



N12<508922282 021



UB Tübingen



MITTEILUNGEN

Folge 11

(Stand: Januar 1991)

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

Dr. Carsten Nicolaisen
Hannelore Braun M.A.
Gertraud Grünzinger M.A.

Tel. (089) 2180-2828
Tel. (089) 2180-2829
Tel. (089) 2180-2829



ZB 2082-11

I N H A L T S V E R Z E I C H N I S

Tagungsbericht:

Tagung am 4. und 5. Juli 1990 in Arnoldshain: Methode, Auftrag
und Arbeitsgebiete der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung

VORWORT

von Joachim Mehlhausen1

KLAUS J. BADE:

Versuch einer Ad hoc-Arbeitsdefinition von "Kirchlicher
Zeitgeschichte" als Forschungseinrichtung innerhalb der
Zeitgeschichtsforschung3

GERHARD BESIER/HANS G. ULRICH:

Von der Aufgabe kirchlicher Zeitgeschichte - ein diskur-
siver Versuch4

URSULA BÜTTNER:

Die evangelische Kirche und die Verfolgung der nichtari-
schen Christen im Dritten Reich. Thesen zu einer dringen-
den Forschungsaufgabe19

ANSELM DOERING-MANTEUFFEL:

Zur Problematik des Gegenstands und Begriffs "Kirch-
liche Zeitgeschichte"26

UWE GERRENS:

Zur Auseinandersetzung um Karl Bonhoeffer28

CARSTEN NICOLAISEN:

Zwischen Theologie und Geschichte. Zur kirch-
lichen Zeitgeschichte heute41

GÜNTHER VAN NORDEN:

Zehn Thesen zur Methodologie der kirchlichen
Zeitgeschichte55

KURT NOWAK:

"Pluralismus der Lesarten" - Fortsetzung des Ge-
sprächs mit Joachim Mehlhausen65

CLEMENS VOLLNHALS:

Defizite der zeitgeschichtlichen Kirchenforschung73

TAGUNGSBERICHT:

Zur Geschichte der evangelisch-theologischen Fakultä-
ten zur Zeit des Nationalsozialismus.
Von Gertraud Grünzinger77

VORWORT

VON JOACHIM MEHLHAUSEN

Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte veranstaltete am 4./5. Juli 1990 in der Evangelischen Akademie in Arnoldshain eine Tagung zu dem Thema: "Methode, Auftrag und Arbeitsgebiete der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung". Die Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft und einige Gäste - auch aus dem Kreis der Allgemeinhistoriker - unternahmen den Versuch, eine Standortbestimmung der Disziplin "Kirchliche Zeitgeschichte" vorzunehmen. Ausgangspunkte der Gespräche waren kurze Statements und ausführliche Referate, die in diesem Heft der Mitteilungen abgedruckt werden.

Die grundsätzliche Aufgabe haben Gerhard Besier und Hans G. Ulrich mit den Worten beschrieben: "Kirchliche Zeitgeschichte bedarf ebenso wie die allgemeine Zeitgeschichte der Verständigung über das, was sie tut. Gemessen an der Zahl der Veröffentlichungen in diesem ... Bereich, gemessen vor allem auch an der Beachtung und an den Erwartungen, die diesem Forschungsbereich entgegengebracht werden, ist zu wenig darüber nachgedacht worden, was denn ihre Aufgabe ist oder sein könnte."

In der Tat ist es ein nachdenklich stimmendes Phänomen, daß die ältere "Kirchenkampfforschung" und nach ihr auch die Kirchliche Zeitgeschichtsforschung der 70er und frühen 80er Jahre keine grundsätzlichen Überlegungen zur eigenen Methode und wissenschaftlichen Zielsetzung erarbeitet haben. Erst in den letzten Jahren ist die Methodendiskussion in Gang gekommen und hat dann allerdings verhältnismäßig schnell in einer größeren Reihe von Veröffentlichungen Niederschlag gefunden.

Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte hat nach ihrer vom Rat der EKD beschlossenen "Ordnung" auch den "Auftrag", sich "um die Klärung wissenschaftlicher Grundlagenfragen" zu bemühen. Mit den in diesen "Mitteilungen" abgedruckten Beiträgen wird versucht, diesem Auftrag zu entsprechen. Wir danken allen Autoren für ihre Bereitschaft, die eigenen Thesen und Texte zur Verfügung zu stellen. Unsere Hoff-

nung ist, daß das in Arnoldshain so fruchtbar begonnene Gespräch in immer größeren Kreisen weitergeführt werden wird.

KLAUS J. BADE (OSNABRÜCK)

VERSUCH EINER AD HOC-ARBEITSDEFINITION VON "KIRCHLICHER ZEITGESCHICHTE" ALS FORSCHUNGSRICHTUNG INNERHALB DER ZEITGESCHICHTSFORSCHUNG:

- 1) Kirche ist eine viele Dimensionen und Strukturen gesellschaftlichen Lebens durchdringende Institution und Dimension.
- 2) Kirchliche Zeitgeschichte hat - von der Erforschung der Geschichte der Institution und Dimension Kirche im engeren Sinne selbst abgesehen - die Aufgabe, sich mit Dimensionen und Strukturen gesellschaftlichen Lebens zu beschäftigen,
 - a) die wesentlich durch die Institution und Dimension Kirche bestimmt oder mitbestimmt sind,
 - b) die wesentlich auf die Institution und Dimension Kirche zurückwirken und allgemein hin,
 - c) bei denen es Wechselwirkungen gibt mit der Institution und Dimension Kirche.
- 3) Bei der Beschäftigung mit diesen Dimensionen, Strukturen und Wechselbezügen sollte sich Kirchliche Zeitgeschichte an den dafür in der zeithistorischen Forschung verfügbaren interdisziplinären und integralen Methoden und Fragestellungen orientieren.
- 4) Notwendig für Kirchliche Zeitgeschichte ist mithin, wie bei anderen Forschungseinrichtungen im Blick auf Untersuchungsgegenstand und Untersuchungsmethoden auch, zweierlei: einerseits ein zureichendes Verständnis der Kirche und ihres Selbstverständnisses in der historischen Zeit, andererseits die Kenntnis der adäquaten fachwissenschaftlichen Forschungsansätze, Fragestellungen und Verfahrensweisen.

GERHARD BESIER/HANS G. ULRICH (BERLIN/ERLANGEN)

VON DER AUFGABE KIRCHLICHER ZEITGESCHICHTE - EIN DISKURSIVER VERSUCH

1. Verständigung über kirchliche Zeitgeschichte

Kirchliche Zeitgeschichte bedarf ebenso wie die allgemeine Zeitgeschichte der Verständigung über das, was sie tut. Gemessen an der Zahl der Veröffentlichungen in diesem (vorläufig sogenannten) Bereich, gemessen vor allem auch an der Beachtung und an den Erwartungen, die diesem Forschungsbereich entgegengebracht werden, ist zu wenig darüber nachgedacht worden, was denn ihre Aufgabe ist oder sein könnte.

Eines Diskurses über die Aufgabe der kirchlichen Zeitgeschichte bedarf es nicht allein deshalb, weil es selbstverständlich ist, sich über das Gedanken zu machen, was man tut, sondern auch darum, weil die zu beschreibende Aufgabe im Zuge der Arbeit erwächst, sich verändert oder sich aus verschiedenen Perspektiven unterschiedlich ausnimmt. Diese unterschiedlichen Blickwinkel müssen nicht konzeptionell bedingt sein, sondern können aufgrund von unterschiedlichen Standortbindungen auftreten. Gemeinsames wie Unterschiedliches, unvereinbare Sichtweisen wie überwindbare Perspektivedifferenzen lassen sich in ihren Umrissen freilich erst erkennen und auf möglicherweise neue Ebenen transportieren, wenn ein offenes Aufeinanderhören vorausgesetzt werden kann.

Mit der Frage einzusetzen, was die Aufgabe kirchlicher Zeitgeschichte ist, d.h. zweifellos auch, die Notwendigkeit gelten zu lassen, sich über Selbstverständlichkeiten zeitgeschichtlicher Forschung zu verständigen. Dazu gehört etwa die Erinnerung daran, daß historische Forschung nicht unbefragten "Zwecken" der Auseinandersetzung dienen und daß sie nicht darauf zielen kann, über die Vergangenheit zu Gericht zu sitzen. Es gehört ebenfalls zu den Selbstverständlichkeiten, daß sie in Bezug auf Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit stets rechenschaftspflichtig bleibt. Erst wenn solcherlei - nicht gering zu schätzende -

wissenschaftsethische Prolegomena in Kraft gesetzt sind, kann man mit der Klärung von Fragen beginnen, die die Aufgabe der kirchlichen Zeitgeschichte betreffen. Solche Erinnerung an Selbstverständlichkeiten sind dann auch noch einmal darauf hin zu überprüfen, ob die Aufgabe der Zeitgeschichte nicht auch ihre eigene Ethik enthält, die über diese Selbstverständlichkeiten hinausführt. Dazu könnte gehören, daß sich die Zeitgeschichte selbst als eine Praxis der Verständigung über die Geschichte begreift, die nicht diese oder jene gut begründeten Auffassungen durchzusetzen sucht, sondern durch alle Auseinandersetzungen hindurch bestrebt ist zu entdecken, was die Zeiten denn eigentlich trägt.

2. Was ist "Zeitgeschichte"?

Von der Aufgabe der Zeitgeschichte zu reden setzt schon voraus, daß hier ein - wie Koselleck das genannt hat - "systematischer" Begriff von Zeitgeschichte in den Blick kommt. Dies entspricht weitgehend nicht dem Gebrauch: Auch in der kirchlichen Zeitgeschichte ist der Begriff - der Begriffsbildung von "Neuzeit" und ähnlichen Begriffen entsprechend - ein "Anschlußbegriff", der nur das Konstrukt der Periodisierung - die Geschichte der neuesten Zeit - meint. Die Verständigung über die hier anvisierte Aufgabe wäre mit dem Begriff selbst also nicht von vornherein verbunden. Das könnte aber durchaus so sein, wenn man den Begriff entsprechend faßte. Damit wäre ein erster Schritt in der Verständigung über kirchliche Zeitgeschichte und ihre spezifische Aufgabe getan.

Ein systematischer Begriff ist in Bezug auf einige Fragestellungen, die zur Geltung gebracht wurden, ohnehin im Blick, vor allem bezüglich der Frage, inwiefern der Gegenstand der kirchlichen Zeitgeschichte zugleich die "Gesellschaft" sei. Bei der genaueren Bestimmung dieser Anforderung zeigen sich freilich eine Reihe von Schwierigkeiten. Man wird sehen müssen, was die Verständigung über die Aufgabe von "Zeitgeschichte", zur Wahrnehmung bzw. Lösung dieser Schwierigkeiten beitragen kann. Von einem allgemeinen Begriff von Zeitgeschichte ausgehend, wird jedenfalls eine Lösung kaum zu erwarten sein. Vielmehr wird bedacht werden müssen, was in diesem Zusammenhang "Kirche" heißt.

Ein zweites Problem, das mit der Anforderung, der Gegenstand kirchlicher Zeitgeschichte müsse zugleich die "Gesellschaft" sein, in den Blick kommt, besteht darin, daß wir den Zusammenhang zwischen der Kirchengeschichte insgesamt und der kirchlichen Zeitgeschichte bedenken müssen. Erst die von mancher Seite behauptete Eigenständigkeit der kirchlichen Zeitgeschichte ermöglicht beispielsweise die z.T. unfruchtbare Verdoppelung des Diskurses in der in Rede stehenden Fragestellung. Es ist daran zu erinnern, daß bereits in den siebziger Jahren im Bereich der Reformationsgeschichtsschreibung eine Diskussion stattgefunden hat, an deren Ergebnisse mindestens angeknüpft werden sollte. Heiko A. Oberman schrieb darüber 1980:

"Um die Anerkennung der politischen und sozialen Faktoren brauchen wir uns heute am wenigsten zu sorgen; bedroht ist eindeutig die theologische Dimension, die Berücksichtigung des Glaubens als geschichtsmächtige Kraft ... Soziale und politische Faktoren haben die Ausbreitung und öffentliche Wirksamkeit der evangelischen Predigt gesteuert, beschleunigt und ebenso gehindert - in der Gesamtschau des Zeitalters dürfen sie jedoch nicht als Ursache der Reformation, als ihre tragende Bedingung aufgewertet werden." (Werden und Wertung der Reformation, 20f).

Diese Fragestellung darf, recht verstanden, nicht als Aufforderung interpretiert werden, sich auf theologische bzw. theologiegeschichtliche Fragen "zurückzuziehen". Vielmehr erinnert sie an die Unterscheidung zwischen Zentrum und Peripherie des Gegenstandes der historischen Theologie. Weder soll sie falsche Alternativen - hie Wirtschafts-, Sozial- und Stadtgeschichte (vgl. dazu B. Moeller, Reichsstadt und Reformation, bearb. Neuausgabe, Berlin/Ost 1987, bes. 70ff), hie Kirchen- und Theologiegeschichte - aufbauen, noch historische Integrationsleistungen erbringen, die um der kirchlichen Ökumenizität und einer weltumspannenden Superdisziplin Geschichtswissenschaft willen nahezu gleichgewichtig alle irgendwie zu erhebenden Phänomene in- und nebeneinandersetzen, ohne zu sagen, was evangelischer Kirchengeschichtsschreibung die Mitte ist. Ein derart zusammengenähter Flickenteppich besticht zwar durch den dafür aufgewandten Fleiß und die Präsentation der kulturgeschichtlichen Vielfalt, verliert aber leicht an theologischem Profil.

Die reformatorischen Konturen drohen im rekonstruierten Kulturbild der Epoche zu verschwimmen.

Doch zunächst zurück zu Begriff und Aufgabe von Zeitgeschichte: Koselleck zitiert die Definition von Campe (S. 23), der zufolge Zeitgeschichte "erstens die Geschichte überhaupt der Zeitenfolge nach geordnet (chronologische Geschichte)" sei, das Insgesamt aller denkbaren Geschichten, und "die Geschichte einer gewissen Zeit, besonders unserer Zeit, wie auch eine einzelne Geschichte unserer oder der gegenwärtigen Zeit". Koselleck will mit dem Begriff der Zeitgeschichte daran "erinnern", daß er mehr einzulösen beansprucht als nur die aktuelle Ereignissequenz, auf Personen und Handlungen bezogen, wissenschaftlich aufzubereiten. Es gibt Dimensionen, diachroner und synchroner Art, die zeitlich verschieden tief gestaffelt sind, und über die uns auch weit zurückliegende Historiker noch für heute belehren können, weil die Geschichte sich strukturell wiederholt, was bei der Betonung der 'Einmaligkeit' gerne vergessen wird." (29) Mit dem Begriff "Zeitgeschichte" wird der Bezug auf Zeit, auf Zeiten, auf ihre Beziehungen zueinander und auf Zeitverläufe thematisiert. Das ist die weitgreifende Perspektive, die zum Nachdenken dazu anleitet, welche Anforderung denn die Wahrnehmung von Diachronizität in ihrer Verschränkung an die Erkundung von Geschichte stellt.

Diese Anforderung richtet sich darauf, überhaupt so etwas zu gewinnen wie eine Vorstellung von Geschichte, die dieser ein Profil läßt und dieses Profil nicht durch bestimmte Auslegungsinteressen nivelliert. Das eben meint Zeitgeschichte: Der Geschichte ihr Zeitprofil zu lassen und dieses nicht auf gegenwärtige Erklärungs- und Interpretationshinsichten einzuebnen. Die Zeiten in ihrem Profil wahrzunehmen, dieses Profil zu entdecken - das ist bereits die Aufgabe der Zeitgeschichte und nicht erst die weitere Verwendung des gewonnenen historischen Wissens. Die Zeiten in ihrem Profil zu zeigen heißt, zu zeigen was sich mit den Menschen begeben hat, die vor uns lebten. Diese Zeitschranke macht sie nicht zu "anderen". Kirchliche Zeitgeschichte nimmt sie vielmehr aus dem gemeinschaftlichen Gottesverhältnis als die Menschen wahr, die mit uns von Gott berufen sind und die vor uns beteten "Herr erbarme dich".

Geschichte in der Verschränkung von "Vergangenheit", "Gegenwart" und "Zukunft" zu sehen, Geschichte überhaupt wahrnehmen zu wollen, muß ebenso wenig zu einer fragwürdigen "Objektivität" wie zu einer bloß standortergebenen "Subjektivität" zurückführen. Sie kann jenseits dieser falschen Alternativen eine Tiefenschärfe zeigen und zum Unterscheidungsvermögen geschichtlicher Wahrnehmung führen. Es wäre ein wichtiger Teil der Aufgabe kirchlicher Zeitgeschichte, Unterscheidungen zu gewinnen, die die Wahrnehmung schärfen und die das Urteilsvermögen stützen, sofern das Urteilen auf Unterscheiden beruht.

Für die Aufgabe kirchlicher Zeitgeschichte läßt sich aus den vorstehenden Bemerkungen zum Begriff schon einiges entnehmen: Zeitgeschichte, die mit der Verschränkung der Zeiten rechnet; die also historisches Wissen nicht nur darum anhäuft, um es für die "Gegenwart" in Gebrauch nehmen zu können, die nicht Zeitverläufe zu rekonstruieren trachtet, um damit Erklärungen für die "Gegenwart" zu gewinnen, bleibt dabei, Geschichte so zu beschreiben, daß schließlich "geurteilt" werden muß und nicht etwa der historische Nachweis ein Urteil ersetzt. Das Urteil stünde aber auch gegen jeden Versuch, Geschichte auszubeuten. Die Zeiten, die in der Geschichte verschränkt sind, lassen sich so nicht beanspruchen. Das historische "Wissen" ist anders als im Modus des unterscheidenden Wahrnehmens nicht zu gewinnen.

Für die Geschichtsschreibung besaß vielfach die Frage Bedeutung, welchen "Nutzen für das Leben" historische Forschungsergebnisse haben sollten. Doch der "Nutzen" besteht nach dem oben Gesagten in keiner weiteren Absicht, als einzig in der, entsprechend der historischen Wahrnehmung zu sagen, was es unterscheidend zu entdecken gilt. Und dies ist "Geschichte" in der Verschränkung der Zeiten. Insofern kann es auch keinen prinzipiellen Unterschied zwischen der "jüngsten" Vergangenheit und "früheren" Zeiten geben. Darum ist auch die eigentümliche Hypostasierung der kirchlichen Zeitgeschichte als einer "neuen historischen Zweigdisziplin" und "Integrationswissenschaft" zurückzuweisen, denn es ist nicht einzusehen, warum für bestimmte historische Epochen andere inhaltliche wie methodologische Zugangsweisen gelten sollten als für andere.

3. Vom Gegenstand kirchlicher Zeitgeschichte

Mit der Bezeichnung kirchliche Zeitgeschichte ist der besondere Aspekt genannt, unter dem die historische Wahrnehmung sich auf die "Kirchen" einläßt: sie läßt den "Kirchen" ihre Zeitgeschichte und fügt sie nicht einfach in einen allgemeinen umfassenden Zeitverlauf ein. So konzentriert sie sich auf die Vielseitigkeit ihres "Gegenstandes". Sie trägt damit auch einer Wahrnehmung von "Kirche" Rechnung, die sich historisch nicht als die "universale" Kirche fassen läßt, sondern in ihrer Vielfalt wahrgenommen sein will, obwohl sie auch schon in ihrer Vereinzelung Kennzeichen der Universalität aufweist. Insofern ist zu Recht gesagt worden, daß "die Kirche" als ein einheitlicher "Gegenstand" nicht fungieren kann.

