arbeitsweise/Sitzungen
 - 1.3.3.3. Protokolle der Sitzungen
 - 1.3.3.4. Verlautbarungen

- 1.4. Innerkirchliche Gruppierungen
 - 1.4.1. Detmolder Kreis (M)
 - ... zahlreiche einzelne Arbeitsfelder

- 1.5. Die Entstehung der Grundordnung (D)
 - 1.5.1. Treysa 1947 (D)
 - 1.5.2. Eisenach 1948 (D)
 - 1.5.3. Der Text der Grundordnung (E)

- 1.6. Der in Bethel 1949 gewählte Rat der EKD
 - 1.6.1. Personelle Zusammensetzung
 - 1.6.2. Arbeitsweise(n)
 - 1.6.3. Protokolle der Sitzungen des Rates (E)

- 1.7. Die Synoden der EKD 1949-1955 (D)

- 1.8. Kirchenkonferenz 1949-1955

- 1.9. Kammern/Kommissionen/Ausschüsse 1949-1955

2. Zur Institutionengeschichte der konfessionellen
Zusammenschlüsse

- 2.1. EKU
2.1.1. Entstehung
2.1.2. Verfassung
2.1.3. Organisationsformen
2.1.4. Protokolle der Sitzungen von
Leitungsorganen (D)
2.1.5. Verlautbarungen/Kundgebungen

- 2.2. VELKD
2.2.1. Entstehung
2.2.2. Verfassung
2.2.3. Organisationsformen
2.2.4. Protokolle der Sitzungen von
Leitungsorganen (D)
2.2.5. Verlautbarungen/Kundgebungen

- 2.3. Reformierter Bund
2.3.1. Entstehung
2.3.2. Verfassung
2.3.3. Organisationsformen
2.3.4. Protokolle der Sitzungen von
Leitungsorganen (D)
2.3.5. Verlautbarungen/Kundgebungen

3. Zur Institutionengeschichte der Landeskirchen

- 3.1. Regionale Konferenzen (D)
3.1.1. Westkirchen-Konferenz
3.1.2. Ostkirchen-Konferenz

- 3.2. Die Landeskirchen und ihre institutionelle Neuordnung (für alle Landeskirchen in West und Ost einzeln zu bearbeiten!)
- Synoden
 - Leitungsgremien
 - Kirchenverwaltung
- 3.2.1. Verfassung
- 3.2.2. Dienstrecht
- 3.2.2.1. Pfarrer
- 3.2.2.2. Frauenordination
- 3.2.2.3. Mitarbeiter/innen
- 3.2.3. Lehrrecht
- 3.2.4. Mitgliedschaftsrecht
- 3.2.5. Wahlrecht
- 3.3. Die Gemeinde-Ebene (nach landeskirchlichen Bedingungen und im Blick auf die zahlreichen Arbeitsfelder)
4. Beziehungen zur Ökumene
- 4.1. Verhältnis zu den Kirchen des Auslandes nach 1945 (verschiedene Monographien notwendig!)
- 4.2. Stuttgart 1945
- 4.2.1. Verlauf der Begegnung
- 4.2.2. Das Stuttgarter Schuldbekenntnis
- 4.2.3. Reaktionen

- 4.3. Amsterdam 1948 (M)
 - 4.3.1. Deutsche Teilnehmer
 - 4.3.2. Rezeption der Ergebnisse in der EKD

- 4.4. Evanston 1954
 - 4.4.1. Deutsche Teilnehmer
 - 4.4.2. Rezeption der Ergebnisse in der EKD

- 4.5. Neu-Delhi 1961
 - 4.5.1. Deutsche Teilnehmer
 - 4.5.2. Rezeption der Ergebnisse in der EKD

- 4.6. Mitarbeit in ökumenischen Gremien (ÖRK, KEK, [CFK])

- 4.7. Innerdeutsche Ökumene nach 1945: "Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland" (10.3.1948)
 - 4.7.1. Katholische Kirche
 - 4.7.2. Orthodoxie
 - 4.7.3. Freikirchen

- 5. Innerkirchliche Aufgaben (Landeskirchen übergreifend)
 - 5.1. Auseinandersetzungen mit der NS-Vergangenheit (gehört auch zu 6.!)
 - 5.1.1. Legalisierung der "Illegalen" (M)
 - 5.1.2. Anerkennung/Aberkennung kirchlicher Ämter
 - 5.1.3. Diskussion zur Schuldfrage
 - 5.1.4. Stellung zu Remigranten (generell) (M)
 - 5.1.5. Stellung zu jüdischen Remigranten/Synagogengemeinden

- 6.1.1. Akten der Militärregierungen zu Kirchenfragen (E)
- 6.1.2. Kirchenpolitik der Besatzungsmächte
 - 6.1.2.1. Grundzüge (USA; GB; F; USSR)
 - 6.1.2.2. Einzelpersönlichkeiten (B)
 - 6.1.2.3. Konflikte (regional aufgegliedert)
 - 6.1.2.4. Kooperations-Modelle

- 6.2. Kirche und Länderregierungen 1945-1955
 - ... Untergliederung nach Bereichen und Themen (in jedem Fall ist zu berücksichtigen:)
 - 6.2.1. Schulfrage (M)

- 6.3. Kirche und Ost-West-Konflikt

- 6.4. Kirche und Parteien
 - 6.4.1. Entwicklung im Gebiet der späteren BRD
 - 6.4.2. Entwicklung im Gebiet der späteren DDR

- 6.5. Parlamentarischer Rat

- 6.6. Grundgesetz (M)
 - 6.6.1. Beteiligung an der Entstehung
 - 6.6.2. Berücksichtigung kirchlicher Ansprüche
 - 6.6.3. Reaktionen der Kirchen auf dessen Verkündigung

- 6.7. Staatskirchenverträge (D oder E)
 - 6.7.1. Staatsleistungen
 - 6.7.2. Korrelatstheorie
 - 6.7.3. Subsidiaritätsprinzip

- 6.8. Amt des "Bevollmächtigten am Sitz der Bundesrepublik"
- 6.8.1. Entstehung (D)
- 6.8.2. Funktionen
- 6.8.3. Berichte zur Lage (D)
- 6.9. Öffentliche Kundgebungen und "Worte"
(E) (= Neufassung des Merzyn)
- 6.10. Kirche und Wahlen
- 6.10.1. Kommunal
- 6.10.2. Länder
- 6.10.3. (Parlamentarischer Rat) Bund
- 6.11. Kirchenvertreter/innen in öffentlichen/politischen Ämtern
- 6.11.1-6 Parteien-Legislative-Exekutive-Judikative-Gewerkschaften-Verbände-etc. (M/B)
- 6.12. Kirche und Wiedergutmachung
- 6.13. Kirche und Wiederbewaffnung
- 6.13.1. Allgemeine innerkirchliche Diskussion (M)
- 6.13.2. Entscheidungsfindung auf synodaler Ebene (D/E)
- 6.13.3. Stellungnahmen zu den Atomwaffen (M)
- 6.13.4. Militärseelsorge (M/D/E)
- 6.14. Öffentlichkeitsarbeit
- 6.14.1-3 Presse-Funk-Verlagswesen
- 6.14.4. Akademie-Arbeit (M)

- 7.5. Neue theologische Ansätze
 - 7.5.1. Tendenzen-"Schulen" (M/B)
 - 7.5.2. Laien-Bewegungen
 - 7.5.3. Sonderentwicklungen/Gemeinschaften
 - 7.5.4. Streit-Themen (Entmythologisierung u.a.)
 - 7.5.5. Theologie der Mission(-sgesellschaften)
 - 7.5.6. Ökumenische Theologie
(vielfache Untergliederung notwendig)
 - 7.5.7. Kommunitäten (Bruderschaften /Schwestern-
schaften)
 - 7.5.8. Christlich-jüdische Gespräche

- 7.6. Gesamtkirchlich-theologische Arbeitsvorhaben
 - 7.6.1. Gottesdienstreformen
(nach Landeskirchen und kirchlichen
Zusammenschlüssen)
 - 7.6.2. Evangelisches Kirchengesangbuch (EKG)
 - 7.6.3. Textrevisionen (Bibel; Katechismen)
 - 7.6.4. Kirchenmusik

- 7.7. Unterricht der Jugend
 - 7.7.1. Kirchlicher Unterricht (Evangelische
Unterweisung)
 - 7.7.2. Schulischer Unterricht (Lehrpläne)

- 7.8. Kirchliche Verbände
 - 7.8.1-10 (hier wären die einzelnen Verbände
einzufügen)
 - 7.8.11. Männerarbeit
 - 7.8.12. Frauenarbeit
 - 7.8.13. Jugendarbeit

KURT NOWAK (UNIVERSITÄT LEIPZIG)

GESPRÄCHSBEITRAG ZU DEM ARBEITSPAPIER VON JOACHIM MEHLHAUSEN*

Das Papier versteht sich, wie ich einem erläuternden Brief des Autors entnehme, als eine "erste Orientierungshilfe". Sein Anliegen und seine Reichweite sind also innerhalb dieser selbstgesteckten Grenzen zu sehen. Außerdem ist versichert worden, die Eigentümlichkeiten des Protestantismus in der Sowjetischen Besatzungszone und nachmaligen DDR seien in den Formulierungen des Papiers stets mitgemeint, auch wenn dies verbal nicht unbedingt zum Ausdruck komme. Was im Mehlhausen-Papier an Themen und Gegenständen noch fehlt, ist im Protokoll des dritten Treffens zwischen dem Leitungskreis der Forschungsstelle für kirchliche Zeitgeschichte beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte festgehalten: Bekenntnisfragen in der Grundordnung, Briefwechsel Barth-Hromádka, Niemöller-Gesamtausgabe, Verbandswesen, Diakonisches Werk.

In seiner Allgemeinheit ist das Arbeitspapier nur bedingt aussagekräftig. Es gleicht ein wenig dem Inhaltsverzeichnis eines noch nicht geschriebenen Buches. Die Maßstäbe einer elaborierten Methodologie an diese erste Liste möglicher Forschungsobjekte heranzutragen, würde die Intention des Autors verkennen. Außerdem liegt eine solche Methodologie noch gar nicht vor. Forschungsüberblicke und kleinere Aufsätze mit methodisch-methodologischem Ehrgeiz können, so unbestreitbar ihre Verdienste sind, über diesen Eindruck nicht hinwegsehen lassen. (1)

Was bei seiner ersten Lektüre auffällt, ist die starke Betonung institutionengeschichtlicher Aspekte, wie aus den Punkten 1.2.3. hervorgeht: Zur Institutionsgeschichte der EKD.-Zur Institutionsgeschichte der konfessionellen Zusammenschlüsse.-Zur Institutionsgeschichte der Landeskirchen.-Unter insgesamt sieben Hauptgliederungspunkten setzen die institutionengeschichtlichen Aspekte unübersehbare Dominanten. Untermauert wird das institutionengeschichtliche Interesse durch Verweise auf Kirchenrecht, Staatskirchenrecht, kirchliche Finanzordnung. Prinzipiell halte ich die Hervorhebung der institutionengeschichtlichen Faktoren für begrüßenswert. Der Autor des Arbeitspa-

piers schließt sich damit - gleichviel ob bewußt oder unbewußt - methodischen Standards an, die in der katholischen Zeitgeschichtsforschung seit Beginn von deren professionellen Anfängen im Jahr 1962 als selbstverständlich gelten. In der evangelischen Zeitgeschichtsschreibung hat das institutionsgeschichtliche (kirchenrechtliche, staatskirchenrechtliche etc.) Interesse niemals völlig gefehlt, blieb aber doch lange Zeit, wie man an entsprechenden Monographien zur Geschichte des Kirchenkampfes ablesen kann, entweder juristisch gebildeten Spezialisten und/oder Kirchenmännern vorbehalten, die sich durch Werdegang und praktische Wirksamkeit an dieses Thema gewiesen sahen. Nicht wenige Autoren im Feld der älteren Kirchenkampfforschung haben den Eigenanspruch der Institutionsgeschichte zugunsten vorschneller Theologisierung der institutionellen Empirie übersprungen. Diese Haltung war der allseitigen Wirklichkeitswahrnehmung nicht dienlich. Vorstellbar ist, den institutionsgeschichtlichen Ansatz durch organisationssoziologische Studien kräftig zu erweitern. Dabei könnte methodisch auf Anregungen zurückgegriffen werden, die aus Frankreich vorliegen. So haben z.B. Pierre Bordieu und Monique de Saint Martin im Jahr 1982, ausgehend von einer Untersuchung aller 1972 im Amt befindlichen katholischen Bischöfe Frankreichs (wie auch, zwecks zeitlichen Vergleichs, der 1932 und 1952 im Amt befindlichen Oberhirten), eine Untersuchung sowohl zur Logik des kirchlichen Funktionsapparats wie auch zu den Karrieremustern im Führungsbereich der Kirche vorgelegt.⁽²⁾ Auch an den Befunden der Pfarrerstatistik wird man nicht vorbeigehen können. Bildet also der institutions- und organisationssoziologische Ansatz ein notwendiges Korrektiv zu protestantischen Theologisierungsneigungen, so muß auf der anderen Seite auch seine Grenze gesehen werden. Institutionen sind nur ein Teilbereich der historischen Realität. Mitunter erschließt sie sich, wie wir spätestens seit E. Bethges Bonhoeffer-Biographie wissen, besser und komplexer über ganz andere Genera historischer Darstellung. Vorbehaltlich der umfangreichen Dibelius-Biographie aus der Feder von Robert Stupperich (die mir bei Abfassung dieses Gesprächsbeitrags noch nicht zu Gesichte gekommen war), scheint derzeit kein Projekt in Sicht, das sich im Blick auf

die Jahre nach 1945 diesem komplexen Zugriffsmodus auf die historische Realität zu stellen geeignet ist.

Zu den weiteren im Mehlhausen-Papier aufgeführten Themenkomplexe werden keine - und sei es auch nur indirekten - Winke gegeben, wie man sie methodologisch qualifizieren könnte. Der Autor hat sich in den Punkten 5.6.7. auf deskriptive Formulierungen beschränkt: Innerkirchliche Aufgaben (Landeskirchen übergreifend).-Kirche und Öffentlichkeit (Kirche und Staat/Gesellschaft).-Kirchlich-theologische Arbeit. Fragen kann man, was "Innerkirchliche Aufgaben" im Vergleich mit den Punkten 1 - 3 (Institutionsgeschichte) oder auch mit Punkt 7 (Kirchlich-theologische Arbeit) meint. Soweit ich sehe, bewegt sich das Papier in seinen Formulierungen und Perspektiven in einem dreifachen methodischen Gefüge; Institutionsgeschichte - Politische Geschichte - Theologiegeschichte. Noch wenig sichtbar gemacht sind die Interferenzen zwischen diesen Ebenen, die Modellierungs- und Austauschprozesse zwischen ihnen, damit aber auch das Anliegen, Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte zu verstehen, zu dem sich der Autor bekennt, wenn gleich nach seiner Ansicht dieses methodische Credo nicht das letzte Wort des Kirchenhistorikers sein kann.(3) Indes wirft das Papier zunächst noch etwas näherliegende Fragen auf.

1. Die Periodisierungsfrage

Wo setzten die Forschungen zur Zeit nach 1945 sinnvollerweise an, und wo endet die "Nachkriegszeit"? Die Periodisierungsangebote der Allgemeinhistoriker sind uneinheitlich. K. D. Erdmann hat seine im Rahmen des Gebhardtschen Handbuchs vorgelegte Darstellung mit den alliierten Kriegszielplanungen bis zur Kapitulation eröffnet. Der terminus ad quem ist für Erdmann mit dem Jahr 1949 gegeben. Gleichwohl greift er mit der Schilderung der Entwicklung im ersten auf dem Boden des einstigen Deutschen Reiches entstandenen Staat, Österreich, über dieses Datum hinaus.(4) Demgegenüber schlägt C. Kleßmann in seinem Standardwerk "Die doppelte Staatsgründung" den Bogen bis in das Jahr 1955, begreift also die ersten zehn Jahre deutscher Nachkriegsgeschichte als einheitlichen Untersuchungszeitraum.(5) Der Sammelband "Von Stalingrad zur Wäh-

rungsreform" bietet einen nochmals anderen Periodisierungsansatz.(6) Der Periodisierungsansatz, der bislang in der marxistischen Geschichtsschreibung der DDR gültig war - repräsentativ zum Ausdruck gebracht in dem Hochschullehrbuch "Geschichte der Deutschen Demokratischen Republik" - sei eben nur erwähnt.(7) Ohnehin wird es in der marxistischen Geschichtsschreibung zu grundlegender Umformulierung des bislang kanonischen Entwicklungsbildes kommen müssen.

Kirchenhistorische Periodisierungen der Zeit nach 1945 sind nach meiner Kenntnis bis auf den heutigen Tag nicht ernstlich versucht worden. Auch das Mehlhausen-Papier entwickelt an dieser Stelle keine innovativen Elemente. Die Periodisierung der Zeit nach 1945 steht vor dem Dilemma kirchenhistorischer Periodisierung überhaupt. Soll man einen kirchlich-theologischen Referenzrahmen wählen, einen historisch-politischen, einen sozial- und kulturgeschichtlichen Rahmen oder soll man (dies ist die Regel) die unterschiedlichen Referenzrahmen ineinanderstellen?

Eher durch stillschweigenden Konsens denn durch Anstrengung des methodologischen Instrumentariums, das sich gerade in der Periodisierungsfrage besonderen Bewährungen ausgesetzt sieht, folgt das protestantische Bewußtsein für die Nachkriegszeit gemeinhin den historisch-politischen Eckdaten 1945-1949. Ist das Jahr der doppelten Staatsgründung eine kirchenhistorische Zäsur? M. Greschat u. a. verneinen dies. Wohl als erster im Feld der protestantischen Kirchenhistoriographie hat Greschat den Vorschlag unterbreitet, als die entscheidende Zäsur für den deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert die sechziger Jahre anzusehen.(8) Erst in den sechziger Jahren hätten sich grundlegend neue Orientierungs- und Handlungsmuster ergeben. Auf katholischer Seite ist das, was im protestantischen Bereich vorerst als Arbeitshypothese formuliert wurde, offenbar schon - soweit es den Geltungsbereich des Katholizismus angeht - relativ selbstverständlich. Die Debatte auf dem Symposium "Der deutsche Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts in der zeitgeschichtlichen Forschung" weist jedenfalls in diese Richtung. O. Roegele machte zusätzlich auf langfristige Trendbeobachtungen der Demoskopie und deren historischen Quellenwert aufmerksam.(9)

Nimmt man die These auf, daß der eigentliche Epocheneinschnitt für den Protestantismus nicht 1945, sondern zwanzig Jahre später liegt, dürften die Folgen beträchtlich sein. Sie könnten in einer Reorganisation des gesamten Materials der kirchlichen Zeitgeschichte, zumindest aber in einer Neubestimmung der chronologischen Rhythmen bestehen. In der älteren Kirchenkampfforschung ist der methodische Fehler gemacht worden, die Jahre 1933-1945 aus dem historischen Entwicklungsbogen des 19./20. Jahrhunderts herauszunehmen und allenfalls die Weimarer Republik als Prolegomena hinzufügen. Es hat bis zum Beginn der siebziger Jahre gedauert, ehe dieser Geburtsschaden der protestantischen Zeitgeschichtsforschung behoben wurde. Im Blick auf die "magische Zahl" 1945 sollten ähnliche Fehler nicht wiederholt werden.