Hier sei angemerkt, daß es einen Zusammenhang geben muß zwischen dem Gegenstand der Kirchengeschichtsschreibung und der Methode, derer sie sich dabei bedient. Die Aufgabe der Kirchengeschichte und der kirchlichen Zeitgeschichte kann sich nicht von der Frage nach der Methode her bestimmen lassen, sondern von ihrem Gegenstand her. Freilich muß die Umschreibung des Gegenstandes auch schon die Aufgabe einer Kirchengeschichtsschreibung selbst mit im Blick haben. Die Diskussion darüber, ob der Gegenstand der Kirchengeschichtsschreibung "die Kirche", das "Christentum" oder die "Religionsgeschichte" sein soll, hängt von ganz unterschiedlichen Definitionen des Gegenstands wie des Standorts eines Historiographen und daraus folgenden entsprechenden Fragestellungen ab. Es handelt sich durchaus nicht um verschiedene Antworten auf ein und dieselbe, angeblich feststehende Frage nach "dem Gegenstand".

Wenn "die Kirche" als Gegenstand bezeichnet wird, so schließt dies schon eine Antwort auf die Frage ein, was denn "die Kirche" sei. Vom Kirchenverständnis, also von ekklesiologischen Aussagen ausgehend, läßt sich dann beschreiben, was Kirchengeschichte und Kirchengeschichtsschreibung sein kann. Heinrich Karpp formuliert in seinem weitgreifenden Aufsatz zum Thema: "Es ist ... weder möglich, das Reich Gottes selber zum Gegenstand der Geschichte zu machen, noch es ohne Bezug auf die Kirche wesenhaft zu erfassen. Gegenstand der Kirchengeschichte ist

daher das dialektische Verhältnis zwischen beiden ... Gegenstand der kirchengeschichtlichen Wissenschaft ist die mannigfaltig gegliederte Kirche in ihrem dialektischen Verhältnis zum Reich Gottes" (H. Karpp, 153). Karpp fragt weiter, wie die Aussage anschaulich sein kann, und findet jenes Verhältnis der Kirche zum Reich Gottes in der Verkündigung anschaulich werden. "Diese Verkündigung, das Kerygma, macht die Kirche zur Kirche. Deren Geschichte darstellen muß also heißen, an allen mit der Kirche zusammenhängenden Vorgängen und Zuständen an erster Stelle herauszuarbeiten, was jeweils als christliche Verkündigung galt, sodann, wie sich die Kirche zu ihr verhielt, ob sie von ihr in allen ihren Lebensäußerungen, mag es sich nun um Dogma und Ethik, Verfassung und Recht, Kultus, Kunst, Zusammenarbeit der Kirchen und soziale Arbeit handeln, bestimmt wurde, und wie sie die Kirche selbst verstand" (H. Karpp, 154).

Als einem Teilbereich aus einem natürlich weiterreichenden Diskurs (Ebeling/Pannenberg) war an diese Verhältnisbestimmung und den historiographischen Orientierungsrahmen des Kirchenhistorikers zu erinnern. Dabei geht es zunächst um den Weg: Er führt von der Frage nach der Kirche zur Aufgabe einer daraus zu gewinnenden angemessenen kirchlichen Zeitgeschichtsschreibung, wobei darauf zu achten ist, welche Bedeutung der Begriff "Zeitgeschichte" hierbei gewinnt.

Es hängt alles daran, das Verständnis von Kirche in bezug auf das zu diskutieren, was "Zeitgeschichte" heißen kann. Dabei genügt es durchaus nicht, bei der Feststellung stehen zu bleiben, daß von "Kirche" nicht losgelöst von der "Zeit" oder "der Gesellschaft" geredet werden kann. Dies versteht sich dann schon von selbst, wenn "Kirche" in allen ihren Äußerungen, Kennzeichen und Beziehungen in den Blick genommen werden soll. Es kann nicht einleuchten, eine wie auch immer geartete Abgrenzung der "Kirche" von bestimmten anderen geschichtlichen Aspekten vorzunehmen. Was es freilich dann wirklich heißen kann, kirchliche Zeitgeschichte als Geschichte von "Kirche und Gesellschaft" zu sehen und zu beschreiben, das bedarf der Klärung.

4. Das Profil der Zeiten wahrnehmen

Bleiben wir noch einen Moment beim Verständnis von "Zeitgeschichte": es könnte die Aufgabe bezeichnen, Kirchen in ihrem näheren Zusammenhang gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen wahrzunehmen. Worauf aber zielt diese Wahrnehmung? Was sind ihre Perspektiven?

Wenn wir von dem oben angedeuteten Begriff ausgehen, dann könnte sich die Wahrnehmung darauf richten, das Bestimmende zu erkennen, das Prägende, auf das hin sich Zeiten markieren oder umreißen lassen: vergangene Zeiten, wie gegenwärtige, wie zukünftige. Zeitgeschichtsschreibung: das wäre die Profilierung von Zeit, das wäre die Erschließung von Zeiträumen. Das wäre die Gewinnung von synchronen Zeiträumen und deren diachrone Unterscheidung: so wie etwa von der "Zeit nach 1945" geredet werden kann, wobei das Jahr das die Zeit Bestimmende anzeigt. Die "Zeit nach 1945" aber wäre auch gegenwärtig anzutreffen, sie wäre nicht nur ein vergangener Zeitraum.

Zeiträume dieser Art zu umreißen, das Profil der Zeiten zu erkennen, wäre eine Aufgabe, die Zeitgeschichte (wie Koselleck gemeint hat) zu jeder historischen Zeit möglich und notwendig sein läßt. Dann ist die "Zeit der Reformation" als Zeitgeschichte darzustellen - und nicht als eine, chronologisch gesehen, vergangene Abfolge von Ereignissen. Die Zeiten in der Zeit zu entdecken, ihre Geschichte in "Geschichte", das hieße, den Blick auf das richten, was "Geschichte" ausmacht, nicht auf das, was der Historiker Geschichte sein läßt. Für den Historiker kommt es hier darauf an, das die Zeit Bestimmende zu entdecken, und die darauf gerichteten Themen zu finden - nicht die Geschichte für die eigenen Themen heranzuziehen. Die Kritik daran, daß die Zeitgeschichte dazu gedient hat, sozusagen Anteile an der Geschichte zu verteilen, vielleicht "gute" und "böse", Schuldanteile oder Verdienstanteile, oder die Kritik an anderen Strategien, ob sie "Schadensabwicklung" oder anders heißen - wird nur in dem Maße tragfähig sein können, als sie zu sagen vermag, was denn demgegenüber die Aufgabe von Zeitgeschichte sein kann. Die Freiheit von solchen Strategien, die

Freiheit der Erkundung der Geschichte, könnte dann in der Wahrnehmung der Aufgabe begründet sein, nicht nur in Abgrenzungen - bei all' ihrem guten Recht.

5. Das die Zeit Bestimmende erkennen: Das Profil der Zeiten und die kirchliche Zeitgeschichte

Wenn sich zur zeitgeschichtlichen Aufgabenstellung - gewiß noch skizzenhaft - sagen läßt, sie habe das die Zeiten Bestimmende zu erkunden, rückt damit auch in den Blick, was kirchliche Zeitgeschichte sein kann. Von ihr könnte gesagt werden, daß sie darstellt, was die Kirchen in einer Zeit bestimmt; also die Darstellung des Profils der Zeiten der Kirche, wie es beispielsweise das Thema "Kirche in der Zeit nach 1945" sagen will. Wenn ein anderes Thema lautet "Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft" (Scholder) so ist das die Kirchen in einer Zeit Bestimmende angezeigt - wenn es nicht nur chronologisch gemeint sein sollte.

Klaus Scholder hat in seinem Aufsatz über "Nürnberg und das 20. Jahrhundert" nach dieser Seite hin die zeitgeschichtliche Forschung davon frei wissen wollen, "Geschichte ... zum bloßen Mittel und Zweck für ein bestimmtes Ziel zu machen" (19). Das aber heißt nicht, Geschichtsschreibung ziellos zu betreiben. Überaus gezielt formuliert Scholder das Thema der Zeit: "Das Thema, das diese Geschichte bestimmt ..., ist die Verführbarkeit der Menschen. Nürnbergs Geschichte im 20. Jahrhundert ist eine Geschichte von Verführung und Verführbarkeit des Menschen. Und sie ist darin auch unsere Geschichte." (19) Dies erfüllt, was "Zeitgeschichte" sein kann: zu erkunden, was die Zeit bestimmt. Und dieses die Zeit Bestimmende kann Vergangenheit, aber auch Gegenwart sein.

Geschichte in dem sie Bestimmenden zu zeigen, sie zu beschreiben als die Geschichte von Verführung und Verführtsein, soll nicht heißen, über die Geschichte zu urteilen. Es wird in den Blick gerückt, was es zu sehen gilt. Der Geschichtsschreiber fragt nun weiter: "Was kann es unter diesen Umständen bedeuten, daß wir zur Hoffnung berufen sind?" Die "Umstände", die die Zeit bestimmende Verführung, sind nicht die ganze Geschichte: zu ihr gehört auch die Berufung zur Hoffnung: "Wo sie verkündet

und geglaubt wird, da ist sie immer wieder und immer von neuem eine Hilfe gegen unsere Verführbarkeit." (34) Wie kann die Hoffnung, zu der Christen berufen sind, das Bestimmende sein? Wie kann sie die Zeit bestimmen? Das ist die Frage, die nun auch kritisch gestellt wird. Zeitgeschichte wird zur Anfrage an das Zeitgeschehen, das vergangene, wie das gegenwärtige.

Kirchliche Zeitgeschichte findet ihren Gegenstand erst damit, daß sie nicht allein auf das blickt, was von Menschen zu sagen ist, sondern auch auf die "andere" Geschichte, auf die Geschichte, wie sie von Gottes Zukunft bestimmt ist: "Die Hoffnung, von der hier die Rede ist, ist die Hoffnung auf Gottes Zukunft. Wo sie verkündigt und geglaubt wird, da ist sie immer wieder und immer von neuem eine Hilfe gegen unsere Verführbarkeit." (34) Der Historiker fragt, was die Zeit der Kirche bestimmt - aber so, daß er zugleich damit "rechnet", daß das, was von Gott zu sagen und das, was zu glauben ist, Geschichte bestimmt. Gottes Zukunft, wie sie in der Verkündigung und dem aus ihr erwachsenden Glauben gegenwärtig ist, bestimmt die Zeit. So fragt kirchliche Zeitgeschichte nach der Verkündigung und ihrer Geschichte in den Zeiten: Wie hat sie sich zeitbestimmend gezeigt und bewährt?

Wenn die Verkündigung so als das die Zeit Bestimmende verstanden werden kann, sofern sie mit anderen Wirkkräften und Einflußnahmen nicht zu verrechnen ist, dann ist Kirchengeschichtsschreibung, die dies zeigt, Zeitgeschichtsschreibung. Sie stellt Geschichte in dieser Spannung dar: das macht sie zur Zeitgeschichte. Christen, die sich zur Hoffnung berufen, die sich von dieser die Zeiten bestimmenden Hoffnung ansprechen lassen, existieren "zeitgeschichtlich", und sie handeln politisch.

Dieses Verständnis von kirchlicher Zeitgeschichte ist nicht allein von der Frage geleitet, welche die Zeit beeinflussenden Funktionen oder Wirkungen die Kirche gehabt hat. Der Lauf der Dinge oder Ereignisse ist nicht die Zeit, nach der hier gefragt wird - sondern die Zeit, die im Blick auf die Verkündigung vor Augen rückt. Deshalb kann in bezug auf eine Zeit von Verführbarkeit und Schuld die Rede sein - nicht weil die Späteren dar-

über zu urteilen hätten, sondern weil das Hören und Nichthören der Verkündigung die Zeiten kennzeichnet.

Scholders Bemerkungen berühren sich auf's engste mit den Überlegungen, die Heinrich Karpp zur theologischen Aufgabe der Kirchengeschichtsschreibung (1949) vorgetragen hat. Für die kirchliche Zeitgeschichte ist das die Zeiten Bestimmende in der Verkündigung der Kirche, in ihrem ausgesprochenen Glauben, in der Hoffnung, im Bekenntnis zu suchen. Dieses Bestimmende in seiner ganzen politischen Erstreckung läßt das andere Bestimmende sehen: das, was die Zeiten nicht von Gottes Zukunft, sondern von der Verführbarkeit der Menschen geprägt sein läßt - worin auch immer diese Verführbarkeit besteht. Kirchliche Zeitgeschichte fragt danach, worin die Verkündigung die Zeiten bestimmt¹. Kirchliche Zeitgeschichte wird die Prägung der Zeiten daraufhin lesen, was die Verkündigung gewesen ist, auf welche "Umstände" sie traf, mit welchen sie sich verbunden hat und welchen sie gegenübertrat. In dieser Dialektik (so hat es Heinrich Karpp gesagt) bewegt sich kirchliche Zeitgeschichte, wenn sie nicht nur solche Zwecke, Wünsche oder Verführungen zutage fördern will, die Menschen beeinflußt haben. Dazu wiederum sollte die Kirchengeschichtsschreibung sich nicht verführen lassen - auch nicht mit der Befürchtung, sie isoliere sich von der allgemeinen Geschichtsschreibung.

Ebensowenig sollte sie sich freilich dazu verführen lassen, eine Zeit als "Gottes Zeit" zu reklamieren. Das die Zeit Bestimmende bleibt an Menschen gebunden, die in der Zeit stehen, die ihr nicht gegenüberstehen.

Das gilt auch für die Verkündigung: Sie bleibt in der Zeit und wird in ihr nur hörbar als die Verkündigung, die selbst als Auslegung der Heiligen Schrift Gottes Wort hört. Daß Kirchengeschichte Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift (und nichts anderes) sei, trifft diesen Sachverhalt. Dieser Vorgang der Auslegung ist nicht zu eng zu fassen, denn Auslegung der Heiligen Schrift meint (nach Gerhard Ebeling) den auslegenden Bezug auf die Heilige Schrift in allem, was die Kirche darstellt, tut und handelt.

Kirchengeschichtsschreibung daran zu orientieren, heißt danach zu fragen, was denn die erkannte Wahrheit war und was die Erkenntnis hat sein können, die die Zeit bestimmt hat. Diese Wahrheit, auf die sich Menschen haben berufen und beziehen können, aufzusuchen, heißt, das zu entdecken suchen, was einzig die Zeit bestimmen kann: Die Erkenntnis aus Glauben. Geschichtsschreibung wird das Verschüttetsein dieser Erkenntnis, ihre Ohnmacht, ihre Deutlichkeit und Undeutlichkeit in den Blick fassen. Sie wird dies aber im Blick auf die sagbare Erkenntnis tun, sie wird sich nicht bei anderen Wirkkräften der Geschichte aufhalten.

Das die Zeit Bestimmende in der Erkenntnis des Glaubens zu suchen, heißt, der Unterscheidung zwischen dem, was wirkkräftig und dem, was zeitbestimmend ist, zu folgen. Daß es das Zeitbestimmende gibt und geben kann, daß es erkannt werden kann, dies macht die Schuldfähigkeit aus. Schuldig werden heißt, sich entgegen der möglichen Erkenntnis verführen zu lassen. Schuldig werden heißt auch, wider die bessere Erkenntnis zu handeln und handeln zu müssen (auch diese Schuld gibt es, die Schuld, die zugleich Verstrickung, die zugleich das Verhängnis ist). Wenn von "Verführung" zu reden ist, dann kann dies nur im Blick auf das geschehen, was als Auslegung der Heiligen Schrift wirklich zu hören war; es kann nicht daran gemessen werden, was die Späteren oder der Historiker als die verfehlte Erkenntnis zu beurteilen vermögen. Die jedenfalls gegenwärtige Auslegung in den Blick zu fassen, heißt, "Zeit"geschichte zu schreiben, die die Zeiten in ihrem Profil studiert und die nicht Geschichtsverläufe zeichnet, ohne das die Zeit Bestimmende zu beachten.

Kirchliche Zeitgeschichte zeigt, wie Menschen in der Zeit bei der Auslegung der Heiligen Schrift haben bleiben können. Es gilt zu erkennen, was dieser Zeit als Auslegung der Heiligen Schrift gegolten hat, daran - nicht an unserem eigenen Urteil, auch nicht an unserem theologischen Urteil -, ist die Zeit in ihrem Profil zu bemessen. In bezug auf die Auslegung der Schrift konnte sie zeitbestimmend gewesen, auch schuldig geworden sein.

6. Von der Aufgabe der Zeitgeschichte - und der Kritik ihrer Funktionen

Der Vorschlag, "Zeitgeschichte" als systematischen Begriff zu verwenden und damit die Aufgabe der Zeitgeschichtsschreibung zu begründen, ist auch deshalb aufzunehmen, weil auf diesem Wege dem Problem der Zweckbindung zeitgeschichtlicher Forschung begegnet werden kann. Daß die zeitgeschichtliche Forschung wie jede Geschichtsforschung ganz verschiedenen Strategien und Zwecken der intellektuellen Auseinandersetzung dienen kann, liegt auf der Hand. Diesem Problem ist aber nicht durch eine Forderung nach "Neutralität" oder "Werturteilsfreiheit" beizukommen (auch wenn selbstverständlich daran erinnert werden muß), weil sie unspezifisch und vor allem als wirkliches Gegengewicht zu schwach ist. Nur eine Zeitgeschichte, die mit den ihr eigenen Gewichten versehen ist, worauf ja jeder systematische Begriff zielt, ist dagegen geschützt, mit fremden Gewichten beladen zu werden. Wenn Zeitgeschichtsforschung dazu dient, das Profil der Zeiten zu erkennen, führt sie über einen bloßen Pluralismus der Interpretationen, der ohnehin besteht, zu einer notwendigen Vielseitigkeit der Wahrnehmung hinaus. Die Vielseitigkeit der Wahrnehmung, nicht der beliebige Pluralismus der Aspekte und Interessen, ist von einem systematischen Begriff von Zeitgeschichte gefordert. Auch hier gilt es, die selbstverständliche Forderung, keinen vermeintlich einzigartigen Standpunkt einzunehmen, mit methodischen Konturen zu versehen.

Zeitgeschichtsschreibung wird daher nicht nur den ohnehin vorhandenen Meinungsstreit verstärken und diesen mit Argumentationsmaterial versehen. Im Gegenteil wird es ihre Aufgabe sein, die "Zeitgeschichte" vor dem Versuch zu schützen, sie besitzen oder beherrschen zu wollen. Die Kritik an solchen Strategien, die Kritik an den unterschiedlichsten Beweggründen, Zeitgeschichte zu studieren - von dem Versuch der Beerbung bis zum Versuch der Schuldzuweisung - wird selbst nur in dem Maße greifen, als sie von einer Erkundung der Zeitgeschichte getragen ist, die das Profil der Zeiten zu achten weiß.

Die Diskussion ist bisher über die Forderung solcher Kritik nicht hinausgekommen. Diese Forderung entspricht zunächst den

Selbstverständlichkeiten der geistesgeschichtlichen Hermeneutik. Warum sollte die Zeitgeschichtsschreibung sich diesen entziehen wollen? Entscheidend aber ist der spezifische Gegenstand der Zeitgeschichtsschreibung: an ihm sind solche Regeln der Wahrnehmung, der Erkenntnis- und Urteilsbildung selbst erst auszubilden.