Zweifellos besitzen die Eckdaten der politischen Geschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert (1918 - 1933 - 1945) erhebliche Bedeutung auch für die Kirchengeschichte, ganz gewiß für jenes Themenfeld, das sich mit Begriffspaaren wie Kirche - Politik, Kirche - Gesellschaft, Kirche - Öffentlichkeit u. a. umschreiben läßt. Immer noch erheblich ist die Bedeutung der politischen Eckdaten für die kirchliche Institutionsgeschichte, obschon sich Genese und Dynamik der protestantischen Verfassungsdebatten (neue Verfassungen 1918 ff; Bau der DEK 1933; Bau der EKD 1945 ff.) keineswegs gänzlich mit den historisch-politischen Daten verbinden lassen. Sehr viel geringer ist demgegenüber der Rang der historisch-politischen Daten für die Theologiegeschichte. Mag man für die Zeit nach 1918 immerhin noch von einem Paradigmenwechsel in der Theologie sprechen, so bieten die Jahre 1933 ff. kein grundlegend verändertes Bild. Was sich im "Dritten Reich" und in der Nachkriegszeit in der Theologie verändert hat, war lediglich das gesellschaftliche Funktionsverständnis von Theologie. Gerade auch unter dem Gesichtspunkt der Theologiegeschichte erhält die These, die Epochenzäsur liege in den sechziger Jahren, plausible Argumente hinzu.

Die Periodisierungsfrage inkludiert eine genaue Bestimmung dessen, was als "Nachkriegsprotestantismus" angesprochen werden darf, überdies das Problem, wie die ihm folgende Etappe (für die ein rechter historiographischer Titel noch gar nicht

bereitsteht!) zu qualifizieren ist. Im übrigen sind bei der Bearbeitung vieler Sachthemen Längsschnitte erforderlich, welche die eingeschliffenen Zäsuren transzendieren. Als Beispiele seien die Arbeiten von Hartmut Rudolph ("Evangelische Kirche und Vertriebene 1945-1972"), Johannes M. Wischnath ("Kirche in Aktion. Das Evangelische Hilfswerk 1945-1957 und sein Verhältnis zu Kirche und Innerer Mission") sowie Johanna Vogel ("Kirche und Wiederbewaffnung. Die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik 1949-1956") genannt. Noch gänzlich andere chronologische Muster dürften sich bei Arbeiten zur kirchlichen Publizistik, zur Geschichte der theologischen Fakultäten und kirchlichen Ausbildungsstätten, von kirchlichen Gruppen und Bewegungen ergeben. Es scheint, daß einigermaßen verbindliche Rahmendaten am ehesten bei jenen Themen möglich sind, die dem Verhältnis Staat-Kirche bzw. Kirche-Politik gelten. Hier ist die Anlehnung an die historisch-politischen Rahmendaten sicher geboten, wenngleich zum einen die unterschiedlichen Periodisierungsangebote der Allgemeinhistoriker manche Spielräume offenlassen, zum anderen aber (und vor allem) das Problem des protestantischen Epocheneinschnitts vorschneller Deckungsgleichheit Einhalt gebietet. Eine Hauptfrage im Zusammenhang mit dem Periodisierungsproblem ist in der kirchlichen Zeitgeschichtsschreibung allerdings - falls überhaupt - erst am Horizont des methodologischen Bewußtseins sichtbar. Wie leistungsfähig sind die an den üblichen Chronologien abgezogenen Eckdaten für die protestantische Sozialgeschichte, für die Mentalitätsgeschichte, für die Alltagsgeschichte? Wie stehen bisher verfestigte (Kirchen)Geschichtsbilder und eine Methodologie der *histoire de longue durée* zueinander?

2. Gegenstandsbereich

Das Mehlhausen-Papier setzt den Gegenstandsbereich der kirchlich-zeitgeschichtlichen Forschungen i. w. in einem verkirchlichten Verständnis von Protestantismus an. Diese Engführung des Phänomens Protestantismus gilt allgemein als selbstverständlich. Wer heutzutage von Protestantismus spricht, meint

nahezu automatisch evangelische Kirche. Offenbar steht diese unbewußte Zurückziehung der Perspektiven mit vielen Faktoren im Zusammenhang. Zu fragen ist, ob sich die protestantische Zeitgeschichtsschreibung nicht allzu arglos und unkritisch auf die in der allgemeinen Geschichtsschreibung gepflegten Theoreme vom fortschreitenden Kompetenz- und Geltungsverlust der Kirchen und des Christentums seit dem Ende des konfessionellen Zeitalters im 17./18. Jahrhundert hat einholen lassen. Gegen das Abdriften von Religion/Christentum/Kirche unter der Allgewalt von Säkularismus- und Säkularisierungsthemen an den Rand der Gesellschaft bzw. in eben einen bloß noch kirchlichen Protestantismus lassen sich viele Argumente geltend machen. Daß sie in der protestantischen Zeitgeschichtsschreibung so wenig in Anschlag gebracht werden, hängt möglicherweise mit einem in den Jahren des "Dritten Reiches" geformten reduktionistischen Bewußtsein zusammen. Unter dem NS-Regime hat der Protestantismus eine erhebliche soziologische Transformation erlebt. Während er bis zum NS-Herrschaftsantritt seine Wirksamkeit auf dreifache Weise entfaltete, nämlich als kirchlicher, als öffentlicher und als privater Protestantismus, ist er durch die Kirchen- und Religionspolitik des Regimes aus den öffentlichen (d. h. politischen, kulturellen, sozialen) wie aus den privaten Wirkungsräumen (d. h. protestantische Identität ohne Kirchenbindung) mehr und mehr verdrängt und auf seine kirchlichen Strukturen zurückgeworfen worden. Die kirchliche Seite hat daraus (nicht zuletzt unter der Dominanz bestimmter theologischer Konzepte) gleichsam eine Tugend gemacht, indem sie Christsein und aktive Kirchengliedschaft als identisch setzte. In zweifellos abgeschwächter Form existieren neben dem kirchlichen Protestantismus (samt seinem institutionellen und geistigen Netz) der öffentliche und der private Protestantismus jedoch fort. Wenn protestantische Kirchen- und Zeitgeschichtsschreibung sich nicht exklusiv als "Hausgeschichtsschreibung" des kirchlichen Protestantismus verstehen will, ist sie gehalten, weit über die *muros ecclesiae* hinauszublicken und zur Protestantismusforschung in einem umfassenderen Sinne zu werden. Dieser Anspruch ist wahrscheinlich nur interdisziplinär und ohne Scheu vor "Identitätsverlusten" einlösbar. Zusätzlich interessant dürfte eine Protestantismusforschung, die kirchli-

ches, öffentliches und privates Christentum gleichermaßen in den Blick nimmt, in Berücksichtigung der unterschiedlichen gesellschaftlichen und politischen Kontexte in den beiden deutschen Staaten sein. Ein in Frankreich betreutes Dissertationsprojekt zielt bereits in diese Richtung.

3. Mentalitäts- und Alltagsgeschichte

Sie ist in dem Mehlhausen-Papier noch gänzlich beiseitegelassen (desgleichen übrigens die Frauengeschichte). Mentalitäts- und Alltagsgeschichte lassen sich, folgt man einer Formulierung von U. Altermatt, vereinen unter dem Oberbegriff einer Kultur- und Sozialgeschichte der Religiosität.⁽¹⁰⁾ Eine Kulturgeschichte des protestantischen Alltags (falls es ihn, im Gegensatz zum katholischen Milieu, tatsächlich in signifikanten, historiographisch abbildbaren Formen gibt) erfordert neue Betrachtungsweisen und Methoden. Aber gerade sie könnte unter den Verhältnissen der sog. "Zusammenbruchsgesellschaft" von 1945 sowie unter den Verhältnissen einer allmählichen Neukonsolidierung des gesamtgesellschaftlichen Gefüges in den fünfziger Jahren von hohem Reiz sein. Ein zentrierender Themenbereich bietet sich bereits mit dem protestantischen Pfarrhaus an, dessen Geschichte seit einiger Zeit die Sozial- und Mentalitätsgeschichtsforscher ohnehin herausfordert. Methodisch interessante Schneisen hat eine kürzlich erschienene sozialhistorische Dissertation von David Gugerli über die protestantische Pfarrfamilie geschlagen. Zwar dem ausgehenden 18. Jahrhundert und der Zürcher Landschaft gewidmet, enthält sie gleichwohl Impulse, die m. E. auch für analoge Forschungen der kirchlichen Zeitgeschichte im Deutschland des 20. Jahrhunderts fruchtbringend sind. So untersucht der Autor Familienbilder, Ehe- und Erziehungskonzepte, den Zusammenhang zwischen sozialer Schichtung und ihrer symbolischen Darstellung.⁽¹¹⁾ Fragen kann man des weiteren, wie sich die evangelische Kanzel in verschiedenen politisch-gesellschaftlichen Kontexten als Propaganda- und Informationsmedium darstellt.

Bei kirchlichen Gruppen bleibt es unbefriedigend, wenn man sie stets nur nach innerkirchlichen Gesichtspunkten beurteilt. Welche externen Faktoren tragen zu ihrer Bildung bei und hal-

ten sie zusammen? Welche Funktionen und Rollen übernehmen sie im Zusammenhang des gesamtgesellschaftlichen Kräftefeldes? Daß die neuere/neueste Kirchengeschichte auch für das Gesamtverständnis des 19./20. Jahrhunderts ein höchst bedeutsames Forschungsgebiet ist, das ohne Schaden für die Komplexität des Geschichtsbildes und -verständnisses nicht ausgegrenzt bzw. marginalisiert werden kann, wird wohl erst dann sichtbar werden können, wenn sich "Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte" (R. von Thadden) zu begreifen lernt, dies unter Ein-schluß all jener Forschungsmethoden - von der Alltags- und Mentalitätsgeschichte bis zur Sozialgeschichte -, die gegenwärtig die allgemeine historische Forschungsarbeit bestimmen. Wie sich unter dem Gesichtswinkel einer nach allen Seiten freigelassenen Wissenschaft (um die berühmte Formulierung Schleiermachers zu assoziieren) die Kirchengeschichtsschreibung als theologische Wissenschaft ausnimmt, hat dann Gegenstand eines eigenen Reflexionsgangs zu sein.

4. Wirkungsfaktoren

Zur Kirchengeschichtsschreibung gehört wie zu aller wissenschaftlichen Arbeit die Selbstüberwachung des eigenen Tuns. Darin eingeschlossen sind Überlegungen zum gesellschaftlichen Wirkungspotential der Forschung. Der Historikerstreit (an dem sich die protestantische Zeitgeschichtsschreibung so gut wie nicht, die katholische nur im Randbereich beteiligt hat), machte das auf z. T. dramatische Weise deutlich. Ist im Verlaufe der letzten Jahre bereits die Kirchenkampfforschung zu einem umstrittenen historischen Kampfplatz protestantischer Identitäten geworden, und zwar unter wachsender Beteiligung des außeruniversitären und -akademischen Bereichs, so wird sich Ähnliches vermutlich auch auf dem Gebiet der Nachkriegsforschung ereignen. Eine Reihe von Anzeichen sprechen bereits dafür. Hinzu kommt, daß neben den Kirchenhistorikern auch noch ganz andere Interessentengruppen an der historiographischen Gestaltung des konfessionellen Nachkriegsbildes mitwirken, in der DDR beispielsweise die CDU-Geschichtsschreibung. In dieser pluralistischen oder sich doch pluralisierenden Lage mit ihren verschiedenartigen Auswirkungen auf die Gesellschaft, die ganz

handfeste Konturen annehmen können (man denke etwa an das Problem der Staatsleistungen, die Rolle der Diakonie, des kirchlichen Einflusses im Erziehungssystem u. a.), ist über die Reichweite der eigenen Forschungsprojekte nachzudenken.

Ein weiterer Aspekt in diesem Zusammenhang ist die Rezeption kirchlich-zeitgeschichtlicher Forschung in der allgemeinen Geschichtsschreibung. Auf dem bereits erwähnten katholischen Symposium von 1987 wurde bitter beklagt, wie gering die Resonanz der schon in ihrer Quantität achtungsgebietenden katholischen Zeitgeschichtsforschung (allein in den 87 Bänden der "Blauen Reihe" liegen ca. 40 000 Seiten vor) bei den Allgemeinhistorikern ist. Befindet sich die protestantische Zeitgeschichtsforschung in einer besseren Lage, sieht man von einigen wenigen Titeln ab, die den Durchbruch ins allgemeinhistorische Rezeptionsfeld geschafft haben? Ein rezeptionsgeschichtlicher Forschungsbericht, den man durchaus einmal in Angriff nehmen sollte - etwa als Auftragsarbeit im Rahmen der Möglichkeiten der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte -, könnte möglicherweise zu ähnlich ernüchternden Feststellungen führen, wie sie die katholische Seite getroffen hat.

Eine gewisse Bündelung der evangelischen und katholischen Kräfte kann das Grundübel nicht beseitigen, aber doch zu wechselseitigen Klärungen führen. Es stimmt nachdenklich, wenn nicht einmal die interkonfessionelle Kommunikation so recht funktioniert - samt allen historiographisch-hermeneutischen Problemen, die sich dahinter verbergen. Was ist ausgesagt über die Verstehensgrenzen, wenn bereits ein so hochkarätiger katholischer Forscher wie der verstorbene Ludwig Volk offen seine Schwierigkeiten mit dem zerklüfteten organisatorischen und theologischen Bild des Protestantismus eingestand, und dies ausgerechnet im Blick auf ein Buch, das an darstellerischer Klarheit und allgemeiner Kommunikabilität zu den besten Arbeiten der protestantischen Zeitgeschichtsschreibung gehört.⁽¹²⁾ Auf der Konferenz in Hünningen 1985 ist der Versuch unternommen worden, den interkonfessionellen Diskurs zu fördern. Das Gespräch scheiterte damals an mannigfachen Verständigungsschwierigkeiten (vor allem auch im evangelischen Lager

selber). Es scheint an der Zeit, neuerlich anzusetzen. Für das evangelische Lager erwachsen zusätzliche Herausforderungen an die methodisch-methodologische Reflexionskraft durch die zunehmende Beteiligung systematisch-historisch orientierter Forscher an Themenbereichen der kirchlichen Zeitgeschichte, beispielsweise unter den rahmensetzenden Begriffen Moderne/Krise der Moderne. Es fördert das Verständnis wenig, wenn die diesbezüglichen Angebote schlankweg in den Bereich einer "Spielart kirchlicher Zeitgeschichtsschreibung" gerückt werden, die mit der "EKD-Traditionslinie" verbunden sei, und die sich "mitunter in großzügiger, damit allerdings verharmlosender Aufnahme selbst dialektisch-theologischer Positionen ... dem religionsgeschichtlichen Programm Ernst Troeltschs" verpflichtet wisse.⁽¹³⁾ Es sollte im Gegensatz zu derart ungenauen (und zusätzlich pejorativ gemeinten?) Beschreibungen die produktive Impulsstiftung im Miteinander von systematischem und historisch-empirischem Zugriff wahrgenommen werden. In gewiß stark pointierter Form könnte man, aufs Ganze der kirchlichen Zeitgeschichtsschreibung blickend (hier jedoch unter Absehung von ausgesprochen tribunalisierenden und moralisierenden Konzeptionen), von zwei Grundtendenzen sprechen. Die eine ist in einer Mischform von empirischen Methoden und theologischen Erkenntnisinteressen eher kirchlich-pragmatisch orientiert. Die andere ist gespeist von einem stark theoretisch geleiteten Denken, das gelegentlich die empirische Bodenhaftung zu verlieren droht.

Mir ist bewußt, daß Mehlhausens Arbeitspapier sich nicht als Programmwurf und damit auch nicht als Angebot zur Methodendiskussion versteht. Ebenso klar ist m. E. aber, daß bereits in einer scheinbar nüchtern-faktologischen Summierung von Schwerpunkten und Aufgaben ein Methodenprogramm steckt. Insofern stehen wir wohl doch an einer Wegegabelung.

Anmerkungen

* Nachträglich in Schriftform gebrachter Kurzvortrag bei dem Treffen zwischen dem Leitungskreis der Forschungsstelle für kirchliche Zeitgeschichte und Mitgliedern der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte am 20. Oktober 1989 in Berlin (DDR).

1 Relativ willkürlich seien lediglich genannt Martin Greschat: *Weder Neuanfang noch Restauration. Zur Interpretation der deutschen evangelischen Kirchengeschichte nach dem Zweiten Weltkrieg.* In: Ursula Büttner (Hg.): *Das Unrechtsregime. Internationale Forschung über den Nationalsozialismus*, Bd. 2. Hamburg 1986, 326-357; Joachim Mehlhausen: *Zur Methode kirchlicher Zeitgeschichtsforschung.* In: *Ev Th* 48 (1988), 508-521; Carsten Nicolaisen: *Kirchliche Zeitgeschichtsforschung in Deutschland. Entwicklung - Methoden - Probleme.* In: *Amt und Gemeinde* 39 (1988), 130-136; Clemens Vollnhals: *Kirchliche Zeitgeschichte nach 1945. Schwerpunkte, Tendenzen, Defizite.* In: Jochen-Christoph Kaiser/Anselm Doering-Manteuffel (Hg.): *Die Kirchen im geteilten Deutschland (Konfession und Gesellschaft Bd. 2 - im Druck)*; Kurt Meier: *Literatur zur kirchlichen Zeitgeschichte IV: Nachkriegsentwicklung.* In: *ThR* 54 (1989), 397-414.

2 Pierre Bordieu/Monique de Saint Martin: *La sainte famille. L'épiscopat français dans le champs du pouvoir.* In: *Actes de la recherche en sciences sociales* 44/45 (1982), 2-53.

3 Mehlhausen: *Zur Methode*, aaO. (Anm. 1).

4 Karl Dietrich Erdmann: *Das Ende des Reiches und die Entstehung der Republik Österreich, der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik.* 4. Aufl. München 1984 (Gebhardt, *Handbuch der deutschen Geschichte* 22).