Wenn gesagt worden ist, daß bisher im Bereich der Theologie und der kirchlichen Zeitgeschichte grundsätzliche Überlegungen zu ihrer Methode und Aufgabe fehlen, so kann diese Feststellung, die durchaus zutrifft, nur einen Sinn haben, wenn Ansatzpunkte für eine solche grundsätzliche Verständigung namhaft gemacht werden können. Die vorstehenden Überlegungen versuchen das. Daß freilich auch an die allgemeinen "Regeln der Kunst" zu erinnern ist, daß es Strategien im Meinungsstreit gibt, die nicht zu diesen Regeln zählen, bedarf gleichwohl auch einer kritischen Analyse. Doch um dies noch einmal zu sagen: diese greift nur, wenn es ein Gegengewicht gibt, das für die "kirchliche Zeitgeschichte" in dem Zusammenhang von "Kirche und Zeit" zu finden ist.

AUSGEWÄHLTE LITERATUR

Gerhard Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift* (1946), in: ders., *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, ²1966, 9 - 27.

Heinrich Karpp, *Kirchengeschichte als theologische Disziplin*, in: *Festschrift Rudolf Bultmann*, Stuttgart - Köln 1949, 149 - 167.

Reinhart Koselleck, *Begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur "Zeitgeschichte"*, in: V. Conzemius u.a. (Hgg.), *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte*, Göttingen 1988, 17 - 31.

Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, bearb. Neuausgabe Berlin (Ost) 1987.

Heiko A. Obermann, *Werden und Wertung der Reformation: Thesen und Tatsachen*, in: ders., *Die Reformation. Von Wittenberg bis nach Genf*, Göttingen 1986, 15 - 31.

Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt/M. 1973.

Klaus Scholder, *Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft*, Berlin 1988.

Rudolf von Thadden, *Weltliche Kirchengeschichte. Ausgewählte Aufsätze*, Göttingen 1989.

ANMERKUNGEN

1 Wolfhart Pannenberg sieht in seiner Darstellung die Aufgabe der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin darin, alle Zeiten auf das Ganze einer von Gott bestimmten Wirklichkeit hin auszulegen. Die Frage ist dabei, worin dies konkret geschieht. Die christliche Verkündigung bleibt doch der konkrete Ort, an dem es darauf ankommt, ob Menschen sich von Gott bestimmen lassen oder nicht. Um die Wahrnehmung dieser Menschen und dessen, was sie tun, geht es.

URSULA BÜTTNER (HAMBURG)

DIE EVANGELISCHE KIRCHE UND DIE VERFOLGUNG DER NICHTARISCHEN
CHRISTEN IM DRITTEN REICH. THESEN ZU EINER DRINGENDEN FOR-
SCHUNGSAUFGABE.

Lassen Sie mich mit einem Geständnis beginnen: Über die Verfolgung der "nichtarischen" Christen im Dritten Reich habe ich bisher nicht bewußt gearbeitet. Mein Interesse richtete sich auf die "Mischfamilien"-Familien, in denen der eine Partner nach der nationalsozialistischen Terminologie jüdisch, der andere "arisch" oder "deutschblütig" war und die Kinder als "nichtarisch" oder "Mischlinge 1.Grades" galten. Darunter war eine bisher unbekannte Zahl rein christlicher Familien, bei denen ein Partner von Juden abstammte. Soweit es um diese Familien und die in allen Fällen getauften "Mischlingskinder" geht, habe ich mich, ohne dies zu thematisieren, mit "nichtarischen" Christen befaßt, und dieser Tatsache verdanke ich sicher die Einladung zu Ihrer Tagung.

Die Verfolgung der als nichtarisch bezeichneten Christen, einer in sich inhomogenen Gruppe von Christen mit ein bis vier Juden unter ihren Großeltern, ist noch kaum erforscht. (Den Band von Eberhard Röhm und Jörg Thierfelder, Juden - Christen - Deutsche. Bd.1: 1933-1935, Stuttgart 1990, erhielt ich erst während der Tagung.) Dafür lassen sich verschiedene Gründe ausmachen:

- Da bei der nationalsozialistischen Judenpolitik ausschließlich die vermeintliche Rassenzugehörigkeit entscheidend war, während die Konfession keine Rolle spielte, verschwinden die Christen mit drei oder vier jüdischen Großeltern auch in der Forschung in der Gruppe der Juden, deren Los sie teilten. Soweit sie in Mischehe lebten und dadurch vor dem Schlimmsten bewahrt blieben, wurde ihre Verfolgung - ebenso wie die der "Mischlinge" - durch das grauenvollere Schicksal der Juden überdeckt.

- Die kirchengeschichtliche Literatur konzentriert sich hauptsächlich auf die Institutionen und die Politik der Leitungsgre-

mien; das "Kirchenvolk" findet generell wenig Beachtung. So sind die Auseinandersetzungen um die Einführung des "Arierparagraphen" in der Kirche wegen der Bedeutung dieser Frage für die Konstituierung der Bekennenden Kirche gut gearbeitet, die Betroffenen aber kommen allenfalls am Rande in den Blick. Da auch die bekennnistreuen Theologen - mit ganz wenigen Ausnahmen - der Obrigkeit das Recht zugestanden, in Staat und Gesellschaft nach eigenem Ermessen gegen Juden und "Nichtarier" vorzugehen, wurden deren alltägliche Nöte meistens übersehen.

- Von jüdischen Historikern wurde den deutschen Kirchen nach dem Krieg zu Recht vorgeworfen, sie hätten sich, wenn überhaupt, nur um die "eigenen Leute", die getauften "Juden", gesorgt, die übrigen aber in ihrer Not im Stich gelassen. Dies mag ein weiterer Grund dafür sein, daß Spezialstudien über "nichtarische" Christen bislang fehlen; zu leicht kann der Verdacht entstehen, sich wieder nur der eigenen Klientel zuzuwenden zu wollen.

Nachdem inzwischen manches Kritische und sogar Selbstkritische über das Versagen der deutschen evangelischen Kirche angesichts der Judenverfolgung gesagt worden ist, scheint es mir jedoch heute möglich und dringend notwendig zu sein, der Sondergruppe der "nichtarischen" Christen mehr Aufmerksamkeit zu schenken.

- Sie bilden die Gruppe von Verfolgten, die noch unter uns leben, da die meisten als "Mischlinge" oder Partner in "Mischehen" vor der Ermordung bewahrt blieben. Wie ich bei Vorträgen immer wieder bemerke, besteht bei diesen Menschen ein großes Bedürfnis, daß endlich auch ihr Schicksal bedacht wird.

- Als Christen waren sie, wie sie meinten: unauflöslich, in die christliche Umwelt integriert; von den Nationalsozialisten aber wurden sie den Juden zugeordnet. Die christlichen "Nichtarier" fanden sich auf diese Weise plötzlich auf der Grenze zwischen Juden und Christen. In der Einstellung der Bevölkerungsmehrheit zu ihnen werden Tiefe und Dauerhaftigkeit des antisemitischen Vorurteils sowie das Maß der Zustimmung zur staatlichen Judenpolitik daher besonders deutlich.

- Die Reaktionen der Betroffenen auf die unerwartete Zuweisung zum Judentum wie auch das Verhalten ihrer Mitchristen, seien es Amtsträger oder schlichte Gemeindemitglieder, sagen viel über das Selbstverständnis und die theologischen Traditionen der Kirchen aus.

Die "nichtarischen" Christen erlitten unterschiedliche Grade der Verfolgung, alle aber wurden schwer getroffen. Ich kann das hier nur summarisch mit einigen Stichworten andeuten und darf, soweit es sich um "Volljuden" im Sinne der NS-Definition handelt, auf die allgemeine Literatur über die Shoah, für die in "Mischehe" lebenden Judenchristen und die "Mischlinge" auf das systematische Kapitel meines Buches "Die Not der Juden teilen". Christlich-jüdische Familien im Dritten Reich. Beispiel und Zeugnis des Schriftstellers Robert Brendel (Hamburg 1988) verweisen. Da in den einschlägigen Arbeiten neben den Juden allenfalls noch die "Halbjuden" ab und zu Erwähnung finden, sei daran erinnert, daß die Diskriminierung bis 1935 unterschiedslos alle "Nichtarier" bis hin zu den Menschen mit nur einem Juden unter den Großeltern traf. Durch die Ausscheidung nicht nur aus dem öffentlichen Dienst, sondern aus dem gesamten Bereich des Kultur-, Gesundheits- und Rechtswesens und durch die bis zum offenen Boykott reichenden schweren Benachteiligungen auf dem Gebiet der Wirtschaft gerieten viele schon in dieser Phase in bittere Not. Die Anzeigen im Mitteilungsblatt des Reichsverbandes nichtarischer Christen geben davon ein anschauliches Bild. In der Schule wurden die betroffenen Kinder und Jugendlichen zu Außenseitern. Die gesellschaftliche Isolierung, die dann mit den Nürnberger Gesetzen begann, war für "nichtarische" Christen, die sich ganz und ausschließlich der christlichen Bevölkerungsmehrheit zugehörig gefühlt hatten, besonders schwer zu ertragen. Die Stigmatisierung durch Zwangsvornamen (1938) und den gelben Stern (1941) empfanden viele inmitten aller Drangsal als den härtesten Schlag, denn ihnen wurde damit eine fremde Identität aufgepreßt. Finanzielle Sonderlasten, Vermögenskonfiskationen und die endgültige Ausschaltung aus der Wirtschaft stürzten die Christen volljüdischer Abkunft ebenso in Armut wie ihre jüdischen Leidensgenossen; auch sie wurden nach der Pogromnacht von 1938 verhaftet und in Konzentrationslagern gequält, und zwar ohne Rücksicht darauf, ob sie mit

"Deutschblütigen" in "Mischehe" lebten und Kinder hatten oder nicht. Im Lauf des Krieges wurden die Maßnahmen weiter verschärft und zunehmend auf die "Mischlinge 1. Grades" ausgedehnt (Berufs- und Ausbildungsverbote). Zwangssterilisation, Zwangsscheidung und Deportation standen allen "nichtarischen" Christen als drohende Gefahr für sie selbst oder nächste Familienangehörige vor Augen. Die Einberufung der Männer aus den "Mischfamilien" zur Zwangsarbeit bei der Organisation Todt im Oktober 1943 und die Deportation der bislang wegen ihrer "Mischehe" verschonten Juden und Judenchristen nach Theresienstadt im Februar 1945 zeigen, welches Schicksal diesen Menschen zgedacht war.

Vor diesem Hintergrund scheinen mir vor allem die folgenden Fragen weiterer Klärung zu bedürfen:

- Die Angaben über die Zahl der "nichtarischen" Christen in Deutschland gehen weit auseinander. Am wahrscheinlichsten scheint mir nach den bisher vorliegenden Quellen eine Größenordnung von ca. 300 000 bis 350 000 zu sein; hinzuzurechnen sind die "arischen" Ehepartner der Betroffenen, um die gesamte Verfolgtengruppe zu erfassen. Auch die Zahl der im Kirchendienst stehenden "Nichtarier" oder mit "Nichtariern" verheirateter Menschen ist noch unbekannt, obwohl mit Hilfe der Landeskirchen und der Diakonie wenigstens eine ungefähre Größenordnung zu ermitteln sein müßte. Die in der Literatur rezipierte Angabe von 1933 über die Zahl der "nichtarischen" Pastoren war aus politischen Gründen untertrieben; aber auch die übrigen Beamteten und ihr Schicksal interessieren. Durch Vergleich der Deportationslisten mit Taufregistern könnte zumindest eine große Vorstellung über die Zahl der ermordeten Judenchristen gewonnen werden. Der erforderliche Arbeitsaufwand ist zwar groß, aber dies wäre ein Stück konkreter Buße für die Mitwirkung der Kirchen bei den Abstammungsermittlungen im Dritten Reich.

- Im Zusammenhang mit der umfassenden Beschreibung der Verfolgung der "nichtarischen" Christen ist insbesondere auch nach ihren Reaktionen zu fragen. Es scheint, daß Menschen, die ihr Christsein in scharfer Abgrenzung gegen das Judentum und den

jüdischen Glauben ihrer Vorfahren verstanden, nicht oder nur schwer mit der Identitätskrise fertig wurden, in die sie durch die nationalsozialistische Politik gerieten. Dagegen scheinen die wenigen, die die erzwungene Gemeinschaft mit den Juden im Bewußtsein der gemeinsamen Herkunft bejahten, die Erfahrungen der Verfolgung besser bewältigt zu haben. Das setzte aber die Lösung von den dominierenden theologischen Traditionen ihrer Kirche voraus.

- Die Situation der "nichtarischen" Christen wurde dadurch erschwert, daß sie im Gegensatz zu den Juden nicht in einer großen Gemeinschaft von Verfolgten standen und nirgendwo Rückhalt fanden. Das Verhalten der Kirche zu den "nichtarischen" Mitgliedern ist deshalb stärker im Bezug auf deren konkrete Lage zu beschreiben, und zwar differenziert für die deutsch-christlich beherrschten und die "unzerstörten" Landeskirchen und auch differenziert nach Gemeinden. Die Vorgänge auf der untersten Ebene und vor Ort waren im Alltag der "Nichtarier" von entscheidender Bedeutung. So wichtig die Solidarität einzelner Pastoren und ihrer Gemeinden war, wird die Darstellung doch apologetisch, wenn nicht auch die vielen Beispiele der Ausgrenzung und Abstoßung von seiten der Mitchristen Beachtung finden. Die meisten christlichen "Nichtarier" berichten über solche Erfahrungen mit Gottesdienstbesuchern, Nachbarn und sogar nächsten Familienangehörigen. Die Bedrängnis eines "jüdisch versippten" Bruders z.B. war für viele Christen kein Grund, ihre positive Einstellung zum NS-Regime zu ändern; eher wurde der Kontakt zu der geächteten Familie abgebrochen.

- Auch die kirchlichen Hilfsmaßnahmen für die "nichtarischen" Christen müssen vor dem Hintergrund einer möglichst konkreten und detaillierten Beschreibung der Verfolgung behandelt werden. Nur so wird deutlich, wie unzureichend sie angesichts der Not waren und wie spät sie zustande kamen. Warum gab es keine zentrale Stellenvermittlung für "nichtarische" Christen, keine Bemühungen, betroffene Kinder in evangelischen Bekenntnisschulen unterzubringen, keine Rechtsberatung und keine Unterstützungsfonds? Wenn in Hamburg evangelische "Nichtarier" aus allen Stadtteilen voller Dankbarkeit zu den wöchentlichen Teestunden und den Feiern in der irisch-presbyterianischen Jerusalemkirche

kamen, so zeigt das, was in den Gemeinden versäumt wurde. Das Engagement der oft genannten wenigen Hilfsstellen, insbesondere des Büros Grüber, und der vereinzelt um Unterstützung bemühten Pastoren und Sozialarbeiter verdient zwar größte Anerkennung, darf aber das generelle Versagen der evangelischen Kirche nicht verdecken. Zudem waren es überwiegend Betroffene, die die Arbeit dieser Einrichtungen trugen. Nicht selten konnten evangelische "Nichtarier" schließlich nur bei jüdischen Institutionen Hilfe bekommen. So fand 1935 ein "halbjüdischer" evangelischer Junge, nachdem er wegen der seelischen Mißhandlungen in einem normalen Hamburger Gymnasium schwer erkrankt war, nur in der orthodox-jüdischen Talmud-Thora-Schule die notwendige Geborgenheit, obwohl sie ihn nach ihrer Satzung gar nicht aufnehmen durfte. Eine alte Frau mit dem Ausweis der Bekennenden Kirche kam 1938 nach der Beschlagnahme ihrer Wohnung in keinem Haus der Diakonie, sondern endlich in einer jüdischen Pension unter. Ein evangelischer "Dreivierteljude", der seit 1933 schon mehrmals in Haft gewesen war, konnte nach der Pogromnacht nur deshalb aus dem Konzentrationslager befreit werden und emigrieren, weil die Reichsvertretung der Juden in Deutschland sich seiner annahm. Wenn Juden heute großen Wert darauf legen, durch die Verleihung des Ehrentitels "Gerechter der Völker" der Christen zu gedenken, die ihnen in der Zeit der Verfolgung beistanden, so müssen auch wir an die Hilfe der bedrängten jüdischen Gemeinschaft für Christen erinnern, selbst wenn dadurch das Versagen der Kirchen noch deutlicher zutage tritt.

- Ein letzter Punkt ist mir besonders wichtig: Arbeiten über das Schicksal der "nichtarischen" Christen im Dritten Reich müssen die Zeit nach dem Zusammenbruch des Regimes mit einbeziehen. Soweit ich bisher sehen kann, fanden sie auch jetzt bei ihrer Kirche nur wenig Unterstützung in ihrer materiellen und psychischen Not. Fast ausschließlich waren es dieselben Menschen, die sich schon in der NS-Zeit für die "Nichtarier" eingesetzt hatten, die sich von neuem engagieren und ihnen bei der Rückkehr in ein normales Leben zu helfen versuchten. In Berlin nahm das Büro Grüber seine Tätigkeit wieder auf. Bestrebungen, in den Westzonen eine zentrale kirchliche Hilfsstelle speziell für die "Nichtarier" mit ihren besonderen Problemen zu schaffen, scheiterten dagegen am Widerstand des Präsidenten des

Hilfswerks der EKD, Gerstenmaier, obwohl für andere Gruppen - die aus Osteuropa vertriebenen Volksdeutschen - solche Sonder-
einrichtungen aufgebaut wurden. "Nichtarische" Pastoren, die
aus der Emigration zurückkehren wollten, fanden offenbar nur
selten offene Türen; aber auch das müßte genauer geklärt wer-
den. Wie es die deutsche evangelische Kirche noch lange ver-
säumte, die Schuld an den Juden konkret zu benennen, so übersah
sie weiterhin die Not unter den von Juden abstammenden Chri-
sten. Erst jetzt, so registrierte ein englischer Beobachter,
als Furcht vor Verfolgung nicht mehr als Entschuldigung gelten
konnte, verzweifelten viele Betroffene an ihrer Kirche.

Für das mangelnde Interesse an ihrem Schicksal sehe ich haupt-
sächlich zwei Gründe: Zum einen wurden in der Kirche wie in der
Gesellschaft mit der Schuld auch die Opfer aus dem Bewußtsein
verdrängt. Zum anderen zeigte sich die folgenschwere Fortwir-
kung theologischer Traditionen: der antijüdischen Abgrenzungs-
bestrebungen und der religiösen Überhöhung des Volkstums.
Durch die Taufe waren die "Nichtarier" in die Gemeinschaft der
Kirche zwar aufgenommen, im übrigen aber galten sie weiterhin
als Fremde und Außenseiter. Um die Folgen zu illustrieren, er-
lauben Sie mir abschließend ein weiteres Beispiel: Als Sachver-
ständige vor dem Landessozialgericht wurde ich mit dem Fall ei-
ner "volljüdischen" evangelischen Christin konfrontiert. Sie
wurde 1936 von ihrem "deutschblütigen" Mann geschieden, galt
infolgedessen nicht als "privilegiert" und erlitt alle Verfol-
gungen bis hin zur Deportation nach Theresienstadt im Januar
1944. Von dort schrieb sie ihren erwachsenen Kindern beschwö-
rende Briefe, sich nicht von Haß und Vergeltungswünschen leiten
zu lassen, trotz allem den Glauben an die Menschen zu bewahren
und im Gedenken an die Liebe Christi mit Liebe auf sie zuzuge-
hen, weil nur so ein Weg in die Zukunft möglich sei. 1946 nahm
sich diese Frau, völlig vereinsamt und verzweifelt, das Leben.
Ihre Kinder hatten aus der Sowjetischen Besatzungszone nicht zu
ihr in den Westen gelangen können, und andere Hilfe fand sie
nicht.