5 Christoph Kleßmann: *Die doppelte Staatsgründung. Deutsche Geschichte 1945-1955.* Göttingen 1982.

6 Martin Broszat/Klaus-Dietmar Henke/Hans Woller (Hg.): *Von Stalingrad zur Währungsreform. Zur Sozialgeschichte des Umbruchs in Deutschland.* München 1988.

7 Rolf Badstübner (Hg.): *Geschichte der Deutschen Demokratischen Republik.* 4. Aufl. Berlin 1989. Speziell zum Periodisierungsproblem Werner Horn: *Grundprobleme der Entwicklung Deutschlands nach dem zweiten Weltkrieg.* In: Heinz Heitzer (Hg.): *DDR - Geschichte in der Übergangsperiode (1945-1961).* Berlin 1987, 82 ff. (*Studienbibliothek DDR-Geschichtswissenschaft* 7).

8 Martin Greschat: *Kirche und Öffentlichkeit in der deutschen Nachkriegszeit (1945-1949).* In: *Kirchen in der Nachkriegszeit. Vier zeitgeschichtliche Beiträge.* Göttingen 1979, 100-124 (AKiZ B 8).

9 Ulrich von Hehl/Konrad Repgen (Hg.): *Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung.* Mainz 1988, 113.

10 Ebenda, 67.

11 David Gugerli: *Zwischen Pfrund und Predigt. Die protestantische Pfarrfamilie auf der Zürcher Landschaft im ausgehenden 18. Jahrhundert.* Zürich 1988.

12 Ludwig Volk: *Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Ausgewählte Aufsätze*, hg. von Dieter Albrecht. Mainz 1987, 354 ff. (VKZG B).

13 Gerhard Besier/Jörg Thierfelder/Ralf Tyra (Hg.): *Kirche nach der Kapitulation. Bd. 1: Die Allianz zwischen Genf, Stuttgart und Bethel*. Stuttgart/Berlin/Köln 1989, 5.

KLAUS-M. KODALLE (UNIVERSITÄT HAMBURG)
 ZWISCHEN POLITISCHEN MYTHEN UND GESELLSCHAFTLICHEN GRUNDWERTEN:
 DAS PROBLEM DER ZIVILRELIGION*

1. Einleitende Bemerkungen: Zur Mythisierung politischer Gehalte in den sich beschleunigenden Modernisierungsprozessen

"Kein politisches System kann mit bloßer Technik der Machtbehauptung auch nur eine Generation überdauern. Zum Politischen gehört die Idee, weil es keine Politik gibt ohne Autorität und keine Autorität ohne ein Ethos der Überzeugung". Diese apodiktische Formulierung Carl Schmitts (1) mache ich mir voll zu eigen. Ich frage mich, ob man nicht folgern muß, daß, als Antwort auf die essentielle Unzulänglichkeit bloßer Technik der Machtbehauptung, der politische Mythos unvermeidbar ist. Mythenbildungen in der Politik eliminieren zu wollen, käme dann der vergeblichen Anstrengung des Sisyphos gleich. Das Erbe der Aufklärung wäre dann nur zu aktualisieren, indem politische Mythenbildungen ausbalanciert werden, indem sie im Spannungsfeld zu rational ausgewiesenen Handlungsimperativen kultiviert werden, und indem sie allerdings - in letzter Hinsicht - einem kritisch-distanzierenden "prophetischen" Vorbehalt unterworfen werden.

Der Wechsel der Bilder bzw. der verabsolutierten Begriffe von links bis rechts ändert nichts daran, daß politische Mythen, die an menschliche Grundbedürfnisse, an Gefühle, Vorurteile und Sehnsüchte appellieren, zur Realität gehören, weshalb ja linke wie rechte Strategen es sich zum Ziel gesetzt haben, die Sprache zu beherrschen, um Macht über die Motive von Menschen zu bekommen: Über zivilreligiöse Verabsolutierung von Begriffen wird die politische Gestaltungsmacht durchgesetzt. Erinnern Sie sich: Gewannen einst in der Ära Brandt "Erneuerung", "Wandel", "Reform" und "Fortschritt" Schlüsselcharakter, so schoben sich in der Ära Kohl "Heimat", "Familie", "Vaterland" in den Vordergrund. Und daß Begriffe wie "Sicherheit" und "Wachstum" in der Rhetorik der beiden großen Volksparteien zeitweilig mythische Funktionen angenommen hatten, ist uns allen ja erinnerlich. Ein Politiker und Intellektueller, der sich als Aufklärer alter

Schule versteht und der am liebsten angesichts politischer Mythen immer nur ausrufen würde "seht doch genau hin: Der Kaiser hat ja gar nichts an", ist Peter Glotz (2); er räumt ein: "Wir müssen uns darüber klar werden, daß auch ein Teil der Linken in Deutschland der Macht von Mythen erlegen ist, ... auch die Grünen arbeiten mit Mythen - weniger aggressiv, weniger kalt kalkuliert, aber mit nicht geringerer Bindewirkung für Massen. Natürlich ist eine Formel wie 'Frieden schaffen ohne Waffen' ein perfekter Mythos. ... Natürlich steckt ein Teil der linken Welt ... voller Mythen. ... für viele (ist) Natur zu einem mythischen Begriff geworden ..." (S.127).

"Der Ersatz von Politik durch 'echte' Gefühle, lila Halstücher und Menschenketten ist für unsere politische Kultur zwar weniger bedrohlich als die Mythen der regierenden Konservativen, aber ungefährlich ist es nicht, denn in ihrer Struktur als Antipolitik sind beide einander gleich" (S.146). Insofern sind Glotz die Inszenierungen von Mutlangen ebenso verdächtig wie die von Bitburg. Indessen, mit einem Unterton von Resignation muß sich der Aufklärer der Einsicht stellen, "daß es mit Rationalität allein nicht getan ist. Wir brauchen eine Sprache, ... die auch Phantasie und Leuchtkraft hat, die Hoffnungen und Wünsche bindet - und dennoch nicht lügt ..." (S.130). - Im Grunde ist Glotz davon überzeugt, es sei im lebensweltlichen Zusammenhang möglich, die rationalen, diskursiven Funktionen klar von den appellativen zu trennen. Appellationen und ihre rhetorische Verstärkung kommen deshalb nur als Beschädigung der rationalen Funktionen in den Blick. Mythische Seinsgewißheit stehe gegen Politik (S.122), und man könne nur voll Schauer der nächsten "Welle der 'neuen Religiosität'" entgegensehen (S.123).

Noch einmal lasse ich Carl Schmitt zu Wort kommen, der anfänglich mit dem Nationalsozialismus gemeinsame Sache machte; dessen Feststellungen ergänze ich mit einem Zitat des Philosophen Ernst Cassirer, der durch den Nationalsozialismus in die Emigration gezwungen wurde.

Zunächst Carl Schmitt: "Keine noch so klare Gedankenführung kommt gegen die Kraft echter mythischer Bilder auf. Die Frage kann nur sein, ob ihr Weg im großen Gang des politischen Schicksals ins Gute oder Böse, ins Richtige oder Falsche ver-

läuft. Wer solche Bilder benutzt, gerät daher leicht in die Rolle eines Magiers, der Gewalten herbeiruft, denen weder sein Arm, noch sein Auge, noch das sonstige Maß seiner menschlichen Kraft gewachsen ist"(3).

Ernst Cassirer: "In allen kritischen Augenblicken des sozialen Lebens des Menschen sind die rationalen Kräfte, die dem Wiedererwachen der alten mythischen Vorstellungen Widerstand leisten, ihrer selbst nicht mehr sicher. In diesen Momenten ist die Zeit für den Mythos wieder gekommen. Denn der Mythos ist nicht wirklich besiegt und unterdrückt worden. Er ist immer da. Versteckt im Dunkel und auf seine Gelegenheit wartend. Diese Stunde kommt, sobald die anderen bindenden Kräfte im sozialen Leben des Menschen aus dem einen oder anderen Grunde ihre Kraft verlieren und nicht länger im Stande sind, die dämonischen Kräfte zu bekämpfen"(4).

Diese Zuspitzung auf die Krisensituation hat gewiß etwas Plausibles(5). Doch politische Mythen binden auch in der nicht aufs Extreme gespannten gewöhnlichen Situation eines Gemeinwesens seelische und intellektuelle Kräfte.

So verweist das Schlüsselwort "politischer Mythos" oder "Zivilreligion" auf die immer eifriger diskutierte weitergehende Frage, ob der Legimitationsverlust moderner Institutionen womöglich überhaupt nur durch eine Revitalisierung der Religion abgefangen werden kann. Der Modernisierungsprozeß unserer Lebenswelt geht immer schneller voran, wird immer deutlicher von unseren subjektiven Motivationen abgekoppelt. So wie man gemeint hat, man könne die gefährdete kulturelle Identität eines Volkes dadurch absichern, daß man museal ausschlaggebende Bestände der Tradition sozusagen kompensatorisch erinnert, so könnte man parallel dazu erwägen, ob nicht die unwillkürliche neue Faszination des Religiösen als Reaktion auf diesen Modernisierungsprozeß zu verstehen ist. Dabei muß man sich freilich hüten, "Reaktion" mit "reaktionär" zu verwechseln: Gerade das Beispiel des amerikanischen Fundamentalismus lehrt, daß Fundamentalismus und Modernisierung durchaus konform gehen können.

Ich wende mich jetzt dem amerikanischen Paradigma zu und zwar im Umweg über Paul Tillich. Sein Konzept einer Dialektik der

Aufklärung hatte er 1932 unter dem Titel "Die sozialistische Entscheidung" vorgelegt. Dieser eindrucksvolle, wenngleich gescheiterte Versuch, die Kraft des politischen Mythos in linke Bahnen zu leiten, bevor ihn die Nationalsozialisten für sich vollständig monopolisieren konnten, ist an dieser Stelle nicht en detail zu behandeln. Nur soviel sei angemerkt: Tillich hatte der Linken zwar ins Gewissen geredet, sie müsse die politische Dimension der mythischen Kraft zivilreligiös aufnehmen und übersetzen, anstatt sie sträflich zu verdrängen, aber er hatte dabei die Demokratie als Herrschaftsform auf die Seite des bloß Funktionalen, des "Systems" gerückt, sie höchstens als ein kritisch-korrektives Machtkontrollinstrument angesehen, nicht aber als etwas, das an sich als wertvoll geachtet zu werden verdient. Aus seinem Professorenamt als einer der ersten nicht-jüdischen Gelehrten entfernt und in die Emigration gezwungen, trifft Tillich in Amerika auf einen politischen Mythos der Demokratie, der ihn die Borniertheit auchnoch der 'Sozialistischen Entscheidung' erkennen läßt. In einer Rundfunkrede an die deutsche Opposition formuliert er 1942 eindringlich (6):

"Das Wort 'Demokratie' hat keinen Zauber für Euch, auch nicht für die unter Euch, die erbitterte Feinde des Nationalsozialismus sind. Ihr könnt nicht verstehen, wie für einen Amerikaner, ja man kann ohne Übertreibung sagen, für jeden Amerikaner, das Wort Demokratie etwas Heiliges, Letztes, Großes bedeutet, an das er glaubt, für das er kämpft, für das er bereit ist zu sterben. Er kann es schwer ertragen, wenn jemand verächtlich über Demokratie spricht. Er empfindet es wie die Antastung von etwas Geheiligttem. Ich, der ich Eure Erfahrung mit der Demokratie teile und Eure Gefühle ihr gegenüber verstehe, möchte Euch etwas über den Glauben der Amerikaner an die Demokratie sagen. Ihr sollt verstehen, was dieses Wort hier bedeutet, wieviel mehr es hier bedeutet als in Europa, und wieviel tiefer es in den Seelen der Menschen verwurzelt ist."

Ich will jetzt zunächst umreißen, was das denn war, was Paul Tillich da in Amerika so in Erstaunen versetzte und faszinierte. Danach werde ich mich, den Kontrast des Amerika-Beispiels ausnutzend, der Problemkonstellation in Deutschland zu-

wenden(7) und werde abschließend versuchen, unser im Titel des Vortrags genanntes Problem systematisch zuzuspitzen.

2. Demokratie als Glaubensinhalt.

Zivilreligion in Amerika - Gefährdung christlicher Identität

Soweit sich die politische Kultur in Europa zu einer grundsätzlichen Anerkennung des Pluralismus und der nicht nur vorläufigen Toleranz durchgerungen und sich im Parlamentarismus ein dazu passendes System der Machtausübung und Machtkontrolle gegeben hat, verdankt sich dieser Prozeß doch, historisch-gene-tisch betrachtet, der autoritären Setzungsgewalt eines durch seine konfessionelle Neutralität ausgezeichneten starken Staates. Genau davon aber kann in der Ursprungsgeschichte der Vereinigten Staaten eben keine Rede sein. Wohl mögen sich die Funktionen dieses modernen Staates weitgehend mit denen des mitteleuropäischen decken - die Fundierung des Nomos, also die den ganzen geschichtlichen Prozeß der Ausbildung dieses Staates tragende politische Kultur ist doch eine qualitativ andere: Aus der gruppenspezifischen religiösen Selbstbestimmung der in Europa verfolgten Einwanderer, also: von unten, wird unter großen Kämpfen und Auseinandersetzungen eine staatliche Organisationsform geschaffen, in der, anders als in Europa, der konfessionelle Pluralismus, die Toleranz gegenüber Andersdenkenden nicht abgepreßt, sondern aus dem Innersten der Überzeugung gewollt wird. Die innovativen Mythen, die in dieser Ursprungs- und Gründungssituation das Dasein orientierten, stellten die Übersetzung biblischer Bilder und Motive dar (Exodus, Verheißung, Landnahme, Bund mit Gott). Ablagerungen dieser religiösen Grundierung des Daseins haben sich in den verschiedensten profanen Ebenen des amerikanischen way of life niedergeschlagen - abgesehen davon, daß sie in Gestalt religiös-enthusiastischer Auf- und Ausbrüche, wie im Falle der Mormonen und ihrer Staatsgründung, auch eine religiöse Wiederholung erfuhren.

Die aufgeklärten Gründerväter der amerikanischen Nation haben diese biblischen Mythen weder belächelt noch verächtlich gemacht, sie haben, bei aller Distanz zu dieser Art Enthusiasmus, daran angeknüpft und die Übereinkunft mit diesen frommen Bewegungen gesucht. Weil ihr Aufklärungs-pathos nicht militant-

atheistisch war, konnte sich die eigenartige amerikanische Zivilreligion entwickeln.

Wenn dieser Begriff 'Zivilreligion' fällt(8), kommt manchem Zuhörer der Name Rousseau in den Sinn, der im Contrat Social das unerläßliche Desiderat eines rein bürgerlichen Glaubensbekenntnisses, einer religion civile umschrieben hatte(9). Benjamin Franklin hat ganz ähnlich eine aufgeklärt-tolerante Religion propagiert, erschien es doch höchst wünschenswert, daß die staatstragenden Einstellungen tief verinnerlicht würden(10). Es war schlechthin unvorstellbar, eine Nation könnte ihre moralische Integrität bewahren und entfalten, ohne Rückbesinnung auf religiöse Prinzipien. Und so finden wir denn in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung die wichtigsten Elemente der Zivilreligion fixiert: alle Menschen sind von ihrem Schöpfer mit ganz bestimmten unveräußerlichen Rechten ausgestattet worden; der höchste Richter der Welt wird angerufen; das feste Vertrauen auf die unsichtbare Hand, auf den Schutz durch die göttliche Vorsehung zum Ausdruck gebracht. Diese Motive wurden in zahllose offizielle Dokumente aufgenommen und immer wieder rhetorisch bestärkt. Bei näherem Hinsehen läßt sich erkennen, daß die Motivkonstellation der amerikanischen Zivilreligion nicht mit einer übernationalen "Religion im allgemeinen" übereinkommt, sondern ein ganz unverwechselbares geschichtliches Konglomerat bildet. Obwohl sich die zivilreligiöse Dimension der Gesellschaft klar abhebt vom Erscheinungsbild der eigentlichen christlichen Kirchen, sind doch wiederum ihre zentralen Motive selektiv dem christlichen Erbe entnommen. Das Gebilde insgesamt ist freilich nicht-christlich. Eine Erwähnung Christi wird in den offiziellen Reden bei Washington, Adams oder Jefferson geradezu konsequent vermieden. Der Gott der Zivilreligion ist eben eher für Ordnung und Gesetz und Recht zuständig als für Liebe und Erlösung. Allerdings, dieser Gott ist auch nicht deistisch entmächtigt; er ist aktiv in die Geschichte involviert - mit besonderem Interesse an Amerika. Auffällig (freilich aus der Rhetorik und typologischen Bibelinterpretation des englischen Puritanismus wohlbekannt) ist die Analogie zu Israel: nicht selten taucht das Motiv vom "amerikanischen Israel" auf. Europa ist Ägypten und Amerika das verheißene Land, in das man gelangte im Exodus aus dem Land der Tyrannei,

durch die Wasser, die die Kinder Gottes nicht verschlangen. Amerika mit seiner Gott wohlgefälligen Revolution ist das Licht unter den Völkern der Erde.- Gleich nach dem Tode Washingtons erschienen übrigens Bilder, die zeigten, wie er, begleitet von Engeln, dem Grabe entstieg und gen Himmel fuhr. Im Kuppelraum des Kapitols zeigt das Gemälde die Apotheose Washingtons. Der brudermörderische Bürgerkrieg mit seinen ungeheuren Blutopfern war nach der Revolution das zweite einschneidende Ereignis, welches in der Zivilreligion verarbeitet werden mußte. Die Motive von Tod, Opfer und Wiedergeburt rückten nun stärker in den Vordergrund. Schon früh wurden diese Symbole verwendet, um Lincoln ("unseren Märtyrerpräsidenten"), der übrigens nie einer Kirche angehörte, mit Jesus zu vergleichen. Ein Zeitgenosse pries ihn als den "vornehmsten und liebelichsten Menschen seit Jesus Christus" und als "Gottes Auserwählten".- Das große nationale Opfer-Thema fand im Memorial Day ritualisierten Ausdruck.

Declaration of Independence und Constitution sind heilige Bücher dieser Zivilreligion und Washington ist der von Gott erkorene Moses, der sein Volk aus dem Elend der Tyrannei herausführte: Anknüpfung an diese Bestände war auch im 20. Jahrhundert noch, unter den verschiedensten sozialen, ökonomischen und politischen Randbedingungen, möglich: Präsident Johnson nahm das alte Symbol des Covenant in seinen Reden wieder in Anspruch, und vor ihm hatte Kennedy die zivilreligiösen Grundüberzeugungen beschworen, wobei sich der Katholik Kennedy als Amtsinhaber sehr davor hütete, katholisch anmutende Sprachspiele zu verwenden. Er befließigte sich der prononciert zivilreligiösen Ausdrucksweise.

Die amerikanische Zivilreligion ist also das Ergebnis der großen Synthese des Neuengland- und Virginia-Anglikanismus mit der spezifisch amerikanischen Version der Aufklärung. Eine Bedingung der Möglichkeit für diese Entwicklung ist in der föderal-theologischen Redaktion des Calvinismus zu sehen. Diese Variante des Calvinismus gab einem Bundesverständnis Ausdruck, demzufolge mit Gott gerechnet werden konnte. Letztendlich wußte man doch, daß auch Gott seinen Teil des Handels zu leisten

hatte - pacta sunt servanda. Gott war selbst an den Bund gekettet und darum konnte die Gemeinschaft auf ihn zählen. Der Bund diente als eine Art strategischer Rahmen für die Mobilisierung menschlicher Aktivitäten. Gott hatte sich gleichsam freiwillig für bestimmte Regeln und Verfahren engagiert. Und wenn diese religiöse Dimensionierung des alltäglichen Aktivismus in Vergessenheit zu geraten drohte, wurde die ganze Gemeinschaft in den Massenevangelisationen der großen Erweckungsinitiativen (Awakenings) wieder an die ursprüngliche Pflicht des Covenant erinnert.

Im Laufe von 200 Jahren hat diese Zivilreligion natürlich mannigfache Modifikationen erfahren: Ausdifferenzierungen und Primitivisierungen. Was sich aber wie ein roter Faden durchzieht, ist das, was Paul Tillich so in Erstaunen versetzte: die emphatische Aufladung, ja Heiligung der Demokratie als rechtlich geregelten Verfahrens der Willensbildung.

Rabbi Charles Fleischer, ein liberaler Repräsentant seiner Glaubensgemeinschaft, schrieb um die Jahrhundertwende: "We of America are the 'peculiar people' consecrated to that 'mission' of realizing Democracy (which) is potentially a universal spiritual principle, aye, a religion ... men like Washington, Samuel Adams, Jefferson, Lincoln (should be) placed literally in a calendar of saints to be revered by our future Americans as apostels of our Republic."(11) - Der letzte, dem eine offizielle Erhebung zur Ehre der zivilreligiösen Altäre widerfuhr, war bekanntlich Martin Luther King.

1952 heißt es in einem viel-beachteten Buch von J. Paul Williams "What Americans Believe and How They Worship" programmatisch, Amerika müsse sich entschließen, das Ideal der Demokratie als Wille Gottes, als wahres Gesetz des Lebens aufzufassen: "democracy must become an object of religious dedication."(12) Auch die jüdisch-christlichen Gemeinschaften seien gehalten, Demokratie als Religion zu lehren, als letzte metaphysische Wahrheit. Darüber hinaus obliege es den Regierungsinstitutionen, diese Lehre zu befördern: "systematic and universal indoctrination is essential."

Der Eindruck, hier könnte es sich um etwas angestaubte Zitate aus den 50er Jahren handeln, ist unangebracht. Der heute viel diskutierte liberal-konservative Michael Novak führt über die Verfahren der demokratischen Marktgesellschaft aus: "They become worthy of honour... They become substantive goods of a sort." (13) Der "explosiv revolutionäre" Geist des demokratischen Kapitalismus, die Bejahung von Risiko, Experiment, Abenteuer, Entwicklung, bei gleichzeitiger Wahrung der Unverletzlichkeit der Person, des nicht zu vereinnahmenden Einzelnen, und eines Pluralismus der divergierenden Positionen - dieser Geist müsse sich als nachdrückliche Heiligung des Marktverfahrens niederschlagen! Die Ökonomie ist "ordered to God's meaning."

Selbstverständlich ist solche emphatische Bejahung der freiheitlichen Ordnung auch nicht frei von bedenklichen Zügen. In der Folge von Demokratie als Religion bleiben auch die traditionellen Verformungen nicht aus: Militanz und Kreuzzugsmentalität, die das Außenverhältnis der Vereinigten Staaten beeinflussen. Die Moralisierung einer interventionistischen Außenpolitik im Zeichen der missionarischen Idee, die Demokratie als Religion in Kreuzzügen zu verbreiten, irritiert ja nicht nur die Gegner der Vereinigten Staaten. Schon der politische Fanatismus des McCarthyismus trat ja in der Absicht an, im Namen der theistischen Demokratie gegen den atheistischen Kommunismus zu kämpfen. Und es ist wohl kein Wunder, daß bei wachsenden außenpolitischen Herausforderungen und zunehmenden inneren Zweifeln das kollektive Unsicherheitsgefühl durch die Militanz der Demokratie-Religion ausbalanciert wird. Mit diesen Funktionen und Qualitäten eines von spezifisch christlicher Kritik abgelösten Moralismus könnte der befremdliche Handlungszwang zusammenhängen, der sich häufig in der amerikanischen Außenpolitik bemerkbar macht: Es muß etwas getan werden... Nur indem man 'etwas tut' oder indem man den Massen suggeriert, daß mit allem Nachdruck und unter Einsatz aller Mittel 'etwas getan' wird, läßt sich ein moralistisches Selbstbewußtsein stabilisieren angesichts von Depersonalisierungstendenzen in der sich rasant wandelnden Gesellschaft. Offensichtlich sind die politischen Agenten einer zur Religion hochstilisierten Demokratie schlicht

genötigt, mittels der vertrauten religiösen Rhetorik sich und der eigenen Bevölkerung die praktischen Selbsterlösungskräfte zur stetigen Selbstvergewisserung immer wieder neu zu demonstrieren.

Wie reagiert darauf die spezifisch "christliche Kritik" in Amerika?(14) Man sollte angemessener von christlicher Selbstkritik reden. Die Stoßrichtung geht nämlich gar nicht gegen die Zivilreligion als solche. Vielmehr wird von vielen als fatal empfunden, daß die Kirchen den eigen-artigen Sinn ihres Wahrheitsanspruchs nicht klar und deutlich aufrechterhielten im gesellschaftlichen Diskurs, sondern sich der Dynamik der Zivilreligion mehr und mehr anpaßten. Kritische Zeitgenossen verzeichnen eine Erosion des sogenannten christlichen Propriums. Im komfortablen friedlichen Verhältnis mit der Welt - positives Denken ist schließlich angesagt - büßten die Kirchen mehr und mehr ihre prophetische Stoßkraft ein. Alle wissen sich "irgendwie" in Gottes Willen einbezogen; da wird es schließlich obsolet, sich selbst von Gott auch in Frage gestellt zu fühlen. Die Kirchen selbst erweckten den Eindruck, Erlösung sei auf dem Weg der billigen Gnade zu erlangen. Die Verkündigung des Evangeliums wurde trostreich und erhebend, sie sollte ein gefälliges Leben in der Gemeinschaft inspirieren und in der Sorge um Kinder und Familie beistehen; eine Herausforderung der Gemeinde durch Konfrontation mit den zerreißenden Erfahrungen einer Welt im revolutionären Umbruch und durch Konfrontation mit einem Gott, der von einem etwas fordert, gehörte nicht mehr in die Mitte der christlichen Verkündigung. Wendeten sich doch gerade viele den Gemeinden nur zu, um dem Problemdruck der Welt zu entfliehen. Der Erfahrungskontext von zunehmender Isolation und Entfremdung und von immer stärker durch das Wirtschaftssystem abgenötigter Mobilität fand im wachsenden Bedürfnis nach Gemeinschaft seinen Niederschlag. Durch ihre Praxis gaben die religiösen Gemeinschaften darauf eine Antwort. In der positiven Aufnahme dieses Sicherheitsbedürfnisses der Gemeindemitglieder fanden sich die christlichen Gemeinschaften zu einer Vermarktung Gottes bereit, die die Berufung auf ihn in jeder kritischen Lebenslage zur Losung werden ließ. Dieses amerikanische Evangelium wurde wohl am trefflichsten von einem College-Präsi-

dentem in Yale in dem Ausruf gebündelt "be Christians and you will be successful." Mit dieser Strategie war man in der Lage, vielen Sinnbedürftigen entgegenzukommen - man verständigte sich einfach auf den niedrigsten gemeinsamen Nenner. Dieses Vorgehen war mit der Verdünnung der religiösen Substanz und mit dem Bedeutungsverlust theologischer Unterscheidungen zu bezahlen. Der entmystifizierte Gott war zubereitet für den Massenkonsum, war zu einem harmlosen netten Nachbarn geworden: ein Gott des positiven Denkens, ein Gott ohne Tragik, der keine Paradoxe mehr und kein Kreuz mehr zumutet und der keinen Angriff auf die Selbstgefälligkeit der Menschen mehr führt, auf den man sich also auch noch blendend in der permissivsten Gesellschaft berufen kann: "Er ist einer von uns - an american jolly good fellow."

3. Im Schatten nationalsozialistischer Zivilreligion. Hinweise zur deutschen Konstellation seit Weimar

Nachdem ich in meinen Ausführungen Cassirer, Schmitt und Tillich bereits angesprochen habe, beziehe ich mich nun noch auf Hermann Heller. Dieser große sozialdemokratische Staatsrechtslehrer war in den letzten Jahren der Weimarer Republik auf verschiedenen Ebenen Gegenspieler von Carl Schmitt - was an der Feststellung nichts ändert, daß sich Heller und Schmitt in vielen Punkten einer massiven Kritik am Weimarer Parlamentarismus trafen. Heller hat die Erkenntnis immer wieder eingeschärft, "daß auf demokratischem Wege aus ökonomischen Interessenverbänden keine politische Einheit entsteht, sondern Klassenkampf im Permanenz." (15) Die Politik als solche vermag nicht zu integrieren, vermag nicht eine zwanglose kollektive Identität zu stiften. Wenn es gälte, 'die Lebensmittel den Lebenszwecken unterzuordnen', müsse die Politik, die die gesellschaftlichen Gegensätze reguliert aber nicht aufhebt, auf eine letzte religiöse Dimension bezogen werden. Heller sprach von der Unerläßlichkeit eines "Wirbewußtseins", das in stets zerbrechlicher Form, als Substrat einer bestimmten politischen Kultur, den rationalen politischen Organisationsformen noch vorausliegen müsse, und daß gerade zerstört wird, wenn man wähnt, es selbst demagogisch-propagandistisch in Verfügung neh-

men zu können. Eine solche "unserer willentlichen Einwirkung entzogene religiöse Homogenität" sei "für die politische Demokratie von der eminentesten Bedeutung." (16) Sie gelange zur geschichtlichen Deutlichkeit als "eine die Individuen, die Klassen, Nationen und Rassen verbindende Rechtsidee" (17); es handle sich um eine politisch-religiöse Dimension, welche den jeweils bestimmten Staat und sein positives Recht transzendiert. (18) Eine Instrumentalisierung dieser zivilreligiösen Bestände, etwa um soziale Homogenität absichtsvoll strategisch herzustellen, habe strikt zu unterbleiben. - Es ist bekannt: Diese Warnung hatte keine Chance mehr. Die Symbole der Zivilreligion wurden zu Fetischen einer erpreßten Versöhnung im Zeichen von Gleichschaltung und von innen- wie außenpolitischen Vernichtungsfeldzügen.

Die Nationalsozialisten haben eine kaum übertreffbare allgemeine Akzeptanz ihrer Ziviltheologie erreicht, die gleichfalls, ohne christlich zu sein, Elemente des christlichen Glaubensgutes (Vorsehung, religiöse Riten, Weihefeiern) absorbiert hatte: damit ließ sich eine massenhafte Homogenisierung der Einstellungen zur Politik erreichen. Zumindest nachträglich läßt sich feststellen, daß diese Gestalt der Zivilreligion schwerlich hätte erfolgreich sein können, wenn nicht in den "eigentlichen" Religionen der christlichen Tradition und den entsprechenden Theologien der Boden bereitet worden wäre - zum Beispiel durch ein Verständnis der Freiheit des Christenmenschen, welches sich bestens mit der Eingliederung in gesellschaftlich-politisch autoritäre Institutionen vertrug. Die religiöse und politische Dimension der Freiheit war hier offensichtlich - im Gegensatz zu den USA oder auch zu anderen europäischen Nationen - nicht mit der Erfahrung "Befreiung - von..." geschichtlich verbunden: als reale, raumzeitliche Bewegung fort von der Tyrannis, hin zu einer freien oder als frei fantasierten Welt.

Aus der Konfrontation mit der politischen Mythologie des Nationalsozialismus ergibt sich die These: Es liegt eine gefährliche Unterbestimmung vor, wenn man unter dem Schlagwort 'Zivilreligion' nur die spezifischen Symbole einer geschichtlich vermittelten kollektiven Identität versteht. Vielmehr muß ein geschichtlich an die Kräfte des Unbewußten heranreichender

Motivationskomplex zur Sprache gebracht werden, der unter den Bedingungen Europas die kollektive Identität unauflöslich mit einem Bewußtsein der Freiheiterringung verzahnt.

Gewiß würde die bloße Thematisierung zivilreligiöser Kraftfelder und politisch-mythischer Symbole im öffentlichen Diskurs der Deutschen weniger Unbehagen auslösen, wenn das Attentat am 20. Juli 1944 erfolgreich verlaufen wäre und es einen Aufbruch zur Gründung einer freiheitlichen Ordnung aus eigener Kraft und innerstem Antrieb gegeben hätte. Die wenigen Mutigen hätten im Nachkriegsdeutschland Kristallisationskerne von kollektiver Identifikation für die Masse der Schwachen und Konformisten werden können. Stattdessen verband sich mit der Neugründung abermals nicht der leidenschaftliche Enthusiasmus, sondern das Leiden an der Niederlage. Wieder empfing man die Demokratie second hand.

Bevor ich eine abschließende Erwägung vortrage, möchte ich kurz berichten, wie das Problem "Zivilreligion" in den letzten Jahren in der Bundesrepublik diskutiert worden ist. Drei Autoren seien erwähnt: Luhmann, Lübbe, Rohrmoser. - Niklas Luhmann nimmt auf Hermann Heller nicht ausdrücklich Bezug, doch dessen Denkanstoß wird der Sache nach aktualisiert. Luhmann nämlich hält das Regulativ der Annahme eines universalen Wertkonsenses für unerläßlich - doch nur als gleichsam unthematisiert, die differenzierten gesellschaftlichen Prozesse begleitend, ist solche Zivilreligion überhaupt intakt! Konkretisiert und explizit in den Streit um Problemlösungen auf der Ebene der einzelnen Subsysteme einbezogen, büßt sie ihren Status des unangefochtenen "Allgemeinen" ein. Es ist also davon auszugehen, "daß in aller sozialen Kommunikation ... mit der Unterstellung eines Wertkonsenses operiert wird, dessen Annahme überhaupt erst die Auswahl spezifischer Themen ermöglicht." (19)

Der Philosoph Hermann Lübbe schlägt, auf seine ausführlichere Weise, in die gleiche Kerbe. Zivilreligion gilt Lübbe als Garant der Liberalität: sie verweist als Grund der politischen Ordnung auf ein "Außerhalb" des Systems und entlastet damit die konkrete, immer strittige politische Interaktion von einer die Militanz und Irrationalität steigernden pseudo-religiösen Aufladung. Wobei sehr wohl nach Lübbes Auffassung die Anerken-

nungsfähigkeit des politischen Systems insgesamt an der zivilreligiösen Grundlage hängt.(20) Lübke zufolge soll also die Zivilreligion, ganz anders als in den USA, die Pragmatik der Entscheidungsprozesse sichern und von ideologischem Ballast freihalten. Die Zivilreligion ist demnach sinnfällig in dem Ensemble historisch ausgebildeter, aktuell noch gebräuchlicher Symbole(21): Kreuz im Gerichtssaal, "Gott" in der Verfassung, in den Eidesformeln, Heiligung des Sonntags u.ä. Zivilreligion hat bei Lübke gerade eine Pufferfunktion gegenüber Wahrheitsansprüchen: in einer Welt so stark wechselseitiger Abhängigkeiten "sind es damit auch die Zwänge zur wechselseitigen Verschonung mit dem, wessen man in wechselseitig inkompatibler Weise als des Einen, was not tut, gewiß ist."(22) Nicht die Freiheit steht im Zentrum der so verstandenen Zivilreligion, sondern die erlebnismäßige Verankerung der staatlichen Grundfunktion: Sicherung des Rechtsfriedens. Ist dies zivilreligiös verbürgt, mag jeder sich auf seine Weltanschauung zurückziehen.

Solch zivilreligiöser Liberalismus, und sei es auch ein konservativer, ist dem politischen Philosophen Günter Rohrmoser doch viel zu individualistisch. Er beschwört die Nation als "Quelle der Kraft, aus der eine Mobilisierung kollektiver Energien und Anstrengungen möglich ist, die den Einzelnen befähigt, seine individuellen Bedürfnisse und Anstrengungen zu transzendieren."(23)

4. Rechtfertigung und Kritik der Zivilreligion

Eine Versprachlichung der Bindungskräfte, die eine bestimmte geschichtliche Ordnung (im Bewußtsein ihrer Unvollkommenheit) als prinzipiell bejaht erscheinen lassen, ist gerade mit Blick auf Krisenzeiten unerlässlich. Diese Versprachlichung kann nicht analytisch diskursiv sein, sie vollzieht sich in Symbolen und Ritualen, die - auf Grund der kulturellen Teilhabe an einer bestimmten geschichtlichen Lebenswelt - den Bürgern aus sich heraus bedeutsam und aufschlußreich erscheinen. Ein nicht eigens objektivierbarer gemeinsamer Wille und ein Bewußtsein der nicht zur Disposition stehenden Verbindlichkeiten eines Gemeinwesens findet so expressiv seinen dynamischen Ausdruck. Diese symbolische Ausdrucksgestalt ist für Veränderung und Weiterbildung,

für Ausdifferenzierung offen. Jedes Moment von auch noch so sublimem Zwang droht die Evidenz dieser Grund-Affirmation des gemeinsamen Lebens zu zerstören. (Ich denke daran, daß es auch in den USA Phasen gegeben hat, in denen man den Gruß der Fahne gerichtlich erzwingen konnte.) Also: das Geßler-Syndrom ist contra-produktiv. Nicht die Symbole sind 'heilig', sondern die geistigen Ordnungskräfte, auf die sie verweisen. Die Perversion setzt ein, wenn man darangeht, die Ausdrucksmittel selbst zu Fetischen zu machen.(24) Es bedarf keiner genaueren Beschreibung, wie leicht es ist, die Symbole dieses Grundeinverständnisses zu demagogisch-propagandistischen Zwecken zu mißbrauchen.