ANSELM DOERING-MANTEUFFEL (WÜRZBURG)

ZUR PROBLEMATIK DES GEGENSTANDS UND BEGRIFFS "KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE"

Es kann und darf bei der kirchlich-konfessionell orientierten Zeitgeschichte nicht darum gehen, immer nur und unverändert die Fragen der NS-Zeit in ihrem unmittelbaren historischen Bezug (1914/17-1945 und die Folgen) zu traktieren. Obendrein dürfen Kirchenfragen (z.B. Barmen) nicht das ausschließliche Thema und die kirchliche Perspektive nicht die einzige Perspektive sein. Jeder Nicht-Theologe wird unter "Kirchengeschichte" und "Kirchlicher Zeitgeschichte" zunächst einmal die Geschichte der Institutionen verstehen. Deshalb ist es notwendig, gleichwertig die kirchlich-konfessionelle Prägung der Menschen und ihr Handeln zum Gegenstand der Forschung zu machen. Der von Kurt Nowak vorgeschlagene Begriff der "Christentumsgeschichte" erweist sich hier als hilfreich.

"Kirchliche Zeitgeschichte" als Gesellschaftsgeschichte erfaßt ein viel weiteres Themenfeld, als es die traditionelle Kirchengeschichte - selbst wenn man einmal die notorische Fixierung auf die NS-Zeit außer Betracht läßt - je hat bestellen können. Nipperdeys Bemerkung: "Die Mütter der sozialdemokratischen Führer von 1900 sind fast alle noch kirchlich gewesen. (...) Im Anti-Katholizismus fühlen sich auch die Nicht-Christen noch 'protestantisch'" (Deutsche Geschichte 1800-1866, 431 f.) thematisiert einen Aspekt des engen und für die politische und kulturelle Geschichte der neuzeitlichen Gesellschaft zentral wichtigen *Zusammenhangs von Konfession und Gesellschaft*. Kirchengeschichte in der Moderne verfehlt ihren Gegenstand, wenn sie diese Dimension ignoriert und sich auf den kirchlichen Binnenraum beschränkt.

Für ein gesellschaftshistorisches Verständnis von "Kirchlicher Zeitgeschichte" zu plädieren, heißt indes nicht, das genuin Kirchliche hintansetzen zu wollen. Es ist allein ein Plädoyer gegen die skizzierte enge Fixierung auf eine reine Binnensicht, denn die läuft immer darauf hinaus, daß die Arbeitsergebnisse

der "Kirchlichen Zeitgeschichte" von den vielen historisch interessierten Laien, die den Fragen von Kirche und Theologie eher indifferent gegenüberstehen, nicht aber denen einer "Christentumsgeschichte", gar nicht zur Kenntnis genommen werden. Dann wäre diese Disziplin eine Elfenbeinturm-Wissenschaft, und das hat weder sie selbst noch vor allem die lesende Öffentlichkeit verdient. Hinzu kommt, daß die allgemeine Geschichtswissenschaft neuerdings in zunehmendem Maß Aspekte der "Christentumsgeschichte", Fragen des Zusammenhangs von "Konfession und Gesellschaft" zum Gegenstand der historischen Forschung macht. Sofern den einzelnen Forschern kirchliche Einbindung und theologische Vorbildung fehlen, sind stereotype Vor- und Fehl-Urteile zu erwarten, die womöglich rasch rezipiert werden. Der fachliche Diskurs von Theologen und Historikern sollte deshalb gerade von seiten der "Kirchlichen Zeitgeschichte" gesucht und gefördert werden.

UWE GERRENS (HEIDELBERG)

ZUR AUSEINANDERSETZUNG UM KARL BONHOEFFER

Uwe Gerrens referierte über die Auseinandersetzung um Karl Bonhoeffer als Problem zeitgeschichtlicher Aufarbeitung und ihrer Methode. Er bezog sich dabei auf einen Aufsatz von Ursula Grell, der in einer Veröffentlichung kritischer Ärztinnen und Ärzte ("Totgeschwiegen - 1933-1945. Zur Geschichte der Karl-Bonhoeffer-Nervenklinik") erschienen war, nachdem in der Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Karl-Bonhoeffer-Nervenklinik (vormals Wittenauer Heilanstalten) in West-Berlin verschwiegen wurde, daß von dort mehrere tausend Menschen in die Tötungsanstalt Obrawalde überführt worden und zu Tode gekommen waren.

In diesem Zusammenhang wurden auch Vorwürfe gegen Bonhoeffer als Wegbereiter für Zwangssterilisationen und Euthanasia Maßnahmen im NS-Regime erhoben.

Uwe Gerrens führte u.a. aus:

Ich beschränke mich im folgenden auf die beiden zentralen Themen Zwangssterilisation und Vernichtung sog. 'lebensunwerten Lebens'. Drei Themen fehlen, die Ursula Grell kurz anreißt. 1. Karl Bonhoeffers Rolle als Gutachter im Reichstagsbrandprozess, zu dem nächstes Jahr ein Aufsatz erscheinen wird. Ursula Grell stützt sich in ihren Thesen auf gefälschte Quellen. 2. Eine Auseinandersetzung mit Karl Bonhoeffers 1947 verfaßtem Aufsatz 'Führerpersönlichkeit und Massenwahn', der als Antwort auf ein Interview C. G. Jungs interpretiert werden muß. 3. Eine Auseinandersetzung mit Karl Bonhoeffers Bettlerstudie aus dem Jahr 1900, die man sinnvoller Weise nur im Zusammenhang mit der Liszt'schen Strafrechtsreformbewegung interpretieren kann.

Ein ungelöstes Problem besteht in Bonhoeffers Sprache. Man kann nicht sagen, daß es sich nur um die Sprache handelt, da Sprache immer auch Inhalte transportiert. Auf der anderen Seite machen es sich Ursula Grell und Neumärker/Seidel etwas einfach, wenn sie alle Begriffe, die wir heute kritisieren, wahlweise als

konservativ oder sozialdarwinistisch bezeichnen. Auch in der SPD und in der Arbeiterbewegung wurden fast alle diese Begriffe, die mit der Darwinschen Evolutionslehre aufkamen, benutzt, und eine sorgfältige Abgrenzung von Darwinscher Evolutionslehre und Sozialdarwinismus ist schwierig, aber nicht unmöglich.

1. Sterilisation

Bekannt ist Karl Bonhoeffers Gutachten von 1923, verfaßt für den Ausschuß für Bevölkerungspolitik und Rassenhygiene des preußischen Landesgesundheitsrates. Bonhoeffer kam 1923 zu dem Schluß, daß eine gesetzliche Regelung der Sterilisation nach dem gegenwärtigen Forschungsstand nicht zu empfehlen, insbesondere daß ein Zwang abzulehnen sei. Die freiwillige Sterilisation hingegen sei nach herrschender Rechtsauslegung der entsprechenden Strafrechtsparagrafen "zulässig und in gewissem Sinn geboten". Bonhoeffers zentrales Argument lautete, ein so wichtiger Eingriff in die Persönlichkeitsrechte wie die Sterilisation sei nur dann legitim, wenn nachgewiesen werde, daß die drohende 'Entartung' den erbbiologischen Bestand des Volkes gefährde. Dieser Nachweis sei nach gegenwärtigem Forschungsstand nicht zu führen, denn der Prozentanteil der Geisteskranken an der insgesamt wachsenden Bevölkerung sei in etwa konstant geblieben. Neben diesem zentralen Argument ging er die einzelnen Krankheiten durch und kam zu dem Ergebnis, daß das Wissen über die Vererbungsgesetze nicht ausreiche. Insgesamt muß man wohl sagen, daß Bonhoeffer seine Ablehnung einer gesetzlichen Regelung innerhalb der eugenischen Debatte begründet. Persönlichkeitsrechte werden genannt, allerdings nicht an zentraler Stelle. Ursula Grell gibt Bonhoeffer so wieder, daß er den Zwang nur "mit gewissen Einschränkungen" abgelehnt habe. Hierauf angesprochen erklärte sie in der zweiten Auflage, sie habe mit dem Hinweis auf angebliche Einschränkungen nur zum Ausdruck bringen wollen, daß Bonhoeffer auch in eugenischem Gedankengut verhaftet gewesen sei. Wenn sie das so meinte, hätte sie das wohl auch besser gleich so gesagt. Entscheidend für den juristischen Zusammenhang ist, daß bei einem Verzicht auf eine gesetzliche Regelung die Sterilisation von minderjährigen Personen und von sogenannten nicht-einwilligungsfähigen, z.B. ent-

mündigten Menschen als Körperverletzung bestraft worden wäre. Nebenbei: Keine gesetzliche Regelung bei gleichzeitiger Zulässigkeit der freiwilligen Sterilisation ist auch heute noch die in der Bundesrepublik gültige Rechtslage.

1932 tagte der Preußische Landesgesundheitsrat erneut über diese Frage und verfaßte einen Gesetzesentwurf, wonach die freiwillige eugenisch indizierte Sterilisation gesetzlich festgeschrieben werden sollte, wonach aber auch Entmündigte ein Widerspruchsrecht besitzen sollten. Bei der Anfertigung des Protokolls unterlief dem Protokollführer der Fehler, daß er alle Mitglieder des Landesgesundheitsrates als anwesend verzeichnete, auch diejenigen, die wie Karl Bonhoeffer gerade verreist waren. Im Protokoll heißt es, daß der Vorsitzende aus dem Schweigen einiger prominenter Mitglieder auf ihre Zustimmung schloß. Dies inspirierte Gisela Bock und in der Folge auch Ursula Grell zu der Feststellung, daß es sich um das Schweigen Karl Bonhoeffers und einiger anderer prominenter Mitglieder gehandelt haben müsse. Tatsächlich erklärt sich Bonhoeffers Schweigen durch seine Abwesenheit. Er hatte dem Landesgesundheitsrat einen Sonderdruck seines Gutachtens von 1923 zugeschickt, über den in seiner Abwesenheit diskutiert, dessen Vorschlag, der Verzicht auf eine gesetzliche Regelung, aber nicht angenommen wurde. Nachdem Bonhoeffer aus dem Urlaub zurückgekommen war und den Gesetzesentwurf gelesen hatte, muß er einen Brief an den Vorsitzenden des Landesgesundheitsrates verfaßt haben, der im Charité-Archiv liegt. Ich möchte mich zu diesem Brief, der vielleicht einige fragwürdige Passagen enthält, noch nicht äußern, da ich ihn noch nicht im Original gesehen habe und ich in diesem Streit nur noch Zitate übernehme, die ich selbst geprüft habe.

Karl Bonhoeffer schreibt in seinen Lebenserinnerungen, er habe bei der Mentalität der Nationalsozialisten keine Chance gesehen, das "Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses" von 1933 aus der Welt zu schaffen. Es sei ihm nur noch übrig geblieben, über Aufsätze und Gutachtertätigkeit auf dem Wege der Diagnostik hemmend zu wirken.

Zu den Aufsätzen: Karl Bonhoeffer ist in acht Aufsätzen auf das Sterilisationsverfahren eingegangen. Ursula Grell behandelt zwei davon, nicht einmal alle diejenigen, die das Wort Sterilisation im Titel haben. Sein erster Aufsatz im Jahre 1934 hat den Titel: "Die Bedeutung der exogenen Faktoren bei der Entstehung der Schizophrenie". Schon aus dem Titel geht hervor, daß Bonhoeffer versuchte, die Bedeutung exogener Faktoren bei der Entstehung der Schizophrenie besonders großzuschreiben und damit die Zahl der Sterilisationen klein zu halten. Etwa gleichzeitig verfaßte er einen Aufsatz über das "manisch-depressive Irresein". In diesem Aufsatz führte er aus, daß Manisch-Depressive oft bedeutende Künstler seien. Wertvolles Erbgut ginge dem deutschen Volke verloren, wenn man manisch-depressive Menschen sterilisiere. Beide Aufsätze stützten sich auf den Wortlaut des Sterilisationsgesetzes, in dem es hieß, das Erbgesundheitsgericht "kann" die Sterilisation bei Vorliegen einer der neun Sterilisationsgründe anordnen. Bonhoeffer versuchte also, die Gerichte davon zu überzeugen, warum sie trotz Vorliegens einer der im Gesetz als Erbkrankheit bezeichneten Krankheit die Sterilisation dennoch nicht anordnen sollten. Im allgemeinen wurde diese Anordnung nicht aufgegriffen. Eine Ausnahme bildete das Erbgesundheitsgericht Frankfurt, das die Sterilisation eines einwandfrei als manisch-depressiv diagnostizierten Menschen unter Hinweis auf Bonhoeffers Aufsatz rechtskräftig ablehnte, ein Urteil, das bald als das 'Frankfurter Skandalurteil' bekannt wurde. Ähnliches versuchte Bonhoeffer in einem Aufsatz über Epilepsie. Er erklärte, nach gegenwärtiger Kenntnis gebe es auf dem Wege der Diagnostik keine Möglichkeit, erbliche Epilepsie von nicht erblicher Epilepsie zu trennen. Da das Gesetz aber den Erblichkeitsnachweis verlange, dürfe nur sterilisiert werden, wenn mehrere nah verwandte Familienangehörige an derselben Krankheit litten. Bonhoeffer sagte zwar nicht, daß 90 oder 95% aller Epileptiker gesunde Verwandte haben, aber seine Kollegen begriffen diesen Zusammenhang schnell, und z.B. der Göttinger Psychiater Gottfried Ewald warf ihm vor, daß mit einer solchen Auslegung der Sinn des Gesetzes völlig durchlöchert würde.

Beim zweiten erbbiologischen Grundkurs, der 1936 in der Charité abgehalten wurde, erklärte Bonhoeffer, bei Schizophrenie habe man es nicht mit einem "festen unverrückbaren Gebilde" zu tun.

Selbstverständlich verlange das Gesetz bei echter Schizophrenie die Sterilisation, man dürfe Schizophrenie nicht mit hyperkinetischen Motilitätspsychosen, mit reaktiven Erkrankungen mit sensitivem Beziehungswahn oder mit puerperalen Schizophrenien verwechseln, die alle nicht oder nicht in jedem Fall unter das Gesetz fielen. Auch laufe man fehl, wenn man ausnahmslos jeden Deblen - in der damaligen Terminologie der leichteste und verbreitetste Schwachsinnsgang - sterilisiere. Schwachsinn könne auch sozial bedingt sein.

Bonhoeffer schreibt in seinen Lebenserinnerungen, das Braune Haus habe ihm anschließend verboten, weitere erbbiologische Grundkurse abzuhalten. Ursula Grell bezweifelt die Richtigkeit dieser Angabe, wobei sie als einzige Quelle ihren Eindruck bei der Lektüre des Vorwortes angibt. Die Akten des Braunen Hauses sind leider zum großen Teil vernichtet, im verbleibenden Splitterbestand habe ich kein Verbot der Kurse gefunden. Es klingt aber dennoch plausibel, da in einem Rundschreiben an alle Erbgesundheitsgerichte vor Bonhoeffers Aufsätzen gewarnt wurde. Dort heißt es : "Vor längerer Zeit versuchten Schroeder und Kleist nach den Anschauungen Wernickes unter symptomatologischen und verlaufsmäßigen Gesichtspunkten gewisse Sondergruppen aus dem Gebiet der Schizophrenie auszuscheiden. Diese Abtrennungen fanden seinerzeit nicht die allgemeine Anerkennung des Faches, *scheinen aber seit der Einführung der Unfruchtbarmachung wieder mehr hervorgetreten*. Ferner hat Bonhoeffer die von Wernicke umschriebene sog. hyperkinetische Motilitätspsychose, die er von der Schizophrenie abtrennt, *neuerdings stärker betont*. [...] Wenn von manchen Klinik- und Anstaltsleitern der Ausweg versucht wird [...] nur wegen Fehlens einer nachgewiesenen erblichen Belastung von der Unfruchtbarmachung abzusehen, so muß ein solcher Mangel an Folgerichtigkeit als unzulässig abgelehnt werden" [Handbuch der Erbkrankheiten Bd. 2, S. 321f]. - Das Rundschreiben macht deutlich, daß viele Ärzte klar begriffen, welche Chancen Bonhoeffer ihnen eröffnete, wenn sie statt Schizophrenie hyperkinetische Motilitätspsychose diagnostizierten. Bonhoeffer erklärte 1939, er halte "trotz mehrfacher Attacken" an seiner Auffassung fest: Es sei kein Zufall, daß die entsprechenden Publikationen "aus meiner und aus der Kleistschen Klinik hervorgegangen sind. Denn in letzter Instanz

ist der Vater der Aufstellung dieses Krankheitstypus Wernicke, der das hyperkinetische Krankheitsbild in klassischer Weise beschrieben hat."¹ Karl Kleist und Karl Bonhoeffer waren beide Wernicke-Schüler.

Soweit zu Bonhoeffers Veröffentlichungen zwischen 1933 und 1945. Wenn ich nun etwas zu Bonhoeffers Umgang mit den eigenen Patientinnen und Patienten sagen soll, so fällt es mir schwer, präzise Auskünfte zu geben, da die meisten Bonhoeffer betreffenden Akten in der DDR liegen und bisher der Forschung nicht zugänglich waren; zwar lagern im Landesarchiv Westberlin 25000 alphabetisch geordnete Sterilisationsakten, aber man weiß nicht vorher, in welchen der Name Bonhoeffer auftauchen könnte. Ich gehe im folgenden die verschiedenen Tätigkeiten durch und sage, inwieweit Bonhoeffer daran beteiligt war:

a. Anzeige. Jeder Arzt und jede Ärztin war unter Androhung von Geldstrafen oder Approbationsentzug zur Anzeige aller erbkrankheitsverdächtigen Patientinnen und Patienten verpflichtet. Karl Bonhoeffer schreibt in seinen Lebenserinnerungen, er habe sich nicht entschließen können, die ärztliche Schweigepflicht zu brechen und Patienten seiner Praxis anzuzeigen. Dazu Ursula Grell: "Irritiert reagierte er auf Eingriffe in seine professionell-autonome Domäne, z.B. auf den verordneten Bruch der ärztlichen Schweigepflicht, die er boykottierte". (S. 114) Über diese Interpretation brauchen wir wohl nicht zu diskutieren. Möglich ist es dem Wortlaut seiner Lebenserinnerungen nach, daß Bonhoeffer Patientinnen und Patienten außerhalb seiner Praxis angezeigt hat. Ich habe unter 1000 Urteilen keine Anzeige Bonhoeffers selbst, wohl aber Anzeigen einiger weniger Charité-Mitarbeiter gefunden. In einem von Neumärker/Seidel zitierten Brief aus dem Jahre 1936 streitet Bonhoeffer ab, daß er das Gesetz boykottieren wollte, in einem zweiten Brief im Landesarchiv Berlin wird behauptet, ein Charité-Mitarbeiter habe eine Patientin angezeigt, die Anzeige sei aber leider verlorengegangen. Neumärker/Seidel schließen aus dem von ihnen aufgefundenen Brief, daß es Bonhoeffer ferngelegen habe, das Gesetz zu behindern. Ebenso gut kann es nach jetzigem Kenntnisstand auch sein, daß er sich in den beiden Briefen herauszureden suchte, da man

ihn wegen einer Nichtanzeige überwiesener Patienten kritisierte.

b. Gutachter. Bei der Bestellung der Sachverständigen oder Gutachter - die Begriffe können synonym verwandt werden - sollte die Zivilprozeßordnung sinngemäß angewandt werden. Bis zum Verbot im Jahre 1935 hatten die Patienten noch das Recht, eigene Gutachter zu beantragen und suchten sich oft jemanden, der als milde bekannt war. Verschiedene Patienten prozessierten nach 1935 eigens darum, von Bonhoeffer begutachtet zu werden, verloren aber regelmäßig. Dennoch hat Bonhoeffer im Auftrag der Gerichte etliche Gutachten verfaßt. Bekannt ist bis jetzt nur eine Statistik², wonach alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Charité zusammen von 1934 bis 1945 genau 1991 Gutachten verfaßten und in 56,7 % der Gutachten zu dem Ergebnis kamen, daß keine Erbkrankheit im Sinne des Gesetzes nachgewiesen werden könne, während sie in 43,3 % eine der Krankheiten diagnostizierten. Zum Vergleich: Im Reichsdurchschnitt lehnten die Gerichte nur 11,4 % aller Sterilisationsanträge ab, während sie 88,6 % aller Sterilisationsanträge mit einem Sterilisationsbeschluß beschieden. Die genannten Zahlen beziehen sich auf die ganze Charité: Es ist zu erwarten, daß Bonhoeffers Nachfolger De Crinis (SS- und SD-Mitglied) und der mit ihm verbundene Mitarbeiterwechsel die Statistik etwas verdorben hat. Ich schätze, daß Bonhoeffer in etwa 2/3, vielleicht auch 3/4 aller Gutachten das Vorliegen einer Erbkrankheit im Sinne des Gesetzes verneint hat.