Ich habe von geschichtlicher Dynamik auch dieses symbolischen Ausdrucks gesprochen: Wenn das System der Machtorganisation sich verselbständigt, in Krisen gerät auf Grund korrupter oder schwächerer Amtsinhaber, wenn es versteinert und auf bedrängende Probleme keine Antwort findet, wenn also die gesellschaftlich-dynamischen Kräfte zu Herausforderungen zusammenschießen, denen kein korrespondierender Gestaltungswille auf seiten der institutionalisierten Macht zu entsprechen scheint, dann kann die Rückbesinnung auf jenen zivilreligiösen Horizont durchaus Kräfte der Erneuerung entbinden und mobilisieren, die ein Gemeinwesen in einem guten Sinne erschüttern und von Lethargie und Rechthaberei befreien können. Ich erinnere Sie - ein spektakuläres Beispiel - an Willy Brandts Kniefall im Warschauer Ghetto. Das bewußte Einbekenntnis, in einem unsäglichen Schuldzusammenhang zu stehen, Verantwortung zu übernehmen für Taten, deren Urheber die Spätgeborenen doch wahrlich nicht sind, Reue zu verdeutlichen und Verzeihung zu suchen: das manifestierte eine Qualität des Patriotismus, die nichts mit fataler Selbsterniedrigung zu tun hat. Viele in diesem Land begriffen intuitiv, daß eine Politik des aufrechten Ganges, des freien Blicks in die Zukunft, nur möglich wird, wenn die dunklen Seiten des eigenen kollektiven Schicksals nicht verdrängt werden, wenn Schuld erinnert und Solidarität mit den Opfern über den Tod hinaus bekundet wird.

In diesem Bereich der symbolisch verdeutlichten zivilreligiösen Hintergrund-Normen und -Einstellungen des politischen Lebens kann nichts abverlangt, kann nichts andemonstriert werden. Das ist nicht logisch, das ist nicht mit Argumenten erzwingbar. Hier kann nur angesonnen werden.

Die zivilreligiöse kollektive Identität transzendiert stets die konkreten systematischen Regelungsabläufe der Politik. Auf diese Abläufe richten sich Kräfte der Kritik, aber auch des Erbaulichen, das Pathos der Erneuerung, aus zivilreligiöser Orientierung. Der Grundzug, bei aller Differenz, ist ein affirmativer: die unstrittige pathetische Bejahung eines Freiheit, Menschenrechte und Menschenwürde rechtlich garantierenden demokratischen Gemeinwesens (Hellers "Rechtsidee"!).

Ich komme zurück auf die eingangs gemachte Bemerkung, ein letzter distanzierender Vorbehalt sei unerlässlich. Der mit diesem Vorbehalt verbundene Wahrheitsanspruch verdankt sich in unserem Kultur- und Traditionsraum einer spezifischen Ausprägung christlicher Glaubensüberzeugung, die sich vielleicht angemessen erst artikulieren ließ nach der Erfahrung erpreßter Versöhnung, also nach der im Untergang endenden Erfahrung der Gleichschaltung nicht-identischer Subjektivität. Unter dem nachzitternden Schock dieser Katastrophe bringt das christliche Bekenntnis die Überzeugung zum Ausdruck, daß keine endliche Gestalt einer Lebensform absolut gerechtfertigt ist. Der göttliche Grund der Geschichte ist in letzter Hinsicht nicht verwertbar - weder für konservative Systemstabilisierung noch für revolutionäre Systemsprengung. Die im Zeichen der Gnade - des großen Umsonst - erschlossene Freiheitsdimension des Einzelnen übertrifft alle Festlegungen auf Nutzenkalküle und alle ideologischen Suggestionen, die das Ich auf eine bestimmte empirische Lebensform ein-für-allemal festlegen wollen. (25)

Der Sinn von Freiheit, der mit diesem Bekenntnis zur absoluten Nicht-Identität jedes Einzelnen bezeugt wird, entzieht sich dem Zugriff, läßt sich bruchlos keiner objektiven Gestalt des gemeinsamen Lebens einpassen. Dieser Glaube - inklusive seiner institutionellen Repräsentanz - bleibt also der Relativität der

jeweils eigenen politischen Ordnungsgestalt eingedenk. Tendenzen, getragen vom religiösen Sendungsbewußtsein, die eigene historische Lebensform zu universalisieren, bricht er in der Skepsis des Glaubens. Diese Skepsis hindert nicht daran, einer Menschenwürde und Freiheit respektierenden Gesellschaftsordnung auch emphatisch - also mit zivilreligiöser Konnotation! - einen prinzipiellen Vorrang einzuräumen.

Die hier umrissene Glaubenseinstellung findet ihren angemessenen kommunikativen Ausdruck in der Kraft des Bezeugens dieser spezifischen Konstellation von nicht-identischer Subjektivität und absoluter Geistesgegenwart. So wirkt sie als Stachel der Kritik im Fleisch der Zivilreligion.

Der Wunsch, sich im kritisch-analytischen Geschäft einzig und allein auf die abstrakt-universalen Imperative der Aufklärungsvernunft zu stützen, welche allen Menschen, sofern sie sich als Vernunftwesen begreifen, zugänglich sind, findet gewiß unser aller Sympathie. Indessen: Ausgangspunkt der Überlegungen war ja die lebensweltliche Schwäche dieser Ratio: Die Resistenz gegenüber den Merkmalen einer abstrakten Kontrollvernunft ist in jeder kritischen Situation beobachtbar. (Der revolutionäre Umbruch in der DDR liefert tagtäglich spannende Beispiele für den Kampf der politischen Mythen; kollektive Ängste, nostalgische Sehnsüchte, auch utopische Hoffnungen auf einen noch nie dagewesenen 'Sozialismus mit menschlichem Antlitz' finden in Symbolen und Ritualen - in Demonstrationen, die Tillich für die Prozessionen der Moderne hielt - ihren keineswegs Homogenität 'des' Volkes erzeugenden Ausdruck; und der Beobachter von außen bangt, daß alle 'realpolitischen' Rücksichten auf Spielräume im Rahmen einer labilen internationalen Machtkonstellation fortgeschwemmt und damit die Chancen des freiheitlichen Neubeginns verspielt werden könnten.) Eine alte Frage ist also neu zu stellen: Sind nicht, jedenfalls in Mitteleuropa, die Potentiale aufgeklärter universaler Rationalität, soweit es um Eingriff und konkrete Gestaltung geht, darauf angewiesen, daß in der Lebenswelt der christliche Glaube die Spannung zwischen entschiedener Affirmation einer freiheitlichen Orientierung von Staat und Gesellschaft einerseits und absolutem Vorbehalt anderer-

seits bezeugt? Allein ein solcher Glaube - auch dafür scheint die DDR heute als Beispiel dienen zu können - widersteht der verschlingenden, absorbierenden Kraft politischer Mythen, indem er auf deren Ebene, bezogen auf die besonderen Erfordernisse einer geschichtlichen Situation, die Vermittlung zu den universalen Imperativen der Vernunft zur Geltung bringt.

Anmerkungen

*Der Charakter des mündlichen Vortrags wurde in dieser Textfassung beibehalten. Eine ausgearbeitete Version findet sich unter dem Titel "Zivilreligion in Amerika: Zwischen Rechtfertigung und Kritik" in: Klaus-M. Kodalle (Hrsg.), *Gott und Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen*, Frankfurt 1988, S. 19-73.

1 Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und Politische Form* ("Der katholische Gedanke", Band 13), München 1925 (2. Auflage), S. 23.

2 Peter Glotz, Günter Kunert u. a., *Mythos und Politik. Über die magischen Gesten der Rechten*. Hamburg 1985, zitiert in diesem Absatz durch Angabe der in Klammern gesetzten Seitenzahlen.

3 Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes - Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg 1938, S. 123 ff.

4 Ernst Cassirer, *Vom Mythos des Staates*, Zürich 1949, S. 364.

5 Der Zusammenbruch des kommunistischen Regimes in diesen Wochen führt auf atemberaubende Weise vor Augen, welche real-machtpolitische Kraft (auch: Kraft des Abstoßens) von mythisch aufgeladenen Begriffen, Bildern und Personen (man denke an die ursprüngliche Bedeutung 'Maske') auf die Massen ausgeht. Daß die Medien diese Prozesse enorm verstärken, ist dabei ganz offensichtlich.

6 Paul Tillich, *An meine deutschen Freunde. Die politischen Reden Paul Tillichs während des Zweiten Weltkriegs über die "Stimme Amerikas"*, mit einer Einleitung und Anmerkungen von Karin Schäfer-Kretzler, Band III der Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken, Stuttgart 1973, S. 52 ff.

7 Eine Vergegenwärtigung zivilreligiöser Zusammenhänge, mit einem Vergleich Bundesrepublik/USA im Zentrum, ist durchaus nicht zufällig. Die Gründung dieses deutschen Staates ist ein Werk der USA (mit General L. D. Clay als 'Gründervater'). Vielerorts wird diese Abhängigkeit zivilreligiös einbekannt: zu denken ist beispielsweise an die vielen Kennedy-Brücken, -Plätze und -Straßen, sowie an die Kennedy-Bilder, die zeitweilig in fast jeder Gaststube einer Dorfkneipe prangten.

8 Vgl. R. Schieder, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh 1987. Nachdrücklich sei auf die

umfangreiche Bibliographie in diesem Buch hingewiesen. - Ebenso einschlägig ist das Buch von Heinz Kleger und Alois Müller (Hrsg.), *Religion des Bürgers - Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986. Hier sind wichtige Arbeiten von Bellah, Luhmann und Lübke wiederabgedruckt, es finden sich Analysen zur Zivilreligion in den Niederlanden, Großbritannien, Frankreich, Italien und der Schweiz, und die Herausgeber liefern eine eindringliche Analyse "Zur politischen Religionsphilosophie innerhalb liberal-konservativer Staatstheorie". Auch in diesem Buch findet sich eine hilfreiche "Kleine kommentierte Forschungsbibliographie". - Einen umfassenden Überblick über die geschichtlichen Ursprünge der amerikanischen religiös-politischen Konstellation und eine Bestandsaufnahme ihres aktuellen Zustandes gibt A. James Reichley, *Religion in American Public Life*, Washington 1985.

9 J. J. Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag oder die Grundsätze des Staatsrechtes*, hrsg. v. H. Weinstock, Stuttgart 1963, S. 193 f.

10 In den folgenden Ausführungen halte ich mich an einen Aufsatz von R. N. Bellah, der der Debatte um die Zivilreligion die entscheidenden Impulse gegeben hat: *Civil Religion in America*, in: *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 96, 1/1967, S. 1-21. (Das ganze Heft ist dem Thema "Religion in Amerika" gewidmet.) Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diesen Text.

11 zitiert nach: Martin E. Marty, *The New Shape of American Religion*, New York 1959, S. 80

12 Ebd. S. 82

13 Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, American Enterprise Institute, New York 1982, S. 65. Vgl. auch *Demokratischer Kapitalismus? Gespräch mit dem Sozialphilosophen Michael Novak*, in: *Evangelische Kommentare* 10/1983, S. 557 - 560.

14 Vgl. zu diesem gesamten Problemkomplex Martin E. Marty, *The New Shape of American Religion*, New York 1959. Aus diesem Buch, dessen auf die 50er Jahre bezogene Analysen sich auf die 80er Jahre scheinbar ohne große Einschränkungen übertragen lassen, stelle ich ein Reihe von Beobachtungen und Zitaten zusammen. Vgl. auch neuerdings Martin E. Marty, *Pilgrims in their own Land. 500 Years of Religion in America*, New York 1986. In diesem Werk gibt Marty eine umfassende geschichtliche Darstellung sämtlicher christlicher und nicht-christlicher Bewegungen und ihrer Führer, die zu der spezifisch amerikanischen Synthese von Religion-Politik-Kultur einen relevanten Beitrag geleistet haben. Für eine nähere Durchdringung unseres Themas ist dieses Buch eine unerläßliche Lektüre.

15 Hermann Heller, *Rechtsstaat oder Diktatur*, in: *Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1930, S. 21.

16 Hermann Heller, *Politische Demokratie und soziale Homogenität*, in: *Probleme der Demokratie*. Schriftenreihe der deutschen Hochschule für Politik in Berlin und des Instituts für Auswärtige Politik in Hamburg, H. 5, Berlin-Grunewald 1928, S. 46 f.

17 Hermann Heller, *Europa und der Fascismus*, Berlin und Leipzig 1929, S. 33

18 Vgl. ebd. S. 11

19 Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 3*, Opladen 1981; darin: *Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas*, S. 293-308; S. 304.

20 Vgl. Hermann Lübbe, *Die Religion der Bürger*, in: *Evangelische Kommentare 15/1982*, S. 127 f.; siehe auch H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986.

Zur Auseinandersetzung mit Lübbe vgl. J. Moltmann, *Das Gespenst einer Zivilreligion*, in: *Evangelische Kommentare 16/1983*, S. 124 ff. Zu dieser Kontroverse vgl. H. Kleger und A. Müller, *Umstrittene Zivilreligion*, in: *Evangelische Kommentare 16/1983*, S. 567 ff.

21 Vgl. H. Lübbe, *Politische Theologie als Theologie repolitisierter Religion*, in: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, hrsg. v. J. Taubes, Paderborn u. a. 1983, S. 45-56.

22 Hermann Lübbe, *Historismus oder die Erfahrung der Kontingenz religiöser Kultur*, in: *Wahrheitsansprüche der Religionen heute*, hrsg. von W. Oelmüller, Paderborn u. a. 1986, S. 75.

23 Günter Rohrmoser, *Wann kommt die geistige Wende*, in: *Evangelische Kommentare 18/1985*, Nr. 9, S. 495 ff.

24 Vgl. J. Gebhardt, *Die Krise des Amerikanismus. Revolutionäre Ordnung und gesellschaftliches Selbstverständnis in der amerikanischen Republik*, Stuttgart 1976.

25 Vgl. K.-M. Kodalle, *Die Eroberung der Nutzlosen. Kritik des Wunschdenkens und der Zweckrationalität im Anschluß an Kierkegaard*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1988.

TAGUNGSBERICHT:
EVANGELISCHE KIRCHE IM ZWEITEN WELTKRIEG

In der Zeit vom 19. bis 21.6.1989 fand in der Bildungsstätte Bundeshöhe in Wuppertal-Barmen eine öffentliche Tagung unter dem Thema "Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg" statt. Diese Veranstaltung des Ausschusses für Kirchliche Zeitgeschichte der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Evangelischen Akademie Mülheim/Ruhr verfolgte zwei Ziele, auf die der wissenschaftliche Leiter der Tagung und Vorsitzende des Ausschusses, der Wuppertaler Zeithistoriker Professor Dr. Günther van Norden, hinwies. Zum einen sollte die Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex daran erinnern, daß vor 50 Jahren der Zweite Weltkrieg entfesselt wurde;

erinnern, damit die eigene Existenz in der heutigen Zeit begriffen, aufgeklärt, wird. Dies war das eine Moment, welches die ca. 70 Teilnehmer zusammenführte. Ferner war mit den Vorträgen ein Beitrag zur aktuellen historiographischen Forschung hinsichtlich der unterschiedlichen Bereiche der Kirche in den Kriegsjahren unter Berücksichtigung der verschiedenen Perspektiven protestantischer Verhaltensweisen zu erwarten.

Begrüßt werden konnten neben Historikern, Theologen und Studenten der Bergischen Universität und der Kirchlichen Hochschule Wuppertal auch die Vertreter verschiedener Vereine zur Erforschung der kirchlichen Zeitgeschichte sowie als Gast von der Karl-Marx-Universität Leipzig Professor Dr. Kurt Meier.

Die ersten beiden Vorträge veranlaßten die Teilnehmer zu einer ausgedehnten und spannenden theologischen Debatte. Mit dem Thema "Karl Barth und die Juden" befaßten sich - jedoch von unterschiedlichen Standpunkten aus - Professor Dr. Eberhard Busch/Göttingen und Pfarrer Dr. Wolfgang Gerlach/Kettwig. Professor Busch wollte sich durch seinen Vortrag deutlich von einer Forschungsrichtung distanzieren, die Karl Barth Antijudaismus und bloßes "Bekennen ohne Handeln" vorwerfe. Er erläuterte, daß Barth keinesfalls Anhänger der Substitutionslehre gewesen sei, sondern im Gegenteil die ewige göttliche Erwählung des Volkes Israel in seinen Schriften herausgearbeitet habe. So

stellte sich die Frage, weshalb Barth in Barmen 1934 nicht eindeutig Position zur Judenfrage bezogen habe. Hier verdeutlichte Busch Barths Auffassung, daß zunächst ein neues, konkretes Hören der Schrift notwendig sei, bevor es zu einem fundierten Einsatz gegen den Ungeist der Zeit kommen könne. Insofern sei Barmen ein erster Schritt gewesen, der über ein neues Bekennen zur Tat hätte führen können.

Anders die im zweiten Vortrag vertretene Position Gerlachs. Er wies gleich zu Beginn seiner Analyse auf sein Bestreben hin, das Thema nicht historisch, sondern theologisch bearbeiten zu wollen, als ein Verkünder des Wortes Gottes nach dem Holocaust. Seine Absicht war es, darzustellen, wie sehr sich nach seiner Auffassung Karl Barth als ein in der langen Tradition der anti-judaistischen kirchlichen Lehre stehender Theologe präsentiere. Barth spreche sehr wohl von den in Ungnade gefallenem Juden, die nur solange - nach Barthscher Interpretation - auf der Seite der göttlichen Erwählung blieben, wie sie bereit seien, Christus anzunehmen. Der Referent wies auch auf Äußerungen Barths nach 1945 hin, in denen immer noch von dem Juden die Rede sei und dies im Zusammenhang mit Volk, Rasse und Religion. Gerlach schloß mit der provokanten Frage, ob eine derartige Theologie, so wie er sie hier zu verstehen glaube, nicht extrem fragwürdig sei und nach dem Holocaust als absolut unverantwortlich gelten müsse.

Die anschließende Diskussion erbrachte keine Einigung der kontroversen Standpunkte. Professor Bethge wies aber vermittelnd darauf hin, daß man das Interesse Buschs, das Erbe der Barmer Erklärung bewahren zu wollen, gleichzeitig mit Gerlachs Hinweis auf die Unmöglichkeit einer traditionellen, anti-judaistisch zu verstehenden Redeweise nach dem Holocaust berücksichtigen sollte.