Ursula Grell widerlegt die Behauptung Bonhoeffers, er habe maßsigend auf die Gerichte eingewirkt, durch die These, daß der Durchschnitt aller Sterilisationen in Berlin über dem Reichsdurchschnitt gelegen habe. Ihre angeblichen Berliner Zahlen sind aber nicht für Berlin repräsentativ, sondern entstammen allein einer Auswertung der Sterilisationsakten, die sich im Archiv der Karl-Bonhoeffer-Nervenklinik befinden. Sie hat sich also völlig willkürlich die Quote einer Klinik herausgegriffen, die zufällig später den Namen Karl-Bonhoeffer-Nervenklinik erhielt, und diese Zahl auf ihren Namensgeber zurückgeführt. Aus einer zeitgenössischen Statistik, die sich im Bundesarchiv befindet,³ geht hingegen hervor, daß die Zahl der Sterilisationen

im Bezirk des Erbgesundheitsobergerichtes Berlin tatsächlich unter dem Reichsdurchschnitt liegt. Inwiefern das etwas mit Karl Bonhoeffer zu tun hat, weiß ich nicht. Der Bezirk des Erbgesundheitsobergerichtes Berlin umfaßte acht untergeordnete Gerichte in der ganzen damaligen Provinz Brandenburg, in der etwa 50000 Menschen sterilisiert wurden.⁴ Fast alle anderen Berliner Krankenhäuser schrieben ebenfalls Gutachten.⁵ Quantitativ gesehen dürften Bonhoeffers Gutachten nur bedingt ins Gewicht fallen; möglich ist dagegen, daß er über die Rechtsprechung des Obergerichtes einen gewissen indirekten Einfluß auf die acht Untergerichte nahm.

c. Richter. Jedes Erbgesundheitsgericht oder Erbgesundheitsobergericht war mit einem Juristen als Vorsitzenden und zwei Ärzten als Beisitzer besetzt. In der Literatur wird die These vertreten, Bonhoeffer sei Richter am Erbgesundheitsobergericht gewesen; eine These, die Ursula Grell ungeprüft übernimmt. Bonhoeffer selbst schreibt in seinen Lebenserinnerungen, er sei Gutachter gewesen. Entweder muß er sich unpräzise ausgedrückt haben, oder die in der Literatur vertretene These ist falsch.

Da die Akten des Erbgesundheitsobergerichtes Berlin im Staatsarchiv Potsdam liegen, das bisher der Forschung nicht zugänglich war, habe ich im Landesarchiv in Westberlin zur Frage der Klärung von Bonhoeffers Rolle eine Sammlung mit Durchschlägen von etwa 1000 Urteilen des Obergerichtes ausgewertet, das einzige Aktenmaterial, das im Westen erhältlich ist. Daraus ergibt sich folgendes: Am Erbgesundheitsobergericht Berlin waren insgesamt 6 Kammergerichtsräte und 12 Ärzte als Richter tätig. Jeder der zwölf Ärzte besaß einen persönlichen Stellvertreter für den Fall einer unerwartet eintretenden Verhinderung. Karl Bonhoeffer war wahrscheinlich der persönliche Stellvertreter einer dieser 12 Ärzte. In der Sammlung tauchen von tausend Urteilen nur sechs Urteile auf, in denen Bonhoeffer als Richter in Erscheinung trat, also im Schnitt etwa einmal im Jahr. Ich vermute, daß er seine Richtertätigkeit in seinen Lebenserinnerungen deshalb nicht erwähnt, weil sie im Verhältnis zu seiner Tätigkeit als Gutachter nur äußerst sporadisch vorkam. Genaueres kann ich Ihnen noch nicht sagen. Eines ist jedenfalls

sicher: Ursula Grell und in gewissem Sinne auch Neumärker/Seidel haben Bonhoeffer einer Tätigkeit wegen angegriffen, ohne überprüft zu haben, wie er sie, bzw. ob er sie überhaupt ausgeübt hat.

2. Zur sog. 'Euthanasie'.

Mit der Mordaktion in der Karl-Bonhoeffer-Nervenklinik hat Karl Bonhoeffer aus den genannten Gründen nichts zu tun. Dennoch wird er in dem Band "Totgeschwiegen" weniger durch den eigentlichen Text als vielmehr optisch und durch Schautafeln in die Nähe der Wittenauer Mitarbeiter der T4-Aktion gerückt. Zum anderen aber wird Bonhoeffers eigene Rolle in der späteren Karl-Bonhoeffer-Nervenklinik überhaupt nicht behandelt. Dabei hat er 1947 in einer Veröffentlichung darauf aufmerksam gemacht, daß bei Kriegsende viele der erwachsenen Wittenauer Anstaltsinsassen nur noch zwischen 35 und 40 kg wogen. Es sei den Pflegern und Ärzten nur noch bei einem Teil der Insassen gelungen, sie nach Kriegsende durch bessere Ernährung am Leben zu erhalten, für einen großen Teil sei jede Hilfe zu spät gekommen.⁶ Dieser Hinweis auf Bonhoeffers eigenen Beitrag gegen das Hungersterben in Wittenau hätte jedenfalls eine Erwähnung verdient. Vielleicht hat Ursula Grell den Aufsatz nicht bemerkt, vielleicht paßte es auch nicht zu dem Motto 'totgeschwiegen', daß man schon 1947 in medizinischen Fachzeitschriften vieles nachlesen konnte.

Außerhalb des Wittenauer Zusammenhanges werden zwei Zitate genannt, die Bonhoeffer in die Nähe der sog. Euthanasie rücken sollen. Als erstes wird eine Ansprache Bonhoeffers aus dem Jahre 1920 zitiert. Meines Erachtens wurde das Zitat so aus dem Zusammenhang gerissen, daß es in der Intention verdreht wurde. Die Autoren bestreiten das.

Das zweite angeführte Zitat ist ernster zu nehmen. Es stammt aus dem bereits genannten Gutachten Bonhoeffers von 1923. Vorausgegangen war die Behauptung des Zwickauer Bezirksarztes Gerhard Boeters, wonach die Forderung der Vernichtung sog. lebensunwerten Lebens durch den Juristen Bindig und den Psychiater Hoche nur deshalb forciert worden sei, weil man die Entstehung sog. lebensunwerten Lebens nicht verhindert habe. Ein

Zwangssterilisationsgesetz hingegen werde Bindig/Hoche wieder zum Schweigen bringen. Dem hatte Bonhoeffer in seinem Gutachten von 1923 entgegengehalten: "Es ist kein Zufall, daß heute von ernsthafter Seite (BINDIG/HOCHE, *Forensisch-psych. Gesellschaft in Dresden*) sogar die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens befürwortet wird. Ähnliche Gedanken liegen wohl auch der Boeterschen Eingabe zugrunde." Weiter führt Bonhoeffer aus, es sei nicht richtig, dies "allzu sehr mit der Frage der eugenischen Unfruchtbarmachung zu vermengen". - Diese Passage ist meines Erachtens sehr mißverständlich. Denn darin bezeichnet er sowohl Bindig/Hoche, die für die Vernichtung sog. lebensunwerten Lebens eintraten, als auch die Forensisch-Psychiatrische Gesellschaft in Dresden, die dagegen war, als diejenigen, die die Vernichtung von "ernsthafter Seite" aus erwogen. Ursula Grell löst das Dilemma bei der Interpretation dieser Passage, indem sie die Forensisch-Psychiatrische Gesellschaft Dresden wegläßt. Meiner Meinung nach ist der Einschub "von ernsthafter Seite aus" eher eine feine Spitze gegen Boeters, den Bonhoeffer indirekt als nicht ernst zu nehmen bezeichnet, und dem er erst einmal den Unterschied zwischen Sterilisation und Kastration erklären mußte. Dennoch ist Bonhoeffer zweifelsohne vorzuwerfen, daß er sich so unklar geäußert hat und Bindig/Hoche nicht frontal angriff, wie das entgegen der von Norbert Emmerich in diesem Band vertretenen Auffassung viele seiner Kollegen getan haben, viele Kollegen, von denen nach 1939 kein Widerstand zu bemerken war.

Ich habe lange gesucht: Mir ist keine weitere Stellungnahme von Karl Bonhoeffer zur sog. Euthanasie aus der Weimarer Republik bekannt. Weder er selbst noch der Verein für Psychiatrie, dessen Erster Vorsitzender er bis zur durch das Reichsinnenministerium erzwungenen Gleichschaltung im Jahre 1935 war, noch die von ihm herausgegebene Monatsschrift für Neurologie und Psychiatrie haben sich zu der Frage geäußert. Das Schweigen des Deutschen Vereins für Psychiatrie wird in der Literatur oft als implizite Zustimmung gewertet. Ich halte das für eine Fehlinterpretation. Der Deutsche Verein für Psychiatrie hat - vermutlich initiiert durch Karl Bonhoeffer - im Jahre 1930 eine sehr scharfe Resolution gegen die sog. differenzierte Fürsorge verfaßt,⁷ also gegen die Konzentration und Beschränkung der ärzt-

lichen Therapie auf die sog. Heilbaren, was zeitgeschichtlich schon deshalb bedenkenswert ist, weil die Innere Mission mit ihrer Treysaer Erklärung etwa gleichzeitig für die differenzierte Fürsorge eintrat.

Das dritte Argument, das Karl Bonhoeffers angebliche Verstrickung in die sog. 'Euthanasie' beweisen soll, bezieht sich auf seine Schüler. In der Tat besaß er mit Kurt Pohlisch einen Schüler, der später T4-Gutachter wurde. Man schließt daraus sehr schnell auf den Lehrer. Ich halte das für einen Kurzschluß. Die Psychiatrische und Neurologische Klinik der Charité besaß ohne die ihr beigeordnete Klinik am Hansaplatz 43 ärztliche Mitarbeiter, in Bonhoeffers Lehrtätigkeit nacheinander vielleicht 300 bis 400 Ärzte. Aus dieser großen Personengruppe, die nur bedingt als Schülerkreis bezeichnet werden kann, wurde ein zweiter T4-Gutachter bisher nicht bekannt. Auffällig ist dagegen, daß zwischen einem Drittel und der Hälfte von Bonhoeffers Schülern Juden waren, und Bonhoeffer sich nach 1933 sehr für sie einsetzte. 1948 zum achtzigsten Geburtstag erhielt er eine dicke Festschrift von jüdischen Schülern aus den USA.

In dem Artikel Ursula Grells erstaunt, daß Karl Bonhoeffers Verhalten während der eigentlichen 'Euthanasie-Aktion' überhaupt nicht behandelt wird. Ich verkenne nicht das Problem, zu diesem Komplex heute noch Quellen zu entdecken, eines ist jedenfalls sicher, im Archiv der Karl-Bonhoeffer-Nervenklinik, dem einzigen Archiv, das sie besucht hat, wird man nicht fündig. Ich deute nur an, was mir bis jetzt an Aktionen Karl Bonhoeffers und seiner Familie bekannt geworden ist. Das meiste bedarf noch intensiver Quellensuche. Zum einen beriet er während der Euthanasie-Aktion Fritz v. Bodelschwingh, gab ihm den Chirurgen Sauerbruch zur Seite, der sich großer Gunst in der Partei erfreute, und stellte über seinen Schwiegersohn Hans v. Dohnanyi die Verbindung zu Justizminister Gürtner her, in dessen Privathaus Bodelschwingh und Sauerbruch am 12. Juli 1940 vorsprachen. Wahrscheinlich hat einer aus dem Kreis um Karl Bonhoeffer am 24. November 1940 den Berliner Auslandskorrespondenten der New York Times über die Vernichtungsaktion und Bodelschwinghs immer wieder abgewiesene Proteste informiert. Drittens verfaßte Hans von Dohnanyi an fünf gemeinsamen Sit-

zungstagen zusammen mit Pfarrer Braune/Lobetal die berühmte Braune-Denkschrift. Dabei gingen Informationen aus dem Justizministerium und von Karl Bonhoeffers Schüler Heinrich Schulte betreffs des Krankenhauses Berlin-Buch mit ein. Da Familie Bonhoeffer bereits in Umsturzpläne verwickelt war, hat weder Karl Bonhoeffer noch Hans v. Dohnanyi die Denkschrift mit unterzeichnet. Dennoch scheint etwas davon durchgesickert zu sein, denn Dohnanyi wurde nach seiner Verhaftung verschiedentlich auf Braune hin verhört. Außerdem wurde 1941 in einer von Karl Bonhoeffer herausgegebenen Zeitschrift die sog. Euthanasie als "großes Unrecht" bezeichnet - es folgten Denunziation und Beschwerde bei der Schriftleitung, aber weiter nichts. [Zentralblatt für Neurologie und Psychiatrie 1941, S. 425 - 428].

Dies ist - wie gesagt - mein derzeitiger Kenntnisstand zu dem, was damals an Aktionen gegen die sog. Euthanasie gelaufen ist. Es ist möglich, daß ich nach einigem Suchen noch mehr finde, insbesondere in Bezug auf Dietrich Bonhoeffers Verbindungen zum Euthanasie-Ausschuß der 9. Bekenntnissynode der APU.⁸ Mir geht es nur darum, aufzuzeigen, daß man sich erst einmal um die Quellensuche bemühen muß.

Ich fasse zusammen: 1. Karl Bonhoeffer hat Zwangssterilisation und die gesetzliche Regelung der Sterilisation überhaupt abgelehnt. 2. Er hat nach 1933 versucht, die Sterilisationspraxis durch Aufsätze und Gutachten einzuschränken, wobei er sich am Rande des im Nationalsozialismus Erlaubten bewegte. Dabei hat er das Gesetz insgesamt nicht frontal angegriffen, sondern versucht, flexibel zu reagieren. 3. Über seine angebliche Tätigkeit als Richter am Erbgesundheitsobergericht ist bis jetzt nichts Definitives bekannt, da die Akten des Gerichts im Staatsarchiv Potsdam liegen. 4. Es muß überhaupt erst zusammengetragen werden, was Karl Bonhoeffer gegen die sog. 'Euthanasie' getan hat.

ANMERKUNGEN

1. In: Christel Roggenbau (Hrsg.), *Gegenwartsprobleme der psychiatrischen und neurologischen Forschung*, Berlin 1939, S. 18 - 31.

2. Christel Roggenbau, Über die Krankenbewegung an der Universitäts-Nervenklinik in den Jahren 1933 - 1945, *Psychiatrie, Neurologie und Medizinische Psychologie* 1 (1949), S. 129 - 133.

3. BA Koblenz R 22/1933 S. 355f.

4. Berlin-Charlottenburg, Cottbus, Frankfurt/Oder, Guben, Landsberg (Warthe), Neuruppin, Potsdam und Prenzlau, siehe: Verzeichnis über die Zuständigkeiten der Gerichte und Staatsanwaltschaften (Zuständigkeitsverzeichnis), Berlin o.J. ca. 1935.

5. Waldhaus Nikolaisee, Anstalt Wittenau, Klinik Westend, Landesfrauenanstalt Brandenburg, Landeskrankenhaus Brandenburg, Anstalt Herzberge, Rudolf-Virchow-Krankenhaus, psychiatrische Abteilung der jüdischen Krankenhilfe, Anstalt Jüterborg, Krankenhaus Berlin-Buch, Poliklinik für Erb- und Rassenpflege und in einem Fall sogar Burghölzli in der Schweiz.

6. Karl Bonhoeffer, Vergleichende psychopathologische Erfahrungen aus den beiden Weltkriegen, *Der Nervenarzt* 18 (1947), S. 1 - 4, S. 4.

7. BA Koblenz R 36, 1737.

8. Ein Ausschuß, der sich offiziell zum 'Geschehen der Gegenwart' äußern sollte und zum Film 'Ich klage an' Predigtentwurf und Meditation verfaßte. Vgl. Wilhelm Niesel (Hrsg.), *Um Verkündigung und Ordnung der Kirche*, Bielefeld 1949, S. 93.

CARSTEN NICOLAISEN (MÜNCHEN)

ZWISCHEN THEOLOGIE UND GESCHICHTE

ZUR KIRCHLICHEN ZEITGESCHICHTE HEUTE*

I.

Die Zeitgeschichtsforschung hat sich in Deutschland in den letzten Jahrzehnten aus ersten Anfängen zu beträchtlichem Umfang und beachtlicher Bedeutung entwickelt. Sie befaßte sich zunächst fast ausschließlich mit dem Nationalsozialismus; entsprechend bedeutete "kirchliche Zeitgeschichte" Erforschung der Geschichte der Kirche in den Jahren 1933-1945, also Beschäftigung mit dem sog. "Kirchenkampf".

Schon bald nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus 1945 war führenden Kreisen in der jungen Bundesrepublik bewußt geworden, daß die Aufarbeitung des NS-Herrschaftssystems mit den Mitteln und Methoden der historischen Wissenschaft eine notwendige Voraussetzung für dessen Überwindung und für die Errichtung einer neuen politischen Kultur sei. Darum wurde durch Bund und Länder bereits 1950 in München ein "Deutsches Institut für die Geschichte des Nationalsozialismus" gegründet.

Bemerkenswert ist, daß es sich hierbei um die Gründung einer "außeruniversitären" Einrichtung handelte. Das mag einmal daran gelegen haben, daß die etablierte Geschichtswissenschaft an den Universitäten zunächst wenig Bereitschaft zeigte, sich auch mit der Zeitgeschichte zu befassen. Entscheidender war, daß sie kaum gerüstet war, die mit der Erforschung des Nationalsozialismus zusammenhängenden Probleme, von der Fülle der Quellen bis hin zur Neuartigkeit und Kompliziertheit der Thematik, mit den Mitteln und Methoden der herkömmlichen individuellen Forschung zu bewältigen. Hier konnte ein eigenes Spezialinstitut bei der Planung, Abstimmung und Durchführung von Forschungsprojekten einfach die besseren Arbeitsmöglichkeiten schaffen. Die in den letzten 40 Jahren vorgelegten Forschungsergebnisse haben

allgemeine Anerkennung gefunden und damit die Notwendigkeit und Wichtigkeit der Gründung dieses Hauses längst bestätigt.

Bemerkenswert ist ferner, daß sich dieses Institut schon wenige Jahre nach seiner Gründung den Namen "Institut für Zeitgeschichte" gab. Die Umbenennung bedeutete nicht nur nominell eine Befreiung von der bisherigen Beschränkung auf den Forschungsgegenstand "Nationalsozialismus" von 1933 bis 1945. Zwischenzeitlich war auch erkannt worden, daß der Nationalsozialismus nicht in dem Maße, wie es zunächst den Anschein hatte, als eine in sich geschlossene, völlig einzigartige Epoche zu werten sei, die mit den normalen Maßstäben der Geschichtswissenschaft eigentlich nicht gemessen werden könne. Die wissenschaftliche Analyse dieser Zeit ergab, daß und in welcher Weise Wesen, Herrschafts- und Erscheinungsformen auch des Nationalsozialismus historisch bedingt sind: Er kann weder aus der deutschen Nationalgeschichte noch aus dem Kontext der politischen Entwicklungen außerhalb Deutschlands herausgelöst werden. Entsprechend hat das Institut für Zeitgeschichte seinen Forschungszeitraum und seine Forschungsthematik schrittweise ausgeweitet. Aus der Erkenntnis heraus, daß das Jahr 1945 zwar eine wichtige Zäsur in der Zeitgeschichte, nicht aber ihr Abschluß ist, bilden heute Projekte, die sich mit der Besatzungszeit, der Vorbereitung und Gründung der beiden deutschen Staaten und der Geschichte der ersten Jahre der Bundesrepublik befassen, einen weiteren Schwerpunkt seiner Arbeit.

In einem gewissen Gegensatz zu der Ausweitung der Forschungsthematik des Instituts für Zeitgeschichte steht nun allerdings, daß die Erforschung des Verhaltens der beiden großen Kirchen während der nationalsozialistischen Zeit schon relativ frühzeitig aus dem Programm des Münchener Instituts ausgegliedert wurde. Dieses reichte Anfang der 50er Jahre einen entsprechenden Forschungsauftrag eines seiner Träger, des Bundesinnenministeriums, an die Kirchen weiter, die nun die Erforschung ihrer jüngsten Geschichte in eigene Regie nahmen.

Die genauen Beweggründe für diese Entscheidung lassen sich noch nicht bis ins letzte erhellen. Mit ausschlaggebend dafür dürfte jedoch gewesen sein, daß sich für den Allgemeinhistoriker die

jüngste Kirchengeschichte, insbesondere die Geschichte des "Kirchenkampfes", als eine "Spezialgeschichte eines Spezialverhältnisses" darstellt, das sich aufgrund seiner theologischen Implikationen für den Historiker als schwer hantierbar erweist.¹

Die weitere Entwicklung in den beiden Kirchen verlief durchaus unterschiedlich. Auf katholischer Seite rief die Deutsche Bischofskonferenz nach Überlegungen und Plänen, die bis in die 50er Jahre zurückreichten, erst 1962 die "Kommission für Zeitgeschichte" ins Leben. Diese Kommission, in der Allgemeinhistoriker stark vertreten sind, spannte die Erforschung der Zeitgeschichte gleich in einen weiten Rahmen: Sie wollte "nicht allein die Periode der Herrschaft Hitlers behandeln ..., wobei sich ohnehin die unmittelbare Vorgeschichte seit 1918 kaum ausklammern ließe", sondern auch "Probleme aus der Geschichte des 19. Jahrhunderts erörtern, ohne deren Lösung kein befriedigendes Verständnis der Geschichte des 20. Jahrhunderts erwartet werden kann".² Von Anfang an wurde prinzipiell auch die Periode nach 1945 in den Arbeitsbereich der Kommission einbezogen und ein entsprechendes Forschungs- und Editionsprogramm vorgelegt. Die katholische Kommission für Zeitgeschichte, die im Oktober 1987 in Bonn ihr 25jähriges Jubiläum gefeiert hat, kann mit berechtigtem Stolz auf ein wissenschaftliches Werk zurückblicken, das sich in fast 100 Publikationen (Quellenbände und Monographien) manifestiert.³ Diese Arbeiten haben für die kirchliche Zeitgeschichtsforschung wissenschaftliche Maßstäbe gesetzt.

Auf evangelischer Seite hatte das Leitungsorgan des deutschen Gesamtprotestantismus, der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), die Anregung des Instituts für Zeitgeschichte bereits früher aufgenommen. Er berief schon 1955 eine "Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit", besetzte sie aber nicht mit Geschichtswissenschaftlern, sondern fast ausschließlich mit (Kirchen-) Männern, die im Kirchenkampf selbst an exponierter Stelle gestanden hatten.

Zum Vorsitzenden des Kreises wurde der Hamburger Kirchenhistoriker Kurt Dietrich Schmidt (1896-1964) berufen. Die Kommission

arbeitete eng mit der Kirchenkanzlei der EKD und ihrem damaligen Präsidenten, Heinz Brunotte (1896-1984), zusammen. Gemäß dem Auftrag des Bundesinnenministeriums, einen gesamtgeschichtlichen Überblick unter Auswertung aller verfügbaren Quellen zu gewinnen, entwickelte K. D. Schmidt eine breit angelegte Konzeption für die Arbeit der Kommission, die etwa folgende Punkte umfaßte:

1. Zusammenstellung einer Bibliographie zum Kirchenkampf, d.h. eine möglichst vollständige Übersicht über das einschlägige zeitgenössische Schrifttum und die bereits vorliegende Sekundärliteratur.
2. Namhaftmachung alles in Privatbesitz befindlichen Aktenmaterials mit dem Ziel, die verstreuten Quellen in archivalischen Sammlungen zu sichern oder in Archive zu überführen.
3. Mündliche oder schriftliche Befragung noch lebender Beteiligter aller kirchenpolitischer Gruppierungen; dieses "Zeugenschrifttum" sollte gleichsam eine Ergänzung zu der archivalischen Quellenüberlieferung abgeben.
4. Anregung landeskirchlicher oder territorialgeschichtlicher Darstellungen oder Dokumentationen, die durch Beauftragte der einzelnen Landeskirchen erarbeitet werden sollten (soweit es sie nicht bereits gab).
5. Weiterführung der von Schmidt selbst begonnenen, zwischen 1934 und 1936 erschienenen Reihe der "Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage" bis 1945. Diese repräsentative Dokumentation kirchlicher Quellen sollte durch eine breite Dokumentation zur Kirchenpolitik des "Dritten Reiches" ergänzt werden.
6. Verteilung einer Fülle von Dissertationsthemen zur Untersuchung spezieller Sachfragen des Kirchenkampfes in der Art problemgeschichtlicher Studien.

Ihren sichtbaren Ausdruck haben diese Vorstellungen in den 45 Bänden der im Auftrag der Kirchenkampf-Kommission herausgegebenen Publikationsreihe "Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes" und ihrer Ergänzungsreihe⁴ gefunden. Auch die erste

große Gesamtdarstellung des evangelischen Kirchenkampfes aus der Feder des Leipziger Kirchenhistorikers Kurt Meier ist der von K.D. Schmidt entwickelten Konzeption verpflichtet, besonders hinsichtlich der breit angelegten Exkurse über die Entwicklung in den einzelnen Landeskirchen.⁵

Bis heute steht die Thematik des "Kirchenkampfes" im Zentrum kirchlicher Zeitgeschichtsforschung, die allerdings von Anfang an nicht auf die genannte EKD-Kommission beschränkt blieb. Wenngleich immer wieder darauf hingewiesen werden muß, daß es im "Kirchenkampf" nicht in erster Linie um die Auseinandersetzung der Kirche mit Ideologie und Herrschaftspraxis des Nationalsozialismus ging, sondern vielmehr um ein - durch die politischen Umstände ausgelöstes - innerkirchliches Ringen um Wesen, Auftrag, Ordnung (Verfassung) und vor allem Leitung der Kirche, tut das doch der Tatsache keinen Abbruch, daß der "Kirchenkampf" in der Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland und vielleicht auch über Deutschland hinaus eine Epoche von besonderer Bedeutung für das Selbstverständnis der Kirche und für das Verständnis ihrer Aufgabe in der Welt gewesen ist. Für viele Christen und auch Nichtchristen ist das Proprium der Kirche überhaupt erst deutlich geworden, als es in den Jahren zwischen 1933 und 1945 gegenüber den totalitären Ansprüchen des Nationalsozialismus behauptet und bewahrt werden mußte. Allerdings haben der "Kirchenkampf" und in seinem Verlauf vor allem die NS-Kirchenpolitik dazu geführt, daß die Wirksamkeit des deutschen Protestantismus "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"⁶ ist. Aber ist diese Konzentration auf die "Kirche" im engeren Sinne nicht eher positiv einzuschätzen? Wie seinerzeit für den Göttinger Kirchenhistoriker und Systematiker Ernst Wolf (1902-1971) erweist sich für viele bis in die Gegenwart hinein der "Kirchenkampf" immer wieder auch im historischen Rückblick "als entscheidender Abschnitt in dem umfassenden Prozeß einer kirchlichen Selbstkritik und Erneuerungsbewegung, dessen Beginn sich zwar einigermaßen mit dem Jahr 1933 datieren läßt, dessen Ende aber nicht eindeutig durch das Jahr 1945 bestimmt ist."⁷

Mit einer solchen Bewertung wird in erster Linie die Position eines Teiles der Kirche beschrieben, nämlich des "bruderrätlichen" Flügels der Bekennenden Kirche, der seinen Kampf auch als einen Kampf um die Durchsetzung der von der Theologie Karl Bärths bestimmten ekklesiologischen und kirchenpolitischen Konzeption verstand. Der überwiegende Teil der Kirchenkampf-Geschichtsschreibung stellte sich in den Dienst dieses Konzepts und versuchte, ihm in der kirchlich-theologischen Entwicklung der Nachkriegszeit Geltung zu verschaffen. Es bestanden in der Tat "Neigungen, die Kirchenkampfgeschichte als modifizierte Fortsetzung des Kirchenkampfes mit den Mitteln der Historiographie zu benutzen."⁸ Das starke positionelle Legitimationsinteresse der Kirchenkampf-Geschichtsschreibung, der es immer auch um den "Ertrag" des Kirchenkampfes ging, implizierte, daß die historische Wahrheit in ihrer Einbindung in die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit nicht immer in ihrer Komplexität erkannt und analysiert wurde, zumal wenn die Vorentscheidungen im Hinblick auf die Resultate historischer Untersuchung bereits feststanden. Nicht selten entschied der politische oder kirchenpolitische Standpunkt des Historiographen, wie die historische Wahrheit zu bestimmen sei. Schon 1980 wurde einmal zutreffend formuliert: "Weithin steht, gerade in der theologischen Auseinandersetzung, der Wirkungsertrag, also die Frage nach der Bedeutung des Kirchenkampfes für Theologie und Kirche von heute, so im Vordergrund, daß die historische Beleuchtung, die in der Regel eher Verfremdung als Bestätigung der Interpretation aus der Zeit heraus bedeutet, abgeblendet wird oder als komplizierender Störfaktor erscheint."⁹

Auf eine Formel gebracht besagt dies, daß der "Kirchenkampf" mehr theologisiert als historisiert wurde. Selbst da, wo sie meinten, als genuine Historiker zu arbeiten, ging es vielen Autoren weniger um die wissenschaftlich-analytische Darstellung der Vergangenheit als vielmehr um ihre prototypische Deutung.

II.

Gegen Ende der 60er Jahre kam es - mit einer erheblichen "Verspätung" im Vergleich zu dem Münchener Institut für Zeitgeschichte und der katholischen Kommission für Zeitgeschichte -

auch auf evangelischer Seite zu einer gewissen Neuorientierung in der Aufgabenbeschreibung kirchlicher Zeitgeschichtsforschung. Der Rat der EKD benannte 1970 die bisherige Kirchenkampf-Kommission um in "Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte". Diese Umbenennung bedeutete nicht allein eine Erweiterung des Forschungszeitraums; durch die Berufung jüngerer Historiker in die Kommission sollte sicherlich auch eine stärkere "Historisierung" ihres Arbeitsauftrages signalisiert werden. Das hieß insbesondere: Die Jahre vor 1933 und nach 1945 konnten nun nicht mehr lediglich als Vor- oder Nachgeschichte der Entscheidungen des Kirchenkampfes" gewürdigt, sondern mußten als eigenständige Epochen dargestellt werden.

In Anlehnung an Hans Rothfels (1891-1976), den großen Förderer und Initiator der Zeitgeschichtsforschung in Deutschland, der seinerzeit mit dem Ende des Ersten Weltkrieges, als sich "sowohl die globale Einheit wie die polare Zweiteilung der Welt" abzeichneten, den Beginn der "Zeitgeschichte" gegeben sah¹⁰, bezog die Ev. Arbeitsgemeinschaft nun auch die Zeit der Weimarer Republik und die Nachkriegsgeschichte in ihr Forschungsprogramm mit ein.¹¹ Auch wenn das von Rothfels vorgeschlagene Periodisierungsschema sicherlich nicht so verstanden werden kann, als sollten damit "unverrückbare Eckdaten" für die Zeitgeschichte aufgerichtet werden¹², markiert das Ende des Ersten Weltkrieges für die deutsche Geschichte - unter Einschluß der Kirchen- und Theologiegeschichte - doch ein zentrales Orientierungsdatum. Denn in dem politischen und gesellschaftlichen Umbruch von 1918/19 vollzog sich "der verspätete Eintritt Deutschlands in die moderne politische Kultur des Westens": "Mit der Etablierung der parlamentarischen Demokratie von Weimar, die in ihrer Verfassung wesentlich durch die Traditionen von Aufklärung und politischem Liberalismus einerseits und durch Elemente der gesellschaftspolitischen Theorie der reformistischen Arbeiterbewegung andererseits geprägt war und mit diesem ideenpolitischen Kompromiß zwischen liberalem Freiheitsverständnis und Sozialstaatsprinzip dem gesellschaftlichen Pluralismus Rechnung zu tragen suchte, wurde auf der Ebene des politischen Systems nun jenem epochalen sozialgeschichtlichen Wandel von einer autoritären Einheitskultur zu einer kulturell

differenzierten, offenen Gesellschaft Rechnung getragen, wie er für die Geschichte der deutschen Gesellschaft seit dem späten 18. Jahrhundert grundlegend ist."¹³

Die mit dem Ende des Ersten Weltkrieges beginnende Zeitgeschichte wurde auch vom deutschen Protestantismus erfahren als "die Geschichte einer Epoche, die mit neuen Herausforderungen an uns herantritt."¹⁴ Die theologischen Neuentwürfe der Dialektischen Theologie und der Lutherrenaissance sind durchaus als Antworten auf diese "neuen Herausforderungen" zu verstehen, und von besonderer kirchengeschichtlicher Bedeutung ist die Tatsache, daß sich die evangelischen Kirchen nach dem Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments eigenständige Kirchenverfassungen geben und überhaupt ihre Rolle in dem weltanschaulich neutralen Staat und der pluralen Gesellschaft der Weimarer Zeit neu bestimmen mußten.¹⁵

Mit der Ausweitung des Arbeitsfeldes der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung ging eine Intensivierung, aber auch eine gewisse Aufsplitterung ihrer Aktivitäten einher. Seit einigen Jahren wird an verschiedenen universitären und außeruniversitären Stellen (z. B. Ev. Akademien) schwerpunktmäßig kirchliche Zeitgeschichte betrieben, in zunehmendem Maße unter Beteiligung jüngerer Allgemeinhistoriker. Hervorzuheben ist die Gründung der Zeitschrift "Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft (KZG)" durch den Westberliner Kirchenhistoriker Gerhard Besier in Verbindung mit einem größeren, international besetzten Herausgeberkreis im Jahre 1988. Für die Herausgeber der Zeitschrift liegt das Proprium Kirchlicher¹⁶ Zeitgeschichte darin, "das Gespräch mit den Christen vergangener Generationen als Christen in ihrem Selbstverständnis und in ihrer Auslegung des christlichen Glaubens zu führen." Dies geschieht in deutlicher Abhebung von "sozialwissenschaftlichen Methodologien", denen lediglich ein "begrenzter Wert" zukomme. Zwar tue "auch Kirchliche Zeitgeschichte gut daran, die allgemeine Gesellschafts- und Zeitgeschichte mitzureflektieren und sie auf ihre Impulse für kirchliches Handeln zu befragen",¹⁷ aber es wird doch der Eindruck erweckt, als ob dem kirchlichen Zeitgeschichtler für

die kritische Beurteilung der Geschichte besondere Kategorien zur Verfügung stünden.¹⁸

Im Unterschied zu diesem stärker kirchlich-theologisch orientierten neuen zeitgeschichtlichen Publikationsorgan vertritt die von dem Münsteraner Historiker Jochen-Christoph Kaiser herausgegebene Reihe "Konfession und Gesellschaft" einen eher sozialgeschichtlichen Ansatz. Sie möchte "einen Beitrag zur historischen Ortsbestimmung des Christentums und der Zeitgeschichte leisten", wobei "das Beziehungsgeflecht zwischen Christentum und Gesellschaft besondere Beachtung finden" soll.¹⁹

Verglichen mit der relativen Homogenität der älteren kirchlichen Zeitgeschichtsforschung, die sich in allem Streit darüber, wie denn der "Ertrag des Kirchenkampfes" zu bestimmen sei, doch in der Verpflichtung diesem "Ertrag" gegenüber einig war, bietet die heutige Landschaft der kirchlichen Zeitgeschichte also ein einigermaßen zerklüftetes Bild.²⁰ Nicht zuletzt deshalb hat der Tübinger Kirchenhistoriker Joachim Mehlhausen, seit 1988 auch Vorsitzender der Ev. Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte, auf das im Grunde seit Beginn der Kirchenkampfforschung bestehende methodische Defizit aufmerksam gemacht und die kirchlichen Zeitgeschichtler energisch dazu aufgerufen, "ihr eigenes methodisches Vorgehen und ihre Zielsetzung" zu reflektieren.²¹ An den Auftrag der Ev. Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte erinnernd, sich "um die Klärung wissenschaftlicher Grundlagenfragen" zu bemühen und "innerhalb der EKD zeitgeschichtliche Forschungsvorhaben zu koordinieren"²², hat Mehlhausen für das Arbeitsfeld "Evangelische Kirche nach 1945" eine Übersicht über Inhalte und Forschungsschwerpunkte zusammengestellt, die zur Grundlage des gebotenen Methoden-Diskurses gemacht werden soll.²³

III.

Während "Zeitgeschichte" ein seit langem geläufiger Begriff ist, taucht der Terminus "kirchliche Zeitgeschichte" vermutlich erst 1950 auf, als im "Kirchlichen Jahrbuch" die Berichte und Dokumente zum kirchlichen Zeitgeschehen unter der Überschrift "Kirchliche Zeitgeschichte" erschienen. Die oben erwähnte Umbenennung der "Kirchenkampf-Kommission" in "Ev. Arbeitsgemein-

schaft für kirchliche Zeitgeschichte" sollte dann der Tatsache Rechnung tragen, daß sich "kirchliche Zeitgeschichte" allmählich zu einer eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin entwickelte. Der Begriff "kirchliche Zeitgeschichte", die Tatsache, daß diese Disziplin immer noch auch in kirchlichem Auftrag betrieben wird, und schließlich manche der von ihr befolgten methodischen Ansätze und inhaltlichen Zielsetzungen könnten zu dem Mißverständnis verleiten, als ob kirchliche Zeitgeschichte eine besondere, von der allgemeinen ("profanen") Geschichte abgehobene Wissenschaft sei, die womöglich "Historie in höherer Absicht"²⁴ betreibe oder gar einer "historia sacra" gleichzusetzen sei. Eine solche Trennung der kirchlichen Zeitgeschichte von der Zeitgeschichte als solcher erscheint ebenso verfehlt wie eine grundsätzliche Trennung von Kirchen- und Allgemeingeschichte.