Der Abendvortrag galt dem Thema "Der Rußlandfeldzug" und wurde von Pfarrer i.R. Dr. h.c. Martin Rohkrämer/Mülheim a.d. Ruhr gehalten. Dabei standen nicht die Ereignisse im Vordergrund, sondern es ging dem Referenten vielmehr um die verschiedenen Formen der Vergangenheitsbewältigung unserer jüngsten Geschichte. Als Einstieg in das Thema gab Rohkrämer zunächst kurz die Forschungslage zum Rußlandfeldzug bekannt, hob dabei die

Fülle der historisch-militärgeschichtlichen Darstellungen einerseits sowie die Lücken in der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung für den Zeitraum 1939-1945 andererseits hervor. Rohkrämer stellte vor allem vier Punkte heraus: Zunächst analysierte er die 1985/86 in der FAZ geführte Debatte zum Thema "Präventivkrieg oder Überfall". Der Referent untersuchte die Frage, weshalb man plötzlich versucht habe, die Schuld an der Entfesselung des Krieges Stalin zuzuweisen. In diesem Zusammenhang stand auch der zweite Punkt der Analyse, nämlich das 1986 von Hillgruber verfaßte Buch "Zweierlei Untergang", in dem Rohkrämer eine Identifikation Hillgrubers mit den Menschen in den damaligen Ostgebieten im Winter 1944/1945 und eine Relativierung des Attentats vom 20.7.1944 zu finden glaubte. Der Rußlandfeldzug werde, so Rohkrämer, in diesem Buch nicht als von Anfang an geplant angesehen, sondern stehe dem Leser als ein tragisches Faktum vor Augen. Zuletzt wies der Referent auf die große Ratlosigkeit der damaligen evangelischen Kirche hin - hier schloß er auch die Bekennende Kirche ein -, die ein Handeln verhindert habe. Das deutsche Feindbild vom aggressiven, zur Eroberung bereiten Bolschewisten habe auch eine Tradition in der Kirche gehabt.

Der zweite Tag auf der Bundeshöhe begann mit einem Vortrag über "Militärisches Denken und die Erfahrung des Zweiten Weltkrieges bei dem Religionspädagogen Helmuth Kittel". Professor Dr. Folkert Rickers/Duisburg zeichnete das Bild einer Persönlichkeit, an welcher sich die Kontinuität unserer Geschichte zeigt, und verdeutlichte so gleichzeitig, wie wenig sich mit dem Jahr 1945 eine entscheidende Wende im Denken vollzogen habe. Rickers präsentierte zunächst die bislang geläufige Meinung, Kittels in die Geschichte der Religionspädagogik eingegangenes Werk "Evangelische Unterweisung" stünde in der Tradition der Bekennenden Kirche und sei erwachsen aus der Ablehnung des NS-Regimes. Doch schon ein erster Blick auf das übrige Werk des Religionspädagogen zeige das Bild eines überzeugten Nationalsozialisten und Anhängers der Deutschen Christen sowie eines Mannes, der sich im Bereich der schulischen Ausbildung für eine völkische Erneuerung ausgesprochen habe. Schon früh sei in Kittel die Leidenschaft für das Militär geweckt worden. Er habe das Soldatentum in seiner Weltanschauung mit dem Luthertum verbun-

den, ausgehend von der falschen Interpretation, Luther habe den Typ des völkischen Soldaten geschaffen. Rickers beendete seinen Vortrag über Helmuth Kittel mit der Frage nach der Gültigkeit einer derartigen Theologie, die eine autoritäre Welt befürworte, in der der Mensch doch nur leiden könne.

Im Anschluß an Professor Rickers referierte Pfarrer Dieter Beese/Mülheim a.d. Ruhr Auszüge aus seiner entstehenden Dissertation. In der Zeit von 1933-1939 sei, so Beese, die Militärkirche in eine Außenseiterposition geraten. Die Entwicklung habe, betrieben durch die NSDAP, zu einer Aushöhlung des Begriffes "Militärseelsorge" an sich geführt. Dies konnte Beese an für diese Zeit grundlegenden Dokumenten belegen. Während im "Merkblatt über Feldseelsorge" von 1919 eine relativ breite Rechtsgrundlage vorhanden war - relativ heißt: bezogen auf die kirchenpolitischen Ereignisse der dreißiger Jahre -, machten sich die Nationalsozialisten mit den "Richtlinien" von 1942 zum angeblichen Wortführer von Konfessionalität und Freiwilligkeit, wodurch dem Pfarrer und somit der Kirche nur noch der Einfluß auf einzelne Soldaten, nicht mehr aber auf das Heer schlechthin möglich gewesen sei. Der Truppenführer war nun allein für "Geist und Haltung" der Soldaten verantwortlich. Beese wies in seiner Darstellung wiederholt auf Feldbischof Dohrmann und dessen Bemühungen um die Bewahrung der Militärseelsorge als kirchliches Aufgabengebiet hin.

Am Dienstagnachmittag referierte der Leitende Archivdirektor i.R. Dr. Heinz Boberach/Koblenz zum Thema: "Die evangelische Kirche aus der Sicht ihrer Gegner". Boberach wollte mit seiner Darstellung verdeutlichen, wie überzeugte Nationalsozialisten die Wirkung der kirchlichen Tätigkeiten einschätzten. Als Quellengrundlage dienten ihm dazu die Berichte, die vom Nachrichtendienst des Sicherheitsdienstes verfaßt wurden. Ausgehend von diesen Quellen, bemerkte der Referent, daß vollkommen neutral erscheinende Aussagen aus der Sicht eines fanatischen SD-Mannes bereits anstößig wirkten, was sogar zu schweren Vorwürfen gegen die Deutschen Christen geführt habe und zu der Behauptung, diese seien schlimmer als die Bekennende Kirche. Fazit seines Quellenstudiums war für Boberach die These vom Vor-

handensein einer, wie er sagte, "religiös motivierten Volksopposition", die es trotz der Zerwürfnisse im deutschen Protestantismus gegeben habe.

Die sich an den Vortrag anschließende Diskussion griff diese These auf und kreiste um die von Professor van Norden gestellte Frage, wie mit diesem Quellenmaterial umzugehen sei, das die Wirklichkeit ideologisch interpretiere und damit verzerre. Boberach schlug die Unterteilung des Materials in zwei Gruppen vor, wobei er die Berichte, die die allgemeine Stimmung wiedergeben, so z.B. im Hinblick auf kirchliche Feiern oder die Jugendseelsorge, als jenen Teil der Quellen betrachten will, die Aufschluß über das Vorhandensein einer Volksopposition geben. Davon hob er deutlich die Berichte des Sicherheitsdienstes ab, in denen das Verhalten der Deutschen Christen kritisiert wird. Diese Quellen seien kein Beweis für eine Volksopposition.

Im Anschluß daran führte Professorin Dr. Hannelore Ehrhardt/Göttingen in das Thema "Theologinnen in Kirche und Gemeinde" ein. Dieser Vortrag wurde unterstützt von Sabine Jagdhuber, Geschichtsstudentin an der Bergischen Universität Wuppertal, die sich ebenfalls mit diesem Bereich der zeitgeschichtlichen Forschung auseinandersetzt. Da die Lebens- und Arbeitsbedingungen der Theologinnen im Zweiten Weltkrieg recht unterschiedlich gewesen sind, hatte die Referentin die exemplarische Behandlung des Themas gewählt. An der Person der Breslauer Stadtvikarin Lic. Katharina Staritz verdeutlichte Frau Ehrhardt die Schwierigkeiten der Theologin schlechthin. Sie betonte zur Forschungslage, daß bis heute nur der Einsatz der Stadtvikarin Staritz für die Juden, nicht aber ihre Rolle als Frau berücksichtigt worden sei. Ferner wies die Professorin in ihrem Referat auf mögliche Parallelen im Hinblick auf den Ursprung der Unterdrückung der Juden und der Frauen hin.

Das von Katharina Staritz verfaßte Rundschreiben gegen die Polizeiverordnung vom 5.9.1941 führte zu deren Deportation nach Ravensbrück. Frau Jagdhuber konnte einige Angaben zu dortigen Frauen-KZ machen und interpretierte anschließend einen Brief von Katharina Staritz, geschrieben in der Haft an ihre Schwester. Frau Jagdhuber stellte dabei die Frömmigkeit der Theolo-

gin dar und machte auf die Problematik der Briefdeutung angesichts der verschlüsselten Aussagen aufmerksam.

Den zweiten Tag der Tagung beendete Professor Dr. Eberhard Bethge/Wachtberg-Villiprott mit seinem Vortrag "Mein 8. Mai 1945 - Autobiographisches". Der Referent verknüpfte persönliche Erlebnisse der unmittelbaren Nachkriegszeit mit für die Forschung brisanten Fragestellungen. Im Vordergrund der Schilderungen stand dabei die Gestalt von Otto Dibelius und dessen Kirchenpolitik. Dabei stellte Bethge heraus, wie unberücksichtigt die Bekenntnissynode von Dahlem 1934 im Mai 1945 geblieben und erneut der Weg zur Amtskirche eingeschlagen worden sei. Diese verpaßte Chance sei aber erst allmählich begriffen worden; zu Angriffen auf die Kirchenpolitik von Bischof Otto Dibelius sei es erst im Herbst 1945 gekommen. Zuvor sei die Mehrheit kritiklos gewesen, froh darüber, eine in dieser Situation aktiv handelnde Persönlichkeit zu haben. Im anschließenden Gespräch wurde kontrovers darüber diskutiert, weshalb man Dahlem so rasch vergessen habe. Diese Diskussion brachte keine Annäherung der Standpunkte. Die Frage bedürfte somit weiterer intensiver Forschung.

Am Mittwochmorgen begann Professor Dr. Volkmar Wittmütz die Vortragsreihe mit der Darlegung seiner Forschungsergebnisse zu "Sterilisation und Euthanasie in der rheinischen Inneren Mission".

Letzere habe das im Juli 1933 erlassene Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses weitgehend bejaht und darin teilweise eine Voraussetzung der schon 1919 von Pfarrer Dr. Erfurt geforderten Sterilisation gesehen. Man habe die Sterilisation sogar als verantwortungsbewußtes Handeln für die Volksgemeinschaft betrachtet. Anders jedoch, so Wittmütz, sei die Reaktion auf die Euthanasiebestimmungen gewesen; dagegen hätten sich die Anstaltsleiter gesträubt. Während des Krieges seien unter dem Vorwand der Raumbeschaffung für Kranke viele Pflinglinge in östlicher gelegene Anstalten gebracht worden. Die Bedeutung dieses Vorgangs hätte man seitens der Leitung nicht unbedingt erkannt.

Den letzten Vortrag dieser Tagung hielt Professor Dr. Jörg Thierfelder aus Heidelberg über "Das Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Wurm und seine Kritiker". Der Heidelberger Wissenschaftler bezeichnete das Einigungswerk als das "herausragendste kirchenpolitische Ereignis" der letzten Kriegsjahre. Wurm, nach Thierfelder wohl der damals konsensfähigste Kirchenmann, habe die Initiative ergriffen, weil er die allgemeine Bedrohung der Kirche durch den Staat gesehen habe und der Auffassung gewesen sei, dieser Situation nur mit einem Zusammenhalt der evangelischen Kirche begegnen zu können. Nach etlichen Konflikten mit Anhängern des Dahlemer Notrechts und Auseinandersetzungen über einzelne Formulierungen und Unterschriften, sei es zur Herausgabe der "13 Sätze" gekommen, die den Beginn des Einigungswerkes postulierten. Diese Sätze seien nur auf dem Hintergrund der 13 Sätze des Reichsstatthalters im Warthegau zu verstehen, in denen die Trennung von Kirche und Staat gefordert wurde. Die Bedeutung dieser Initiative Wurms liegt für Thierfelder vor allen Dingen in den Überlegungen, wie es nach dem Krieg weitergehen sollte.

Im Zusammenhang mit diesem Vortrag kam es zu einer abschließenden Diskussion, in der nochmals die Frage aufgeworfen wurde, ob es 1945 einen Bruch hinsichtlich der Neuordnung der Landeskirchen gegeben habe, bzw. ob hier eine wesentliche Chance vertan worden sei, die Evangelische Kirche in der Konsequenz von Dahlem auf neue Grundlagen zu stellen.

Die Tagung "Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg" hat in der Erinnerung an die Entfesselung des Krieges die Frage nach der Kontinuität im Hinblick auf das Jahr 1945 aufgeworfen und somit ein Nachdenken über die eigene Existenz bewirkt. Die Vorträge leisteten einen Beitrag zur aktuellen Forschung und ließen neue Ansätze erkennen. Die Diskussionen, in denen die kontroversen Standpunkte oftmals nicht zu einer Annäherung führten, zeigen die Notwendigkeit einer weiteren Auseinandersetzung mit diesen Themen.

Marion Rabe

TAGUNGSBERICHT:
CHRISTEN UND GRUNDGESETZ.
TAGUNG DER KOMMISSION FÜR ZEITGESCHICHTE
VOM 31. MÄRZ BIS 1. APRIL 1989 IN KÖLN

Aus Anlaß des 40. Jahrestages des Inkrafttretens des Grundgesetzes hatte die Kommission für Zeitgeschichte, Bonn, für den 31. März/1. April 1989 zu einer Tagung "Christen und Grundgesetz" in das Kölner Maternushaus eingeladen. Der Vorsitzende der Kommission, Professor Konrad Repgen, konnte zahlreiche Vertreter aus Politik, Kirchen, Wissenschaft und den Medien begrüßen, darunter Bundespräsident Richard von Weizsäcker und den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann.

Unter der Moderation von Professor Rudolf Morsey, Speyer, verfolgte die Tagung das Ziel einer Bestandsaufnahme des Verhältnisses der Christen zur verfassungsrechtlichen Ordnung der Bundesrepublik Deutschland, und zwar in interkonfessioneller und interdisziplinärer Perspektive. Fünf Referenten beleuchteten das Thema unter historischem, staatskirchenrechtlichem, verfassungsrechtlichem und politikwissenschaftlichem Aspekt.

Zunächst fragte der Bonner Historiker Professor Konrad Repgen nach dem "historischen Ort" des Grundgesetzes, wobei er von der These ausging, daß das "Bonner Grundgesetz ... die wichtigste, die folgenreichste und die richtigste Form war, in welcher die politische Elite nach 1945 die Deutschen zur Abkehr vom Dritten Reich führte".

Die historische "Verortung" des Grundgesetzes beleuchtete er in vierfacher Hinsicht:

1. verklammere das Grundgesetz, wie alle früheren Verfassungen Deutschlands seit 1648, aber stärker als diese, die Verfassungsgebung im Innern mit Außerdeutschem und sei insofern selbst ein Stück "Außenpolitik". Dies erkläre sich einerseits aus der Einflußnahme der Alliierten, andererseits aus dem Umstand, daß mit Ausnahme der Paulskirchenverfassung alle deut-

schen Verfassungen in ihren Folgen und meist auch in ihrer Entstehung nichts isoliert "Innerdeutsches" gewesen seien.

2. Im Abschnitt "Nation und Nationalstaat" ging Repgen von der These aus, daß die deutsche Teilung nicht Ergebnis der deutschen Niederlage im Zweiten Weltkrieg, sondern Resultat und Konsequenz des Kalten Krieges, des Ost-West-Konfliktes sei. Deshalb habe auch die Organisation des Bonner Staates im Jahre 1949 keinen dauerhaften Verzicht auf die Wiedervereinigung bedeutet. Wenn gleichwohl empfohlen werde, das Verfassungsgebot der Wiedervereinigung preiszugeben, könne dies allenfalls politisch, nicht aber historisch-normativ begründet werden.

3. Als demokratische Werte- und Herrschaftsordnung des Staates werde das Grundgesetz heute im Unterschied zur Weimarer Reichsverfassung in fast allen politischen Lagern bejaht. Dabei hätten die Verfassungsväter eine Demokratie gewollt, die bestmöglichen Schutz vor totalitärer Eroberung oder Entartung biete. Dies sei nach ihren Erfahrungen mit Weimar und Drittem Reich die repräsentative Demokratie gewesen.

4. habe das Grundgesetz im Unterschied zur Weimarer Reichsverfassung von Anfang an eine deutliche Unterstützung durch die Kirchen erfahren, was sich für seine Rezeption durch die Bevölkerung in den 50er Jahren als wesentlich herausgestellt habe.

In einem zweiten Beitrag untersuchte der Bochumer Rechtshistoriker Paul Mikat die Rolle der Kirchen bei den Verfassungsberatungen 1945-1949. Auch er unterstrich, daß beide Kirchen nach ihren voraufgegangenen Erfahrungen den Aufbau einer wertegebundenen Demokratie bejaht und sich bemüht hätten, ihre Vorstellungen von Religionsfreiheit, Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche sowie Elternrecht im Grundgesetz zu verankern, ohne hierbei ihre unterschiedlichen theologischen Ausgangspositionen zu verlassen. Zu dieser erstaunlichen Annäherung beider Kirchen im praktischen Bereich hätten namentlich die großen politischen Zäsuren von 1918 und 1933 - 1945 geführt. Somit habe auch die evangelische Kirche die Anerkennung des Reichskonkordats im Bonner Verfassungswerk fordern können.

Die Führungsrolle, die bei der Einflußnahme auf die Verfassungsberatungen der katholischen Kirche zugewachsen sei, werde vor allem durch Prälat Wilhelm Böhler verkörpert, der es als Beauftragter der deutschen Bischöfe verstanden habe, auch gegen entschiedene parteipolitische Widerstände von sozialdemokratischer und liberaler Seite den Standpunkt der Kirchen zur Geltung zu bringen.

Der Göttinger Staatskirchenrechtler Axel Freiherr von Campenhausen behandelte in seinem Beitrag die staatskirchenrechtliche Ordnung seit 1949. Er sah sie dadurch charakterisiert, daß durch Übernahme der Weimarer Kirchenartikel nur scheinbar alles beim alten geblieben sei. In Wirklichkeit seien die Kirchen dem Staat nach 1945 in neuem Selbstbewußtsein und im Gefühl ihrer Eigenständigkeit gegenübergetreten, und der Staat habe erst jetzt die schon 1919 durchgeführte Trennung von Staat und Kirche realisiert und hinfort auf hoheitliche Maßnahmen gegenüber den Kirchen verzichtet.

Das Staatskirchenrecht der Bundesrepublik beruhe auf den Pfeilern Religionsfreiheit, grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche, verfassungsrechtliche Gewährleistung des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts und Körperschaftsstatus für Kirchen und Religionsgemeinschaften. Wenngleich der Buchstabe des Gesetzes nicht geändert worden sei, habe die Rechtsprechung in vielen Einzelheiten doch wesentliche Präzisierungen und Erweiterungen gebracht. Erdrutschartige Veränderungen hätten indessen das Schulwesen betroffen, das, wie die dazugehörige Lehrerausbildung, in den 60er Jahren weitgehend säkularisiert worden sei. Augenblicklich zeichneten sich im Recht der Sonntagsheiligung atmosphärische Änderungen ab. Bei den publikumsträchtigen Auseinandersetzungen im Bereich des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechts habe die Rechtsprechung der letzten Jahre die Geltung kirchlicher Grundsätze unterstrichen.

Bei aller rechtlichen Absicherung der Kirchen sei jedoch eine Bewegung in den zugrundeliegenden Anschauungen und geistigen Strömen unübersehbar. Dadurch werde die staatskirchenrechtliche Ordnung gewissermaßen von innen heraus infrage gestellt. Damit

stelle sich den beiden großen Kirchen als wichtigste Aufgabe, ihre Werke und Einrichtungen von innen überzeugend mit christlichem Geist zu erfüllen.