Kirchliche Zeitgeschichte als der neueste, eben zeitgeschichtliche Abschnitt der Kirchengeschichte unterscheidet sich von der "profanen" Zeitgeschichte aber doch wohl im Hinblick auf ihren "Gegenstand" resp. ihr "Thema": die Kirche. Obwohl "Kirche" (Christentum, christliche Religiosität) ein Phänomen ist, an dem auch die allgemeine Geschichtsschreibung nicht vorübergehen kann, wird doch ein Unterschied darin bestehen, ob die kirchliche Zeitgeschichte von Historikern oder Theologen betrieben wird. Aber auch als theologische Disziplin steht die kirchliche Zeitgeschichte wie alle Kirchengeschichte stets "in einem doppelten Loyalitätsverhältnis: einmal zur Geschichtswissenschaft, deren Teil sie ist, zum anderen (wegen ihres besonderen Gegenstandes) zur Theologie, der sie integrierend zugehört."²⁵ Sie sollte dieses doppelten Loyalitätsverhältnisses stets eingedenk sein, denn sie hat Teil "an der Problematik beider Wissenschaften und setzt zugleich in der Geschichtswissenschaft wie der Theologie ganz bestimmte Akzente, die gerade den Wissenschaftscharakter dieser Wissenschaften mitbestimmen oder zumindest tangieren."²⁶

Wenn der kirchliche Zeitgeschichtler seine Wissenschaft als Teil der Theologie betreibt, so tut er es in anderer Weise als der Historiker oder der Politologe, der sich mit "zeitgeschichtlicher Kirchenforschung"²⁷ befaßt und dessen In-

teresse dabei vornehmlich dem gesellschaftlichen Verhalten der Kirche gelten wird. Der Zeitgeschichtler als Christ und Theologe weiß sich in der *communio sanctorum*, die sich als eine "geistliche" Größe historischer Betrachtung und Analyse allerdings weitgehend entzieht, innerlich verbunden mit dem Gegenstand seiner Forschung, und dies wird sein Urteil darüber beeinflussen, wie "Erbe und Auftrag"²⁸ der Kirche in ihrer Geschichte zu erkennen und zu bestimmen sind.

Dem kirchlichen Zeitgeschichtler als Historiker steht allerdings in jedem Falle nur die eine, unteilbare historische Methode zur Verfügung; "die Anwendung einer spezifisch theologischen Methode auf die historischen Phänomene ist unmöglich."²⁹ Für den Historiker sind Kirche und Christentum nicht nur "geistliche" Größen, sondern historische Realitäten, die mit der "Welt" verflochten, von historisch bestimmbaren Traditionen geprägt und mit gesellschaftlichen Interessen verhaftet sind.

Wenn "Kirche" als Teil der Gesellschaft verstanden wird, kann Kirchengeschichte - und natürlich auch kirchliche Zeitgeschichte - nicht davon absehen, auch als Sozial- und Gesellschaftsgeschichte betrieben zu werden.³⁰ Der kirchliche Zeithistoriker hat nicht allein die Aufgabe, die spezifisch theologisch begründeten Verhaltensweisen der Kirchen in einer auch für den Allgemeinhistoriker verstehbaren Weise darzustellen und zu analysieren; er muß daneben auch die sozialen und politischen "Außenbeziehungen" der Kirche, die Relevanz theologischer Entscheidungen und kirchlichen Lebens für die Gesellschaft reflektieren. Andernfalls erliegt die kirchliche Zeitgeschichte der Gefahr, in zu starker Konzentration auf ihr Thema "Kirche" den Bezug zur "Geschichte" zu vernachlässigen, sich in ein "binnenkirchliches Getto"³¹ zu begeben und zu kirchlicher "Hausgeschichtsschreibung"³² zu verkümmern.

ANMERKUNGEN

* Inzwischen veröffentlicht in: *Der Evangelische Erzieher* 42, 1990, S. 410-419.

1. H. Vorländer, *NS-Staat und Kirchen als Thema des Historikers*, in: G. van Norden (Hg.), *Zwischen Bekenntnis und Anpas-*

sung. Aufsätze zum Kirchenkampf in rheinischen Gemeinden, in *Kirche und Gesellschaft*, Köln 1985 (=Schriften des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 84), S. 117.

2. K. Repgen im Vorwort zu D. Albrecht, *Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung I*, Mainz 1965 (=Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A 1), S. VIII.

3. Alle erschienen im Matthias-Grünwald-Verlag Mainz. Vgl. dazu V. Konzemius, *Kirchliche Zeitgeschichte, Phasen - Schwerpunkte - Defizite*, in: *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 244 vom 22. Oktober 1987.

4. Alle erschienen im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen.

5. K. Meier, *Der evangelische Kirchenkampf*, 3 Bde., Halle/Saale und Göttingen 1976-1984.

6. K. Nowak, *Gesprächsbeitrag zu J. Mehlhausen, Übersicht über Inhalte und Schwerpunkte des Forschungsprogramms "Evangelische Kirche nach 1945"*, in: *Mitteilungen der Ev. Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte*, Folge 10, April 1990, S. 27.

7. E. Wolf, Art. "Kirchenkampf", in *RGG*³, Bd. III, Sp. 1443.

8. K. Meier, *Kirchenkampfgeschichtsschreibung*, in: *ThR* 46, 1981, S. 29.

9. G. Ruhbach, *Die Auseinandersetzung um das Kirchenverständnis zwischen 1918 und 1945 im Blick auf Barmen III*, in: A. Burgsmüller (Hg.), *Kirche als "Gemeinde von Brüdern" (Barmen III)*, Bd. 1, Gütersloh 1980, S. 150f.

10. H. Rothfels, *Sinn und Aufgabe der Zeitgeschichte*, in: Ders., *Zeitgeschichtliche Betrachtungen*, Göttingen 1959, S. 11.

11. Das wird ansatzweise deutlich in der von der Ev. Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte betreuten Publikationsreihe "Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte" (A: Quellen, B: Darstellungen), bislang 20 Bände (Verlag Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen).

12. Vgl. H. Hürten, Zukunftsperspektiven kirchlicher Zeitgeschichtsforschung, in: U. von Hehl/K. Repgen (Hg.), Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung, Mainz 1988, S. 97.
13. F. W. Graf, Konservatives Luthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prospekt, in: ZThK 85, 1988, S. 32.
14. H. Rothfels (Anm. 10), S. 11.
15. Zur Problematik des an historisch-politischen Rahmendaten angelegten Periodisierungsschemas vgl. besonders K. Nowak (Anm. 6), S. 23ff. In der Tat läßt sich sowohl in theologie- als auch in mentalitätsgeschichtlicher Perspektive die "Zäsur" von 1918/19 durchaus relativieren.
16. Im Umkreis dieser Zeitschrift und auch anderswo wird das "kirchlich" häufig großgeschrieben. Das ist sicher ein Zeichen dafür, daß sich die "kirchliche Zeitgeschichte" mittlerweile als eine eigenständige Disziplin etabliert hat.
17. Einführung der Herausgeber, in KZG 1, 1988, S. 5f.
18. Zur Kritik an dieser Auffassung vgl. auch J. Mehlhausen, Zur Methode kirchlicher Zeitgeschichtsforschung, in: EvTh 48, 1988, S. 517f.
19. Vorwort der Herausgeber, in: Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung, hg. von J.-Chr. Kaiser und M. Greschat, Frankfurt am Main 1988 (=Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte 1), S. VII.
20. Zum "Konzeptionspluralismus" in der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung vgl. vor allem K. Meier, Neuere Konzeptionen der Kirchenkampfhistoriographie, in: ZKG 99, 1988, S. 63-68, und J. Mehlhausen (Anm. 18), S. 516f.
21. Ebd., S. 512.
22. Amtsblatt der EKD 1981, S. 336f.
23. In: Mitteilungen (Anm. 6), S. 1-20.

24. So der Titel einer kritischen Auseinandersetzung F. W. Grafs mit Büchern G. Besiers, in: ThR 50, 1985, S. 411-427.
25. G. Kretschmar, Kirchengeschichte als Wissenschaft, unveröffentlichtes Manuskript 1971, S. 2.
26. Ebd.
27. Dieser Terminus bei G. Wewer, "Unmoralisches Verhältnis" oder "notwendiges Spannungsfeld"? Neuere Literatur zum Thema Kirchen und Politik, Staat und Kirche, in: NPL XXXIII, 1988, S. 216.
28. Vgl. J. Mehlhausen (Anm. 18), S. 511.
29. K. Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen 1949¹⁰, S. 6.
30. Vgl. dazu vor allem R. von Thadden, Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte, in: GG 9, 1983, S. 598ff. und M. Greschat, Weder Neuanfang noch Restauration. Zur Interpretation der deutschen evangelischen Kirchengeschichte nach dem Zweiten Weltkrieg, in: U. Büttner (Hg.), Das Unrechtsregime (FS Werner Jochmann), Bd. 2, Hamburg 1986 (=Hamburger Beiträge zur Sozialgeschichte 22), bes. S. 330f.
31. Vgl. J. Mehlhausen (Anm. 18), S. 517.
32. Dieser Terminus bei C. Vollnhals, Ein Spiegelbild der deutschen Gesellschaft (Besprechung des in Anm. 19 genannten Buches), in: Süddeutsche Zeitung Nr. 291 vom 19. Dezember 1989, und K. Nowak (Anm. 6), S. 27.

GÜNTHER VAN NORDEN (WUPPERTAL)

ZEHN THESEN ZUR METHODOLOGIE DER KIRCHLICHEN ZEITGESCHICHTE

Methodologie ist die Lehre von den Methoden, sie fragt also nach der Art und Weise, bzw. den Verfahren, mit Hilfe derer der Wissenschaftler einer Sache "nachgehen", sie ergründen, feststellen kann, sie fragt nach den charakteristischen Merkmalen wissenschaftlichen Arbeitens: Welche Verfahren sind der spezifischen wissenschaftlichen Arbeit, hier also der Arbeit der kirchlichen Zeitgeschichte angemessen? Einfach gesagt: Sie fragt nach dem WIE, nicht nach dem WAS. Es geht also hier nicht um die Darstellung eines historischen Sachverhaltes, sondern um die Überlegung, in welcher Weise ich einem historischen Sachverhalt adäquat "nachgehen", in welcher Weise ich ihn angemessen ergründen und darstellen kann.

Methodologie ist also immer ein notwendiges wissenschaftliches theoretisches Prolegomenon. Sie versteht sich so, sie kann nichts anderes sein, denn sie geht der wissenschaftlichen Sacharbeit am historischen Objekt voraus. Insofern ist sie auch immer erneut Überlegung selbstverständlicher, aber nichtsdestoweniger umstrittener Aussagen.

Unter dieser Voraussetzung formuliere ich zehn Thesen.

1. "Wie für alle Bereiche der Geschichtswissenschaft, so gilt auch für die sog. Zeitgeschichte, daß sie als Wissenschaft steht und fällt mit der sorgfältigen, gewissenhaften Anwendung der **historischen Methode**"¹. Insofern die **kirchliche** Zeitgeschichte ein Bereich der Geschichtswissenschaft ist², gilt auch für sie diese grundlegende Aussage Hillgrubers. Mit anderen Worten: Der Historiker wird alle ihm zugänglichen Quellen zu einem bestimmten zeitgeschichtlichen Thema sichten und sie nach den Regeln der historischen Methode interpretieren.

2. Diese induktive wissenschaftliche Arbeit geschieht allerdings - gewollt oder ungewollt, bewußt oder unbewußt - unter der Regie eines die Erkenntnis leitenden Interesses, das zur

Deduktion veranlaßt. Es kann aus einer spezifischen Theorie, bzw. aus politischen, theologischen, weltanschaulichen etc. Vorstellungen, bzw. auch aus nicht reflektierten Vorurteilen oder Betroffenheiten erwachsen. Dadurch erhält die wissenschaftliche Aussage - also etwa die Interpretation eines Quellenzusammenhangs mit seinem Kontext, bzw. die Auswahl der Quellen - immer einen (individuell-) subjektiven Charakter, der die unabdingbare Forderung der Wissenschaft nach der Objektivität der Analyse notwendigerweise konterkariert. Die dialektische Spannung zwischen der induktiven historischen Methode und dem deduktiven erkenntnisleitenden Interesse ist unaufhebbar. Nur durch die intersubjektive Kommunikation mit anderen zeithistorischen Forschern, also im Diskurs der gesamten Forschung kann es gelingen, den subjektiven Faktor zurückzudrängen und zu einer relativen Objektivität zu gelangen³.

3. Aufgabe der zeithistorischen Forschung ist, die im jeweiligen Thema liegenden kontextuellen Strukturen (politischer, ökonomischer, theologischer, soziologischer u.a. Art) zu **erkennen**, **einzuordnen** und ihre Problematiken zu **verstehen**. Dazu gehört auch der Versuch, die handelnden Personen als solche mit ihren Prämissen (Interessen, ideologischen Vorgaben u.a.) zu erkennen, einzuordnen und zu verstehen⁴. Handelnde Personen sind nicht nur die Täter, sondern auch die **Opfer**. Mit diesem wichtigen Akzent geht heute zeithistorische Forschung über die Forderung des Historismus des 19. Jahrhunderts hinaus, der das heuristische Prinzip des Verstehens einführend empathetisch und sympathetisch vorwiegend auf die großen (Täter-)Personen der Geschichte beschränkte.

4. Erkennen, Einordnen und Verstehen fordern **Deutung, Bewertung, Beurteilung** heraus⁵. Der Historiker ist nicht der Analytiker, der in Gelassenheit - sine ira et studio - lediglich die historischen Phänomene beschreibt; er ist nicht der Analytiker, der postuliert, zur "objektiven Wissenschaft" gehöre notwendigerweise die Wertneutralität. Ganz abgesehen davon, daß die Rede von der Wertneutralität das Vorhandensein von Werten/Interessen/Positionen als selbstverständliche, wenn auch vielleicht unbewußte Prämissen jeder historischen Arbeit nur verschleiert (s. These 2), hat gerade die neue Disziplin der

Zeitgeschichte, die aus der Erfahrung mit dem Nationalsozialismus nach 1945 Eingang in die Universitäten gefunden hat, auf die "Grenzen der Wertneutralität" hingewiesen⁶. Insofern kann/soll der Historiker nicht der oben erwähnte nur erkennende und nur verstehende Analytiker sein⁷.

Aber er ist auch nicht der agent provocateur, der denunziert, der Enthüllungshistoriker, der vom sichern Port der Gegenwart mit mehr oder weniger Häme das Versagen der Vergangenheit aufdeckt. Er ist auch nicht der "Richter der Geschichte", der urteilt, vielmehr ist er der Sichter der Geschichte, der urteilt, und der sich dazu auch unter Offenlegung seiner Prämissen bekennt⁸.

5. Daraus folgt, daß er das Material der Geschichte sichtet, wobei ihn (vermutlich) die gesellschaftsgeschichtliche Relevanz der Kirche (also z.B. ihr Nutzen für eine humane Gestaltung der Welt) mehr interessiert als z.B. die theologische Bedeutung eines Bekenntnisses. Er fragt in dieser Hinsicht (möglicherweise) intensiver nach der **gesellschaftsgeschichtlichen Wirkung** eines Vorgangs als nach der theologiegeschichtlichen⁹. Insofern kann für ihn z.B. die Dahlemer Synode mit ihrer Proklamation des kirchlichen staatsfreien Notrechts und der Installierung synodaler/bruderrätlicher Leitungsorgane sowie mit der Formierung eines entschiedenen Widerstandspotentials (Erdmann, Bracher) wirkungsgeschichtlich von größerem Gewicht sein als die Barmer Synode mit ihrer unzweifelhaft bedeutenden Theologischen Erklärung (Scholder, Meier, Besier). Ob man in diesem Zusammenhang von einem "Auftrag" der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung sprechen kann, weiß ich nicht, die Pluralität der Forschungsansätze wird dies vermutlich ausschließen¹⁰, jedoch wird die Irrelevanz oder Relevanz der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung sicher davon abhängig sein, wieweit sie über den wissenschaftlichen Ertrag hinaus auch einen Beitrag zur humanen Gestaltung der Gesellschaft leisten kann, ohne sich dabei aber einer Diktatur gesellschaftlicher Modeerscheinungen zu unterwerfen.

6. Die gesellschaftsgeschichtliche Relevanz der Kirche - ihre Außenseite - muß von der kirchlichen Zeitgeschichtsschreibung unter **sozial- und strukturgeschichtlicher** Fragestellung wahrge-

nommen werden (z.B.: Wie sah der Alltag einer Bekenntnisgemeinde im Dritten Reich aus? Welche gesellschaftlichen Schichten repräsentierten die Gemeinden/Presbyterien/Synoden? Wie bedingte die Bedeutung/das Verhalten der Kirche in einer Region das Verhalten staatlicher/polizeilicher Kräfte?)¹¹.

7. Der Zeithistoriker muß, sofern er sich mit **kirchlicher** Zeitgeschichte befaßt, selbstverständlich auch das **Normensystem** der Kirche, das sich aus ihrem Bekenntnis ergibt, von dem her sie sich versteht (und das doch wohl ihre Theologien verdeutlichen) - ihre Innenseite -, analysieren. Auch der angeblich profane Zeithistoriker wird nicht nur die Außenseite der Kirche, sondern auch ihre Innenseite (das Eigentliche, die Mitte ihrer Existenz), von der her sie ihr Verhalten in der Welt begründet, in seine Betrachtung einbeziehen¹². Sonst wird er ihr nicht gerecht. Insofern wird er auch ihr Verhalten an ihren eigenen Normen messen. Von daher gilt sein besonderes Interesse der Problematik des "Widerstandes" der Kirche in der nationalsozialistischen Zeit, also z.B. der Frage, wieweit sie ihrem biblisch begründeten Anspruch gerecht geworden ist, Anwalt der Verfolgten zu sein, oder allgemeiner gefragt, wieweit sie überhaupt das öffentliche moralische Gewissen der Gesellschaft angesichts offenkundiger Verbrechen in eben dieser Gesellschaft war/blieb/sein wollte bzw. konnte.

8. Aus den Punkten 6+7 ergibt sich, daß kirchliche Zeitgeschichte sich selbstverständlich nicht auf eine institutionelle Fixierung von "Kirche" (Landeskirchen, freikirchliche evangelische Gemeinschaften) beschränken darf. Wenn auch dieser Sektor der Zeitgeschichte unter sozial- und strukturgeschichtlicher Fragestellung steht, dann muß der Gesamtbereich von "**Protestantismus**" in die Forschung einbezogen werden. Dabei geht es nicht mehr speziell um einen bürgerlichen "Kulturprotestantismus", der weitgehend spätestens mit dem Nationalsozialismus in Deutschland vernichtet wurde; auch nicht um einen "Vereinsprotestantismus", der in der Nachkriegszeit fast völlig verkirchlichte; vielmehr um die Analyse eines "Mentalitätsprotestantismus", der immerhin noch besteht und z.B. in einem bestimmten Wählerverhalten und/oder in protestantischen Frömmigkeitsstrukturen und/oder Milieus bis hin zu dar-

aus erwachsenen neuen sozialen Bewegungen (z.B. Teile der Friedensbewegung oder Teile der Bürgerrechtsbewegung) verdeutlicht werden kann¹³.

9. **Arbeitsgebiete** der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung sollten neben den in Punkt 6 genannten Themen sein: "Konfession und soziale Schichtung", "soziale Zusammensetzung kirchlicher Vereine", gesellschaftliche/politische Auswirkungen bestimmter theologischer/konfessioneller Traditionen/Positionen, "Sozialformen kirchlichen Lebens" mit spezifischen Anfälligkeiten oder Resistenzen gegenüber politischen/ideologischen Propagandastrukturen, "Frömmigkeitstypen" mit Affinitäten oder Widersetzlichkeiten gegenüber politischen/ökonomischen Ideologien, christliches Vokabular/Sprache als Propagandamittel oder verinnerlichte Ausdrucksform etc.¹⁴, darüber hinaus die problematischen Verhältnisbestimmungen: z.B. Kirche - Juden (auch: die Geschichte der sog. evangelischen Nichtarier in den Kirchengemeinden), Kirche-Frauen, Kirche-"Kapitalismus"/Soziale Marktwirtschaft/BRD, Kirche - "Sozialismus"/real existierender Sozialismus/DDR, Kirche - Behinderte etc. (die Perspektive der Opfer), "historische Gerechtigkeit und Schuld-Feststellung", Zwänge und Interessen der Kirchen (die Perspektive der Täter) 1918/19, 1933, 1945 ff.¹⁵.