Den Abschluß der Veranstaltung bildeten zwei parallel geschaltete Bestandsaufnahmen nunmehr 40jähriger Erfahrungen mit dem Grundgesetz aus politologischer und verfassungsrechtlicher Sicht. Dabei zog Hans Maier, langjähriger bayerischer Kultusminister und Inhaber des Münchner Guardini-Lehrstuhls, eine eher skeptische Bilanz. So beklagte er als Folge politischer Entscheidungsscheu ein Überhandnehmen rechtlicher Reglementierungen, wodurch die Wohltat der Rechtssicherheit zur Plage der Verrechtlichung jedweder Lebensbereiche werden könne.

Auch die freiheitlich-demokratische Grundordnung, die 1949 an die Stelle der eigentümlich wehrlosen Weimarer Demokratie getreten sei, sowie die Entscheidung der Verfassungsväter zugunsten der repräsentativen Demokratie seien heute nicht mehr un gefährdet. Zwar sei das Gewicht des Bundestages bei Gesetzgebung und Kontrolle der Regierung groß und die Bedeutung der Parteien habe gegenüber ihren strukturell minoritären Weimarer Vorgängern zugenommen, aber die Anziehungskraft der großen Volksparteien stagniere zusehends und an den Rändern des politischen Spektrums erhielten politische Extreme die Chance, sich dauerhaft zu etablieren. Auch die starke Stellung der Exekutive und namentlich des Kanzlers (Kanzlerdemokratie) werde davon nicht unberührt bleiben.

Sein besonderes Augenmerk richtete Maier auf die tiefgreifenden Umbrüche in den Denk- und Lebensgewohnheiten der Deutschen. Sie hätten einerseits - durch Übernahme "südlicher" Elemente - zu einer Bereicherung deutscher Lebensart geführt, andererseits aber auch zu einem Verlust an bis dahin gültigen Maßstäben und Verbindlichkeiten. So gerieten ehemals tragende Verstrebungen deutscher Kulturtradition wie etwa der Zusammenhang zwischen Leistung und Kultur oder der Stellenwert von Wissenschaft und technischer Innovation im kulturellen Gefüge zunehmend ins Abseits. An ihre Stelle träten z.B. ein Rückzug ins Private oder der Ruf nach mehr Selbstbestimmung bei weniger Triebverzicht.

In der Politik zeige eine neue Behutsamkeit die Tendenz zu ausufernder Rücksicht auf andere, wodurch die Normallage politischer Vernunft bisweilen aus dem Blick zu geraten drohe. Demgegenüber äußerte der Referent den Wunsch nach stärkerer Orientierung an den älteren deutschen Freiheitstraditionen.

Bemerkungen Maiers über ein Ausufern der Rechtsprechung aufgreifend, entgegnete Roman Herzog, Präsident des Bundesverfassungsgerichts in Karlsruhe, daß vor allem Detailfragen die Masse der Prozesse vor dem Bundesverfassungsgericht ausmachten, daß dem Grundgesetz aber während der letzten 40 Jahre sowohl die ständigen Legitimationskrisen der Weimarer Reichsverfassung als auch die ständigen Verfassungskonflikte der ersten deutschen Republik erspart geblieben seien. Dennoch berge die schleichende "Pulverisierung" des Verfassungsrechts zusammen mit einer offenkundigen "Legitimationskrise des Wohlstands" Gefahren für die verfassungsmäßige Ordnung der Bundesrepublik. Diese Ordnung bezeichnete Herzog als die bislang freiheitlichste der deutschen Geschichte.

Inzwischen sei aber nicht mehr zu übersehen, daß die im Grundgesetz angelegte pluralistische Ordnung an deutliche Grenzen stoße. Die Überzeugungskraft eines allgemeinen Verfassungskonsenses schwinde, weil die traditionellen Integrationskräfte an Wirkung verlören. Die ehemals einende Freiheitsidee gelte vielen heute als Selbstverständlichkeit, und so hätten auch neue globale Herausforderungen wie etwa Umweltverschmutzung, islamischer Fundamentalismus oder die Bevölkerungsexplosion in der Dritten Welt bislang nur zu larmoyanten Reaktionen geführt.

Parallel dazu deute sich ein Strukturwandel des bislang so stabilen Parteiensystems an, von dem insbesondere die großen Volksparteien betroffen seien. Ihre integrierende und damit stabilisierende Funktion, ihre Verdienste um die soziale Befriedung und soziale Sicherheit gerieten zunehmend aus dem Blick. An den Rändern des politischen Spektrums zeichne sich ein womöglich auf Dauer angelegter Erfolg der Grünen und Republikaner ab, wodurch die Bundestagswahlen ihren Charakter als "Kanzlerwahlen" verlieren könnten und Koalitionsverhandlungen

hinter verschlossenen Türen damit an Gewicht gewinnen müßten. Damit sei aber auch die bisherige Stabilität der Regierungsverhältnisse in Frage gestellt, und man müsse weiterhin fragen, ob das im Grundgesetz angelegte Regierungssystem seine gegenwärtige Form werde beibehalten können. Mit Verfassungen allein, so Herzog skeptisch, sei die Zukunft jedenfalls nicht zu pachten.

Die den Referaten folgenden Diskussionen erbrachten eine Fülle ergänzender Hinweise und Aspekte, die in der Druckfassung der Beiträge Berücksichtigung fanden.

Das Ergebnis der Tagung ist inzwischen als Buch erschienen: Christen und Grundgesetz, hg. von Rudolf Morsey und Konrad Repgen; Schöningh Verlag Paderborn u.a. 1989.

Ulrich von Hehl

TAGUNGSBERICHT

"EIN GETEILTES JUBILÄUM - 40 JAHRE PROTESTANTISMUS IN BEIDEN
DEUTSCHEN STAATEN"

Vom 5. bis 7. Mai 1989 fand in der Evangelischen Akademie Arnoldshain eine Tagung anlässlich des 40jährigen Jubiläums der Gründung der beiden deutschen Staaten statt. Diese Tagung war erstmals gemeinsam mit einer evangelischen Akademie in der DDR vorbereitet worden, nämlich der von Sachsen-Anhalt.

Die Arnoldshainer Tagung wurde vom 15. bis 17. September 1989 in der DDR fortgesetzt. Auf dieser Tagung bei der Partnerakademie in Magdeburg wurde über "Die evangelischen Kirchen im geteilten Nachkriegsdeutschland - zwischen Anpassung und kritischer Solidarität" diskutiert. Die Veranstaltung stand bereits unter dem Eindruck der tausendfachen Übersiedelung von DDR-Bürgern in die Bundesrepublik Deutschland und des revolutionären Umschwungs in der DDR. Vieles, was auf der Tagung in Arnoldshain noch als unabänderliche Gegebenheit angesehen und analysiert wurde, scheint unter der neuen politischen Entwicklung hinfällig und Geschichte geworden zu sein. Nicht nur für die evangelischen Kirchen in den beiden deutschen Staaten bahnen sich durch die zurückliegenden Ereignisse ganz neue Verhältnisse an.

In ihren einleitenden Worten wies Studienleiterin Dr. Leonore Siegele-Wenschkewitz in Arnoldshain darauf hin, daß man sich für den methodischen Ansatz entschieden habe, die Fragestellung der Tagung ohne ständigen Vergleich der beiden Gesellschaftssysteme zu diskutieren und den Weg des Protestantismus an der Entwicklung der verfaßten Kirche zu exemplifizieren.

Zunächst sprach Prof. Dr. Joachim Mehlhausen (Tübingen) zum Thema "40 Jahre BRD - 40 Jahre DDR. 40 Jahre Protestantismus in beiden deutschen Staaten". Mehlhausen konstatierte dabei, daß die kirchlichen Vertreter sowohl in Ost wie in West den 1949 verabschiedeten Verfassungen ihrer Länder kühl bis distanziert gegenüberstanden.

An den Verfassungsberatungen des Parlamentarischen Rates im Bereich der Westzonen beteiligten sich die Beauftragten der evangelischen Kirche, Präses Karl Koch und Superintendent Heinrich

Held, nur unzureichend; dominierend war der Verhandlungsführer der katholischen Kirche, Wilhelm Böhler.

Beim Zustandekommen der Verfassung der DDR waren offizielle Vertreter der Kirchen überhaupt nicht beteiligt. Für die Kirchen auf dem Territorium der DDR - so Mehlhausen - habe es schon in dieser ersten Verfassung keine einklagbaren Rechtsansprüche mehr gegeben.

Die evangelische Bevölkerung lebte nun unter zwei Verfassungen, die nur mit geringer Einflußnahme der evangelischen Kirche entstanden waren, es artikulierten sich in ihnen aber ganz unterschiedliche Generaltendenzen zur Rolle der Kirche im öffentlichen Leben.

Sie stand nun wie in einer "Versuchsanordnung" in ganz unterschiedlichen gesellschaftlichen und politischen Systemen. Während im Westen die Kirche zu mehr innerstaatlicher Kooperation und gesellschaftlicher Mitverantwortung aufgefordert war, hatte sie sich im Osten mit einer materialistischen Weltanschauung auseinandersetzen. Zunächst suchte die evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland in der Rechristianisierung des deutschen Volkes ihrer Verantwortung gerecht zu werden, während man sich in der DDR zum Rückzug in die religiöse Innerlichkeit genötigt sah.

1969 wurde mit der Gründung des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR die organisatorische Einheit aufgelöst, die in Treysa mit der "Vorläufigen Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland" versucht worden war.

Die Trennungskonzepte von Kirche und Staat, die in unterschiedlichem Maße in beiden deutschen Staaten erprobt wurden, konnten weder hier noch dort konsequent durchgeführt werden. Strukturell gab es für den Protestantismus in beiden deutschen Staaten das Problem, in welcher Weise sich die Kirche politischen Sachentscheidungen theologisch nähern dürfe.

Über den "Neubeginn der Evangelischen Kirche in Deutschland nach dem Kirchenkampf" referierte Vizepräsident i.R. Erwin Wilkens. Nach seiner Auffassung war es dabei "vordringlich, die kirchliche Gesamtorganisation als Zusammenschluß der Landeskirchen theologisch und kirchenrechtlich zu definieren und eine Reihe von unaufschiebbaren Aufgaben umgehend in Gang zu set-

zen." Diesem Zweck dienten die Kirchenkonferenzen von Treysa und Eisenach; sie sollten die aus der Zeit des Kirchenkampfes in sich zerstrittene Bekennende Kirche versöhnen und eine Grundordnung für die zu bauende EKD erarbeiten. Viele Konflikte entzündeten sich bei den Beratungen an den unterschiedlichen Vorstellungen über den Begriff "Bekenntnis", die sich während des Kirchenkampfes in der bruderrätlichen und bischöflichen Bekennenden Kirche entwickelt hatten.

Die Grundordnung, auf die man sich auf der Kirchenversammlung von Eisenach im Juni 1948 schließlich einigte, bedeutete mit der Installierung eines Kirchenbundes einen Kompromiß.

Ein neuerlicher Entwurf für eine Grundordnung nach der Bildung des Kirchenbundes in der DDR 1969, der die engere Gemeinschaft einer Bundeskirche vorsah, wurde auf der Tagung der Synode der EKD in Berlin-Spandau 1974 ohne Gegenstimmen beschlossen; in Kraft getreten ist sie aber nicht, da die Zustimmung der Synoden aller Gliedkirchen fehlte.

Auch im Streit um den politischen Dienst der Kirche erhielten sich die unterschiedlichen Ansätze aus der Zeit des Kirchenkampfes, so etwa bei der Diskussion um die Wiederbewaffnung.

Nach Auffassung von Wilkens brachten die 50er Jahre für den "direkten politischen Dienst der Kirche...einige Erfahrungen, aber mehr Enttäuschungen und Niederlagen". Er warnte deshalb vor politischen Forderungen, die scheinbar abgesichert durch den Wahrheitsanspruch des Glaubens, gestellt werden.

Das Koreferat zum Thema "Restauration oder Neuanfang? Der Weg der Kirchen aus der Perspektive von Kirchenleitungen hielt Pfarrer Johannes Hamel von der Kirchenleitung der Kirchenprovinz Sachsen.

Als Zeichen eines gelungenen Neuanfangs - trotz aller restaurativen Tendenzen - führte Hamel einige Punkte an: etwa die Wahl des Superintendenten und Vorsitzenden des provinziälsächsischen Bruderrates, Ludolf Müller zum Bischof als primus inter pares (anders also als etwa in Berlin-Brandenburg und Thüringen).

Auch im Bereich der Schulen, Akademien und Studentengemeinden kam es zu dieser "bekenennenden Neuentdeckung des Evangeliums". In einigen Fällen entstanden auch quasi bruderschaftlich geleitete Gemeinden.

Für Hamel sind immer dann restaurative Tendenzen zu konstatieren, wenn die Kirche sich vom Staat manipulieren läßt und ihm zu Diensten ist.

Es gab aber nach seiner Auffassung immer wieder Worte, die sich mutig dem Evangelium verpflichtet zeigten. Als Beispiele nannte Hamel die Beschlüsse der Evangelischen Kirche der Union von 1957, 1959 und 1960. In letzterem beschloß die Synode einen Brief an den damaligen Ministerpräsidenten der DDR, Otto Grotewohl, in dem sie ihn aufforderte, die Gründe für die Flucht von Menschen aus der DDR zu erkennen und diese Ursachen abzustellen. Resümierend kam Hamel zu dem Ergebnis, daß beides in der Nachkriegszeit virulent geworden sei: der Neuanfang und die Restauration, denn wie zu Zeiten der Reformation habe es auch 1945 und danach Menschen gegeben, die es auf sich nahmen, das Neue zu versuchen.

Der Erfurter Privatdozent Dr. Edelbert Richter und der Professor für Religionspädagogik Dr. Dieter Stoodt (Frankfurt) referierten zum Komplex "Kirche und Sozialismus. Die Entwicklung des christlich-marxistischen Dialogs in beiden deutschen Staaten". Richter ging von der These aus, daß es sich im großen und ganzen um einen verhinderten, verzerrten oder verborgenen Dialog handle. Seit dem Ende der 60er Jahre gebe es zwar eine breite Marxismus-Rezeption innerhalb der kirchlichen Kreise in der DDR, aber es fehle das wechselseitige Gespräch; die "Dialogbewegung der 60er Jahre" sei am offiziellen Marxismus in der DDR spurlos vorüber gegangen.

Bei diesem verzerrten Dialog zwischen Christen und Marxisten habe, kritisierte Richter, keine gegenseitige Infragestellung stattgefunden; die Christen plapperten oft lediglich marxistisch-leninistische Argumente nach.

Am ehesten fänden noch kritischer Gedankenaustausch und gemeinsame praktische Arbeit im verborgenen Dialog der kleinen Basisgruppen statt, ohne daß dort grundsätzlich die innere Wahrfähigkeit der "Theorie" des anders Denkenden hinterfragt werde.

Nach Auffassung von Richter verhindert die uneindeutige Haltung des Marxismus, seine Unsicherheit in bezug auf die Bedeutsamkeit von Religion für die Gesellschaft einen wirklichen Dialog. Denn schon Marx habe zwischen der Einschätzung der Religion als

einer zu vernachlässigenden Größe und der Religionskritik als Voraussetzung für die Befreiung des Menschen geschwankt.

Richter kam zu dem Schluß, daß, solange der offizielle Marxismus in der DDR die konservativen Züge des traditionellen Protestantismus zu seiner eigenen Sache mache, der Protestantismus herausgefordert sei, die kritische Kraft des ursprünglichen Marxismus zu vertreten.

Prof. Dr. Dieter Stoodt unterschied in seinem Beitrag über die Entwicklung des christlich-marxistischen Dialogs in der Bundesrepublik Deutschland "Theoretische Diskurse", "Theologische Protagonisten", "Einflußreiche philosophische Beiträge" und "Kirchenpolitische Kontroversen".

Er bezog in seine Überlegungen schon die sich verändernden Verhältnisse in den sozialistischen Ländern mit ein.

Im erstem Punkt ging er u.a auf die Forschungen der Marxismus-Kommission der Heidelberger Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien in den Jahren von 1952 bis 1972 ein.

Bei den theologischen Protagonisten wandte sich Stoodt zunächst Karl Barth und seinem Verhältnis zum Kommunismus zu. Die Pointe der Barthschen Position liegt für ihn darin, "daß sie Gott und seine revolutionäre Praxis nicht mit einer bestimmten politischen oder mit einer christlich inspirierten politischen bzw. kulturellen Praxis identifiziert". Barth habe eine gesellschaftlich und politisch offene Theologie vertreten und den Marxismus als eine Hilfe zur Gesellschaftsanalyse angesehen, die die Kirche nur zu ihrem Schaden ausschlagen könne. Einen theoretischen Diskurs mit dem Marxismus habe Barth aber nicht geführt; er blieb ihm gegenüber eklektisch und pragmatisch.

Aktiv für eine Verbindung von Sozialismus und Christentum habe sich dann Helmut Gollwitzer eingesetzt, der dabei zwischen dem Kommunismus als Weltanschauung und der marxischen Theorie als Analyseinstrument unterschied. 1980 erklärte er, er sei als Christ Sozialist, weil er glaube, daß die Menschheitskatastrophe nur durch die Abkehr von den kapitalistischen Methoden, Verhaltensweisen und Strukturen abwendbar sei.

Exponent eines marxistisch-christlichen Dialogs ist auch der tschechische Theologe Josef Hromadka. Er begründete 1958 die Christliche Friedenskonferenz als Modell einer ideologisch

nicht gebundenen Kooperation zwischen Christen und Marxisten zur Beantwortung gesellschaftlicher Fragen.

Theoretische Diskurse mit dem Marxismus führten vor den 60er Jahren neben der Marxismus-Kommission der EKD vor allem die Vertreter der "Kritischen Theorie" Max Horkheimer und Theodor Adorno.

Mit der Frankfurter Schule und ihrer "Kritischen Theorie" setzte sich wiederum Jürgen Habermas kritisch auseinander; er führte die Theorie des "Kommunikativen Handelns" ein, das die Bestimmung von System, d.h. Ökonomie und Politik einerseits und Lebenswelt als dem Raum andererseits, in dem die Menschen Widerstand gegen die systemischen Eingriffe leisten können, aufbrechen kann. Habermas selbst hat sein Verhältnis zur Religion so beschrieben, daß er die Religion, solange sie revitalisierbare Potentiale enthalte, die von der Philosophie noch nicht adäquat als eigene philosophische Theoreme begründet werden können, nicht zu den Akten zu legen gedenke.

Einer der Höhepunkte des Gespräches zwischen Christentum und Sozialismus in den 60er Jahren ist mit dem Namen von Ernst Bloch verbunden.

Bloch versuchte Elemente des untergehenden Bürgertums für den Aufbau der neuen Welt zu retten, darunter insbesondere die Religion, die Impulse des Christentums. Er ging davon aus, daß alles Irrationale nicht einfach Dummheit, sondern Bestandteil der Hoffnungsfähigkeit des Menschen ist. Bloch bringt von allen Philosophen, die sich mit dem Verhältnis von Christentum und Sozialismus auseinandersetzen, am stärksten den subjektiven Faktor zur Geltung, indem er an den Menschen appelliert, sich nicht von der eigenen Schwäche, von den Verhältnissen und den Versprechungen geistlicher, politischer, wirtschaftlicher und gelehrter Autoritäten verführen zu lassen.

Fruchtbar für die weitere Marxismus-Debatte waren auch Walter Dirks, der marxistisches Gedankengut in der katholischen Theologie aktualisieren wollte, und Carl Amery, der sowohl das Christentum als auch den Marxismus für abgewirtschaftet erklärte.

Im seinem letzten Punkt verwies Stoodt noch auf die von den Studentenunruhen der 60er Jahre ausgelösten Auseinandersetzungen über die Frage nach der Vereinbarkeit von Pfarramt und Mit-

gliedschaft in der DKP, sowie auf die vom Staat veranstalteten Luther-und Müntzer-Feiern in der DDR.

Neben dem institutionalisierten Dialog und dem Gespräch unter Theologen, gebe es schließlich noch in einzelnen Friedensgruppen Gespräche zwischen Christen, Kommunisten und anderen. Insgesamt, so resümierte Stoodt, spiele sich der Dialog zwischen Christen und Marxisten eher am Rande ab.

Für die Zukunft scheint ihm wichtig, daß gerade im Hinblick auf kritische Anfragen an den Marxismus im Ostblock das "Neue Denken" unter Einschluß einer kollektiven Trauerarbeit für die Opfer des Nationalsozialismus, aber auch die der Stalin-und Breschnew-Ära mehr Fuß faßt.

Anschließend referierten der Magdeburger Konsistorialpräsident Martin Kramer und Oberkirchenrat i.R. Olaf Lingner über "Das 'besondere Verhältnis' zwischen EKD und Kirchenbund" (die Referate lagen nicht vor).

Den Abschluß der Tagung bildete ein Podiumsgespräch zum Thema "Die Kirchen in einer säkularen Gesellschaft und ihr Verhältnis zum Staat. An ihm nahmen teil: Konsistorialpräsident Kramer, Kirchenpräsident Helmut Spengler (Darmstadt), Dr. Martin Stöhr (Siegen), Pfarrer Hans-Joachim Tschiche und Studienleiterin Heidemarie Wüst (beide Magdeburg), Professorin Dorothee Zahn (Bad Homburg) und Andreas Zumach (Genf).

Gertraud Grünzinger

MARTIN ROHKRÄMER: LAUDATIO FÜR EBERHARD BETHGE
GEHALTEN AM 2. SEPTEMBER 1989 IN HEIDELBERG

Lieber Eberhard Bethge, sehr verehrte, liebe Frau Bethge, sehr geehrte Damen und Herren,

mir ist der ehrenvolle Auftrag zugefallen, zum 80. Geburtstag Eberhard Bethges den Dank und Gruß der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte, auch ihres Vorsitzenden, Professor Dr. Joachim Mehlhausen, zu übermitteln. Noch ist Ferienzeit, das darf Joachim Mehlhausen und wohl auch andere Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft entschuldigen, die sonst heute gerne hier wären. Diese Mitglieder sind theologisch, kirchenpolitisch und politisch höchst unterschiedlich geprägt, davon werde ich noch zu reden haben. Aber auch ohne Rücksprache mit jedem einzelnen fühle ich mich berechtigt, im Namen aller die Dankbarkeit und den Respekt für Eberhard Bethges imponierendes wissenschaftliches Oeuvre, für seine langjährige Mitarbeit und für sein theologisch-zeitgeschichtliches Engagement auszusprechen. In der langen Zeit seiner Mitgliedschaft ist viel menschliche Verbundenheit gewachsen und manifestiert sich zum 80. Geburtstag in Gedanken und Grüßen. Ich kann die Namen der Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft nicht aufzählen, aber ich möchte doch wenigstens den einen des Geschäftsführers Carsten Nicolaisen nennen, der infolge seiner Erkrankung nicht hier sein kann, und selbstverständlich sind dem Gruß der Mitglieder auch die Grüße der beiden Damen der Geschäftsstelle, Frau Hannelore Braun und Frau Gertraud Grünzinger-Siebert, hinzuzufügen.

Auf ihrer Sitzung vom 8. Juli 1972 hat die Arbeitsgemeinschaft dem Rat der EKD vorgeschlagen, Eberhard Bethge zusammen mit vier weiteren Persönlichkeiten zu Mitgliedern zu berufen. Diesem Vorschlag hat der Rat entsprochen, so daß Eberhard Bethge am 16. Dezember 1972 zum ersten Mal an einer Sitzung in Hannover teilgenommen hat. Sein Name ist bei dem Punkt 5 "Informationen" festgehalten worden, in dem es heißt, daß einzelne Mitglieder über ihre Arbeitsvorhaben und -erfahrungen berichtet haben: "Herr Bethge über die Arbeit des Bonhoeffer-Komitees und über die Fortführung der Gesammelten Schriften Bonhoeffers sowie über die Herausgabe des Briefwechsels Leib-

holz/Bell." Die kurze Erwähnung im Protokoll deutet an, daß er fortan als Theologe, Christ und Zeitgenosse, um den Untertitel der Bonhoeffer-Biographie auf ihn zu übertragen, mit seinem Thema dabei sein wird, oft vermittelnd und Brücken schlagend, aber zugleich auch engagiert, widersprechend und in der Sache kämpferisch. Erst sechs Jahre später kam auch ich in dieses Gremium. Ich weiß daher von den ersten Jahren seiner Mitarbeit nichts Genaues. Aber ich vermute, daß er in den nun 17 Jahren seiner Mitgliedschaft, immer aufmerksam und beteiligt, kaum eine Sitzung oder Tagung versäumt hat. Einen eigenen Vortrag aber hat er in Arbeitsgemeinschaft, soviel ich weiß, leider nie gehalten.

Mir ist nahegelegt worden, die Zahl der "inflationären Freundesworte" in diesen Tagen nicht zu vermehren, sondern einen Sachbeitrag über Eberhard Bethges Mitarbeit in der Arbeitsgemeinschaft und damit in der Disziplin der Kirchlichen Zeitgeschichte vorzutragen, würdigend und kritisch, Erreichtes, aber auch Mängel und Defizite ansprechend, überdies in nur zehn bis fünfzehn Minuten. Das hat zur Folge, daß ich von Bethges Position innerhalb der Arbeitsgemeinschaft und damit auch in der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung nur ein skizzenhaftes, mit Schwarz-Weiß-Strichen gezeichnetes Bild unter Beiseitelassung aller Zwischentöne zeichnen kann.

Die Arbeitsgemeinschaft wurde 1955 als "Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit" berufen und erhielt 1970 ihren heutigen Namen. Vor allem Kurt Dietrich Schmidt, Ernst Wolf, Wilhelm Niemöller oder Günther Harder vertraten die Forschungstendenz der frühen Nachkriegszeit, in der das Erbe des "bruderrätlichen Flügels der Bekennenden Kirche", wie man heute etwas herablassend sagt, aus dem Untergrund gehoben und aufbewahrt wurde. Ende der 60er Jahre setzte eine Wende ein. Eine neue Forschergeneration trat auf den Plan, die die Arbeit der ersten anderthalb Jahrzehnte kritisch hinterfragte. Die Namensänderung, von der Kirchenkampfforschung zur Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung, deutet auch ein theologisch verändertes Programm an, das sich in einer kaum überschaubaren Einzelforschung niederschlug.

Damit nenne ich aber zugleich ein wichtiges Defizit: es ist nicht zu der großen Darstellung der Geschichte des Kirchen-

kampfes gekommen, auf die die Kirche, die theologische Wissenschaft und die profane Geschichtswissenschaft warten. Ich weiß, wenn ich das sage, daß es das imponierende Werk von Kurt Meier gibt, das für jeden von uns zum unentbehrlichen Handwerkszeug gehört. Es liegt mir fern, hier gegen den Verfasser und sein Werk zu polemisieren. Doch macht die inhaltliche, theologische Struktur dieses in seiner Weise bewundernswerten Werkes nicht nur dem Jubilar, der seinerzeit eine erste scharfe, kritische Rezension geschrieben hat, sondern auch manchem anderen Leser Mühe. Das andere groß angelegte Werk, das von Klaus Scholder, ist durch den frühen Tod des Verfassers ein Torso geblieben. So fehlt eine nicht zu umfangreiche, übersichtliche, gut geschriebene und zugleich theologisch engagierte Darstellung des Kirchenkampfes, ein Fehlen, das nicht zufällig ist, sondern in der Forschungssituation seinen Grund hat.

Ich habe damit inhaltlich-theologische Probleme der Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichtsforschung, die mit der inzwischen veränderten theologischen Landschaft zusammenhängen, wenigstens angedeutet. Das alte Wort, daß Geschichte von den Siegern geschrieben wird, aufnehmend, könnte man auch sagen, daß die Geschichtsschreibung des Kirchenkampfes dem historischen "Sieger" des Kirchenkampfes folgt: dem Einigungswerk von Bischof Theophil Wurm. Jörg Thierfelder hat im ersten Band des Werkes "Kirche nach der Kapitulation", das vor wenigen Wochen erschienen ist, noch einmal präzise beschrieben, wie im Vorfeld von Treysa 1945 die Kirchenleitungen der intakten Kirchen dominierten, während die beiden Flügel der Bekennenden Kirche zurückgedrängt wurden, und die Organe der bruderrätlichen Bekennenden Kirche als solche bei der Neuordnung nicht vertreten waren. Dieser historische Vorgang hat auch das Geschichtsbild der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung geprägt.

Von diesem allzu knapp skizzierten Hintergrund hebt sich das Werk von Eberhard Bethge ab. Die Bewahrung und Weiterführung des Werkes von Dietrich Bonhoeffer ist seine große Leistung, selbständig und unabhängig von Institutionen entstanden. Derartiges kann kein Gremium initiieren und durchsetzen. Mit diesem großen Werk kam er in die Arbeitsgemeinschaft hinein. Niemand in der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung kann oder will daran vorüber, auch wenn die Wertungen unterschiedlich sein mögen.

Eberhard Bethges Bonhoefferwerk, Edition und Biographie, haben in der Forschung ihren festen Platz.

Aber eng damit verbunden bleiben drei Felder, auf denen Defizite bestehen, die Eberhard Bethge mit seinen Beiträgen nach wie vor nachdrücklich anmahnt:

1. Er kommt von der Dahlemer Sydonalentscheidung her und hat selber einst zu den "Illegalen" des Kirchenkampfes gehört. Er ist auch heute nicht bereit, in der Geschichtsschreibung die Dahlemer Entscheidung zurücktreten zu lassen, wie dies gängig geworden ist. Mit den Stichworten "Dahlem" und "Illegale" habe ich den Punkt benannt, an dem seine Position wohl am wenigsten aufgenommen worden ist. Aber wer weiß, ob in einer zukünftigen Entwicklung der Kirche nicht mancher noch einmal dankbar sein wird, daß auch dieses theologische Erbe des Kirchenkampfes dem historischen Vergessen nicht überantwortet worden ist.

2. Eberhard Bethge hat unablässig jenes Defizit von politischen Konsequenzen aus dem Kirchenkampf angemahnt, die Karl Barth zum Entsetzen auch der Bekennenden Kirche 1938 als "politischen Gottesdienst" definiert hat. Die Wege, die Bonhoeffer und Barth damals in verschiedenen politischen und geschichtlichen Positionen zu gehen hatten, waren unterschiedlich. Es ist aber grotesk, nachträglich den einen gegen den anderen ausspielen zu wollen. Beide hatten ein Ziel: die Gewinnung eines neuen Verständnisses von politischer Verantwortung des Christen. Wenn Eberhard Bethge auf dem Feld politischer Ethik das bleibende Defizit hervorhebt, weiß er, daß er ein Kampffeld betritt, auf dem die aus der Tradition stammenden Emotionen noch immer kritische, theologische Überlegungen überwuchern.

3. Eberhard Bethge ist einer der ersten, der das Defizit des Kirchenkampfes in der Israelfrage erkannt und definiert hat. Gerade die Israelfrage als geheimes Thema des Kirchenkampfes hat er entscheidend herausgestellt und schon früh die außerdeutsche, vor allem amerikanische Holocaustforschung in die deutsche Zeitgeschichtsforschung einzubringen versucht. In diesen Tagen haben andere von diesem theologischen Feld im einzelnen geredet. Ich brauche darum jetzt nur das Stichwort zu nennen.

Ich versuche, diese drei Punkte zusammenzufassen: Eberhard Bethge vertritt als Theologe und Zeitgeschichtler die Linie,

die von der Barmer Erklärung, der Dahlemer Synodalentscheidung, der Stuttgarter Schulderklärung, dem Darmstädter Wort ausgeht und heute in den christlich-jüdischen Dialog einmündet.

Wer die Situation der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung vor Augen hat, weiß, daß Bethge vor allem mit dem Bonhoeffer-Werk Entscheidendes in die Forschung eingebracht und nicht mehr revidierbare Marksteine der Forschung gesetzt hat. Neben der positiven Bilanz seines Wirkens stehen aber auch die angedeuteten Defizite.

Am Schluß mag ein knapper, eschatologischer Ausblick seinen Platz haben. Bonhoeffers Unterscheidung vom Vorletzten und Letzten ist für viele von uns zu einem unaufgebbaren Bestandteil der eigenen Theologie geworden. Karl Barth hat eine verwandte Position vertreten. Eberhard Bethge wird es mir freundlich nachsehen, wenn ich nun in der Sprache und Bilderwelt des Basler Magisters, aber in meiner eigenen Verantwortung, davon zu reden versuche. Barth hat sich die letzten Dinge bekanntlich gerne anschaulich vorzustellen versucht: etwa, daß wir im Himmel nicht nur unsere Lieben, sondern auch die anderen wiedersehen werden, daß er dort ein paar Jahrhunderte lang mit Schleiermacher diskutieren wolle oder auch, daß die Engel im Himmel unter sich eben Mozart und nicht Bach spielen. In einer Fortsetzung dieses Gedanken- und Bilderspiels hoffe ich, daß die Engel, wenn sie in einer Pause des himmlischen Konzertes auch einmal auf die Kirchliche Zeitgeschichtsforschung herabschauen, die von Eberhard Bethge vertretene Linie Barmen - Dahlem - Stuttgart - Darmstadt - jüdisch-christlicher Dialog mit großer Freundlichkeit, ja mit Wohlwollen und Sympathie und, wer weiß, vielleicht auch mit einiger Zustimmung, ansehen. Es ist aber auch denkbar, daß sie, bevor sie wieder zu ihren Instrumenten greifen, um Mozart zu spielen, sich leise und lächelnd zuflüstern: auch die Vertreter dieser Linie werden sich im Himmel noch einmal wundern, wenn sie, nicht mit den Augen Leopold von Ranke, wohl aber mit den Augen Gottes sehen werden, "wie es wirklich gewesen ist". Ich denke, daß Eberhard Bethge diesen eschatologischen Vorbehalt, den Unterschied vom Vorletzten und Letzten, gelten lassen wird. Er kann ihn und uns alle nur dazu veranlassen, theologisch engagiert und kämpferisch weiterzumachen, solange wir noch zur ecclesia militans gehören.

PUBLIKATIONEN

Als Band 15 der Ergänzungsreihe der "Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes" erscheint im Herbst 1990:

MURTORINNE, Eino: Die Geschichte der finnisch-deutschen Kirchenbeziehungen von 1940 - 1944.

Eino Murtorinne schildert darin ausführlich den Versuch der finnischen und der deutschen evangelischen Kirche eigenständige Beziehungen aufzubauen. Diese kirchlichen Kontakte, entscheidend gefördert vom Leiter des Kirchlichen Außenamtes, Bischof Theodor Heckel, waren aber von Anfang an abhängig von der politischen Entwicklung beider Länder, wengleich ihre Kirchen sich immer wieder auf das gemeinsame Erbe Luthers und den Kampf gegen den gottlosen Bolschewismus als tragende Pfeiler ihrer Freundschaft beriefen.

Aufgrund dieser Überzeugung waren die finnischen Kirchenführer bereit, eine zunehmende Entfremdung der sandinavischen Kirchen hinzunehmen.

Erst mit der militärischen Niederlage von Stalingrad 1943 änderte sich die öffentliche Meinung in Finnland entscheidend; dazu kam, daß Dänemark und Norwegen immer mehr Druck auf Finnland ausübten und sein Bündnis mit dem nationalsozialistischen Deutschland kritisierten. Außerdem mehrten sich beunruhigende Nachrichten aus dem Deutschen Reich über den dortigen Kirchenkampf, über Judenverfolgungen und die Politik in den besetzten Ländern.

Im September 1944 kam es schließlich zu einem Sonderfrieden zwischen der Sowjetunion und Finnland und der damit verbundenen Lösung von Deutschland. Diese politische Entwicklung setzte auch einen Schlußstrich unter die von Heckel so gepflegten Beziehungen zum finnischen Luthertum.

Eino Murtorinne wertete für seine Untersuchung vor allem die kirchliche Presse des Landes, aber auch staatliche und kirchliche Archive in Finnland und der Bundesrepublik Deutschland aus.

Als Band 17 der "Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte" wird für den Druck vorbereitet:

Karl-Heinrich MELZER, Der Geistliche Vertrauensrat. Geistliche Leitung für die Deutsche Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg?

Zwischen August 1939 und März 1945 versuchte, von der kirchlichen Öffentlichkeit weitgehend unbemerkt, der Geistliche Vertrauensrat (Geistlicher Vizepräsident Johannes Hymmen, Berlin, Landesbischof August Marahrens, Hannover, Landesbischof Walther Schultz, Schwerin) die noch vorhandenen Strukturen der Deutschen Evangelischen Kirche zu sichern. Parallel dazu plante dieses Gremium, fehlende geistliche Leitungsorgane auf der Ebene der Reichskirche wie der Landeskirchen zu installieren. Erfolge zeigten sich allerdings nur in wenigen Fällen.

Die Auseinandersetzungen, die die Tätigkeit des Vertrauensrates sowohl innerkirchlich als auch staatlicherseits hervorrief, spiegeln in prägnanter Weise die verschiedenen theologischen und kirchenpolitischen Positionen innerhalb der Deutschen Evangelischen Kirche wider. Gleichzeitig geben sie Einblicke in die nationalsozialistische Kirchenpolitik während des Krieges.

In Kürze wird ausgeliefert:

Siegfried HERMLE, Evangelische Kirche und Judentum - Stationen nach 1945, ca. 370 Seiten, Ladenpreis ca. DM 98.- (AKIZ B 16).