10. In der **Periodisierungsfrage** steht die kirchliche Zeitgeschichte in derselben Situation wie die Allgemeine Zeitgeschichte. Sie kann sicher die Datierungen 1917/18/19, 1933, 1945 übernehmen, da diese Daten wichtige politische und auch kirchliche institutionelle "Brüche" (Anfänge) kennzeichnen. Es ist selbstverständlich, daß sie kaum kulturelle, soziale, ökonomische und noch viel weniger mentale Diskontinuitäten bezeichnen. Diese lassen sich, wenn überhaupt, frühestens zehn Jahre nach den institutionellen "Brüchen" in Ansätzen feststellen. Für die Zeit nach 1945 ist zunächst noch das Datum 1949 als auch für den deutschen Protestantismus wichtiger Einschnitt akzeptabel; eine tiefer gehende, auch möglicherweise traditionelle Kontinuitäten verändernde Wendung, bzw. die Ansätze dazu, kann vermutlich Mitte der 50er bis 60er Jahre ausgemacht werden¹⁶. Der Zeitabstand ist jedoch zu kurz, um hier schon breitere Akzeptanzen zu ermöglichen.

ANMERKUNGEN:

1. Andreas Hillgruber, Quellen und Quellenkritik zur Vorgeschichte des Zweiten Weltkrieges, in: Gottfried Niedhart, Kriegsbeginn 1939. Entfesselung oder Ausbruch des Zweiten Weltkriegs? (Wege der Forschung 374), Darmstadt 1976, 369.

2. Dieser grundsätzlichen Aussage stimmen heute zunehmend auch im Bereich der kirchlichen Zeitgeschichte arbeitende Theologen zu; zuletzt prononziert Joachim Mehlhausen, Zur Methode kirchlicher Zeitgeschichtsforschung, in: EvTh 6/1988, 517f.

3. Es muß in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß die von der Oral History ausgehenden Möglichkeiten einer Erweiterung historischen Wissens nur mit erheblichen kritischen Vorbehalten angesehen werden können, weil die oft fast distanzlose Betroffenheit von den Vorgängen der Vergangenheit und die manchmal 50jährige Erinnerungs- und Verarbeitungsphase unbewußt eine Verschiebung der Faktenstrukturen hervorgerufen haben. Nur unter diesen kritischen Vorbehalten kann die Oral History zu einer Bereicherung historischer Erkenntnis und Einsicht führen, und zwar besonders beeindruckend auf dem Sektor der Vermittlung subjektiv erfahrener Geschichte.

4. Hiermit soll auch gesagt werden, daß eine (narrative) Personengeschichtsschreibung nicht einfach abgetan werden kann. Sie ist im Gegenteil dann von Bedeutung, wenn sie nicht beim biographischen Ansatz steckenbleibt, sondern mit Hilfe der Person den strukturellen Zusammenhang des jeweiligen historischen Sachverhaltes veranschaulichen kann - die Person als "Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse", s. These 6.

5. Die zeithistorische Forschung geht (heute) von der Voraussetzung aus, daß die "Historisierung des Nationalsozialismus" (und insofern, um mit Broszat zu sprechen, die "historische Einsicht" mit ihren beiden spannungsvollen Elementen, dem Verstehen-Wollen und der kritisch distanzierten Beurteilung) möglich und notwendig ist, sonst könnte sie sich mit diesem wesentlichen Sektor der Zeitgeschichte überhaupt nicht befassen. Dabei dürfen allerdings die grundsätzlichen Bedenken Saul Friedländers nicht übergangen werden, der vor einer Mehrdeutig-

keit des Historisierungsbegriffs warnt, und zu Recht darauf hinweist, daß ein "Grenzereignis" wie Auschwitz nicht mit historisch-wissenschaftlichen Kategorien erfaßbar ist. Hier sind auch andere Dimensionen als historische erfahrbar. Zu diesem Komplex Martin Broszat/Saul Friedländer, Um die "Historisierung des Nationalsozialismus". Ein Briefwechsel, in VfZ 2/1988, 339-372.

6. Martin Broszat, Grenzen der Wertneutralität in der Zeitgeschichtsforschung: Der Historiker und der Nationalsozialismus, in: ders., Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte, München 1988, 162-184.

7. Auf die "Spannung zwischen Verstehen und Bewerten", die ausgehalten werden muß, hat Broszat ausdrücklich in seinem Beitrag: Eine Insel in der Geschichte? Der Historiker in der Spannung zwischen Verstehen und Bewerten der Hitler-Zeit, hingewiesen, in dem in Anm.6 angegebenen Aufsatzband, 208-215.

8. Insofern ist diese Aussage Gerhard Besiers in seinem Buch "Selbstreinigung" unter britischer Besatzungsherrschaft. Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannovers und ihr Landesbischof Marahrens 1945-1947, Göttingen 1986, er wolle der Versuchung widerstehen, sich zum "Richter der Geschichte" aufzuschwingen, nicht ausreichend; s. dazu die Rezension des Buches von Martin Rohkrämer in RKZ 2/1990, 57.

Auch das Monitum Helmut Gollwitzers gegenüber Prolingheuer, sein "Mangel als Historiker" sei, "daß er begierig enthüllt, wo er solidarisch verstehen oder mindestens mit historischem Verständnis einordnen sollte" trifft in dieser Formulierung nicht (EvTh 3/1988, 275). Verstehen und Einordnen sind selbstverständlich unabdingbare Kriterien methodisch sauberer wissenschaftlicher Arbeit, aber sie reichen nicht aus. Hinzu kommt nach gewissenhafter Prüfung aller kontextueller Bezüge die Deutung, die Bewertung, das möglicherweise auch scharfe Urteil, das sich aus dem "solidarischen Verstehen" (auch) der Opfer sozusagen von selbst ergibt. Die Absage Gollwitzers an die Enthüllungshistorie besteht demgegenüber zu Recht. Ich teile auch die Absage Mehlhausens an die Manie ständiger Schuldzuweisungen (in dem Anm. 2 angegebenen Aufsatz, 519f.). Damit kann aber

nicht die Absage an Urteil und Wertung verbunden werden. Wenn man nicht die Arbeiten von Gollwitzer und Mehlhausen kennen würde, könnte man diese Absage als Plädoyer für einen neuen Historismus solidarischen Verstehens mißverstehen, der dem Gegenstand zeithistorischen Forschens überhaupt nicht angemessen ist.

9. Das, was bis in die Gegenwart wirkt, ist das eigentlich Bedeutsame der Geschichte. "Das Interesse an der Vergangenheit aber umfaßt nicht den Kosmos der Vergangenheiten, sondern nur dasjenige davon, was unsere Gegenwart bedingt, was wir als unsere 'Vorgeschichte' begreifen, sowie dasjenige Wissen, welches zu deren Aufhellung beiträgt und allgemein den Menschen als geschichtliches Wesen betrifft. Geschichte ist daher die sich ihres geschichtlichen Werdens bewußtwerdende Gegenwart ..." (Hans Mommsen, *Historische Methode*, in: *Geschichte*, hrsg. von Waldemar Besson, Frankfurt a.M. 1961, 81).

Diese wirkungsgeschichtliche Bedeutung hat Joachim Mehlhausen so formuliert: "Wer sine ira et studio bloß 'dokumentiert', der versagt seinem Gesprächspartner den notwendigen - weil alleine nach vorn weisenden - Beitrag zur Klärung des Selbstbewußtseins der heute lebenden und zum Handeln verpflichteten Generation" (EvTh 6/1988, 510, 514f.).

10. S. hierzu Kurt Meier, *Neuere Konzeptionen der Kirchenkampfhistoriographie*, in: ZKG 99 (1988), 63 - 86.

11. Vgl. Richard van Dülmen, *Religionsgeschichte in der Historischen Sozialforschung*, in: GG 3 (1977), 36-59; Wolfgang Schieder, *Religionsgeschichte als Sozialgeschichte*, ebd., 291-298; Victor Conzemius, *Kirchengeschichte als Sozialgeschichte*, in: Caritas 81; Rudolf von Thadden, *Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte*, in: GG 9 (1983), 598-614; für die kirchliche Zeitgeschichte: 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: Verfolgung - Exil - Belasteter Neubeginn, Hamburg 1986, 326 - 357, hier 330ff.; Carsten Nicolaisen, *Kirchliche Zeitgeschichtsforschung in Deutschland. Ent-*

wicklung - Methoden - Probleme, in: *Amt und Gemeinde*, hg. vom Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich 10/1988, 130 - 136; besonders: Herwart Vorländer, *NS-Staat und Kirchen als Thema des Historikers*, in: Günther van Norden (Hg.), *Zwischen Bekenntnis und Anpassung. Aufsätze zum Kirchenkampf*, Köln 1985, 117 - 131; Vorländer nennt in seinem Aufsatz eine ganze Reihe von Fragestellungen, mit denen der Historiker an die Kirchengeschichte herangehen könnte (121 ff.). In dem 1. Band *Bayern in der NS-Zeit*, hrsg. von Martin Broszat, Elke Fröhlich und Falk Wiesemann hat Broszat auf einen speziellen Aspekt des Zusammenhangs von kirchlicher Zeitgeschichte und Gesellschaftsgeschichte hingewiesen: "Die Trennung von Kirche und Schule, von Pfarrer und Lehrer, die sich in den evangelischen Landgemeinden ... meist erst unter nationalsozialistischem Einfluß in der zweiten Hälfte der 30er Jahre vollzog, kann in ihrer Bedeutung für die soziale Umgestaltung des Dorfes kaum überschätzt werden" (404). Dem Zusammenhang von "Konfession und Gesellschaft" will auch eine neue Schriftenreihe unter gleichem Titel, in Verbindung mit Anselm Doering-Manteuffel, Martin Greschat und Kurt Nowak, hrsg. von Jochen-Christoph Kaiser, Rechnung tragen.

12. Dies gegen Heinz Hürten, *Zehn Thesen eines profanen Historikers zur Diskussion um den Widerstand der Kirchen in der nationalsozialistischen Zeit*, in *KZG* 1/1988, 116f.; s. dazu meine Replik in: *KZG* 1/1989, 291 ff. Auch Herwart Vorländer (Anm. 11), 118 et passim, 124: "Die Kirche nur von ihrer Außenseite und in ihren Außenbeziehungen zur Kenntnis zu nehmen, hieße, diesen Faktor unserer Gesellschaft und ihrer jüngsten Geschichte in Wahrheit erst gar nicht in den Blick zu bekommen", weil damit die Frage nach der Identität der Kirche unbeachtet bliebe.

13. Neben anderen Zeithistorikern hat Kurt Nowak kürzlich wieder auf diesen Gegenstandsbereich hingewiesen, in: *Mitteilungen der Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte*, Folge 10/April 1990, 26 ff. Ich halte allerdings seine zu formalen Unterscheidungen von "kirchlichem", "öffentlichem" und "privatem" Protestantismus für nicht brauchbar.

14. Hier sind nur stichwortartig einige der Themen angedeutet, die Vorländer in seinem Aufsatz NS-Staat und Kirchen als Thema des Historikers (Anm. 10) beschrieben hat (121 - 123). Mehlhausen hat in seinem Aufsatz (Anm. 2) ebenfalls einige Arbeitsgebiete genannt (515 f.).

15. Diese Themen sind auf der Fachtagung "Methoden der Geschichtsschreibung" am 22. - 23.2.1990 in der Ev. Akademie Mülheim/Ruhr genannt worden, s. Protokoll der Tagung von Jürgen Seim, 7 (Ms.).

16. S. meine Einleitung zum VII. Kapitel ("Bundesrepublik") der Quellen zur rheinischen Kirchengeschichte, Bd. 5, Düsseldorf 1990. Vgl. Martin Greschat, Kirche und Öffentlichkeit in der deutschen Nachkriegszeit (1945 - 1949), in: Kirchen in der Nachkriegszeit. Vier zeitgeschichtliche Beiträge, Göttingen 1979, 100 - 124; Kurt Nowak (Anm. 13), 23 - 26.

KURT NOWAK (LEIPZIG)

"PLURALISMUS DER LESARTEN"

FORTSETZUNG DES GESPRÄCHS MIT JOACHIM MEHLHAUSEN

Der Diskurs über Methode, Auftrag und Arbeitsgebiete der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung ist so vielgestaltig wie das von der Disziplin in Monographien, Dokumentationen, Editionen und Aufsätzen Produzierte selbst, ohne daß allerdings ausreichende Klarheit über seine Prämissen und Konsequenzen besteht. Anstatt großräumig generalisierte Statements abzugeben, erscheint es produktiv, Meinung gegen Meinung, Argument gegen Argument innerhalb der Gemeinschaft der kirchlichen Zeithistoriker abzuwägen, um auf diese Weise den Diskurs und hoffentlich auch den wechselseitigen Erkenntnisprozeß voranzutreiben. Nachdem ich bereits im Oktober 1989 Gelegenheit hatte, mich zu dem "Arbeitspapier" des Vorsitzenden der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte zu äußern¹, besteht heute die willkommene Möglichkeit zur Fortsetzung des Gesprächs.

Anlaß soll diesmal der Beitrag Joachim Mehlhausens "Zur Methode kirchlicher Zeitgeschichtsforschung" sein.² Ich konzentriere mich dabei auf das Habermas'sche Stichwort "Pluralismus und Lesarten", das Mehlhausen in seinem Beitrag weit nach vorn gerückt hat. Meine Vermutung, daß Mehlhausen den "Pluralismus der Lesarten" nicht bloß en passant bei Habermas aufgegriffen hat, sondern daß er ihn sowohl als produktive Herausforderung wie auch als Problem für die kirchliche Zeitgeschichtsschreibung empfindet, bestätigt sich beim Lesen einer in absehbarer Zeit erscheinenden Betrachtung aus der Feder desselben Autors.³ Im vollen Wortlaut lautet der Satz von Habermas: "Der unvermeidliche, keineswegs unkontrollierte, sondern durchsichtig gemachte Pluralismus der Lesarten spiegelt nur die Struktur offener Gesellschaften".⁴

Mit der Einbringung dieses Satzes in die Methodendiskussion der kirchlichen Zeitgeschichte ist ein Stein ins Wasser geworfen. Soll man die Sache auf sich beruhen lassen oder soll man weiter über sie nachdenken? G.van Norden nannte in der gestrigen Arbeitsrunde den "Pluralismus der Lesarten" eine Banalität, d.h. eine Selbstverständlichkeit, die keiner weiteren Erwähnung bedürfe. Ginge es um Pluralismus nur im engen Sinne, also um methodische Multiperspektivität, die aus verschiedenen Zugriffsweisen auf das Material resultiert (institutions-, theologie-, politik-, mentalitätsgeschichtlich usf.), könnte man das Thema in der Tat schnell vom Katalog der Probleme absetzen. Aber beim "Pluralismus der Lesarten" geht es um mehr: um politische, theologische, kircheninstitutionelle und weitere Identitäten.

Nach der Habermas'schen Lesart von Pluralismus ist dem "Pluralismus der Lesarten" prinzipiell keine Grenze zu ziehen. Freilich ist Habermas im Historikerstreit selber von dieser Maxime abgewichen, was ihm noch von Historikern, die seine Kritik an der "konservativen Entsorgung" der jüngeren deutschen Geschichte teilen, vorgehalten worden ist. "Pluralismus der Lesarten" ist kontrollierbar nur insofern, als er sich selbst durchsichtig macht. Wenn er durchsichtig gemacht ist, kann der "Pluralismus der Lesarten" jeweils Reichweiten und Grenzen all jener Positionen und Optionen verdeutlichen, die ihn überhaupt erst konstituieren. Verbietbar ist keine einzige Position. Auf einem anderen Blatt steht, ob sie konsensfähig ist - wobei Konsensfähigkeit und Wahrheit oder - schlichter formuliert - Sachangemessenheit wiederum völlig verschiedene Dinge sein können. In der Geschichtswissenschaft hält sich diese Differenz in engeren Grenzen als bei anderen Disziplinen. Bei historischen Argumenten sind Angemessenheitskriterien und fachspezifische Überprüfungsregeln klarer festzulegen als in den meisten geisteswissenschaftlichen Disziplinen.⁵

Die kirchliche Zeitgeschichtsschreibung ist in den letzten Jahren eine pluralistische Disziplin geworden. Um das festzustellen, genügt bereits ein Blick auf die Reihentitel bzw. seriellen Unternehmungen: "Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte" (1975 ff.), "Kirchliche Zeitgeschichte (KZG)" (1988 ff.), "Konfession und Gesellschaft" (1988 ff.), "Heidelberger Unter-

suchungen" (1989 ff.). Schon die Nennung dieser Titel assoziiert unterschiedliche Forschungsstrategien und methodische Positionen. Darf oder muß die kirchliche Zeitgeschichtsforschung sich Grenzen ziehen? Darf oder muß sie versuchen, den "Pluralismus der Lesarten" zu kanalisieren, um sich als k i r c h l i c h e Zeitgeschichtsschreibung identifizierbar zu halten? Nach Auffassung Mehlhausens genügt es nicht, den "Konzeptionspluralismus der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung einfach zur Kenntnis zu nehmen und ihn allenfalls mit der bekannten kirchenpolitischen Positionsvielfalt unserer Tage zu erklären".⁶ Deshalb schlägt Mehlhausen vor, die Arbeit der kirchlichen Zeitgeschichtsschreibung inhaltlich zu konzentrieren und in einen bestimmten theologischen Horizont zu stellen:

1) Schwerpunktsetzung bei den "Abbrüchen, Interdependenzen und Neuansätzen" in der (Kirchen-)Geschichte, um so einen Beitrag zur "Selbstprüfung der Gegenwart" zu leisten.

2) Konzentration auf die "ekklesiologische Perspektive".

3) Studium von Traditionszusammenhängen im kirchlichen Institutionsbereich.⁷ Hinter diesen Fokussierungen steht das Bemühen, die Spezifik kirchlicher Historiographie im Gegenüber zu anderen Historiographien zu beschreiben. Gleichzeitig plädiert Mehlhausen für eine gesellschaftsgeschichtliche Ausweitung der Disziplin. Es reiche nicht aus (so Mehlhausen gegen G.Besier u.a.), die allgemeine Gesellschafts- und Zeitgeschichte bloß "mitzureflektieren" und sie auf Impulse für das kirchliche Handeln zu befragen. Erst recht sei es nicht angängig, auf der Grundlage einer prätendierten besonderen wissenschaftlichen, moralischen, theologischen Kompetenz den Gesellschaftswissenschaften "korrigierend, ja 'entlarvend' gegenüberzutreten, wie das offenbar dem Herausgeberkreis der Zeitschrift 'Kirchliche Zeitgeschichte'" vorschwebt. Vielmehr müsse sich die kirchliche Zeitgeschichte über ihren "kirchlichen Auftrag" hinaus zu ihrer "gesamtgesellschaftlichen Mitverantwortung" bekennen.⁸

Die dicht gesetzten Signale "Selbstprüfung", "kirchlicher Auftrag", "gesamtgesellschaftliche Mitverantwortung" weisen Mehlhausens Verständnis von kirchlicher Zeitgeschichte als stark praktisch orientiert aus. Man könnte von einer gesellschaftspo-

litischen und kirchlich-theologischen Anwendungswissenschaft sprechen. Daraus ergeben sich u.a. folgende Fragen: 1) Trägt die gesellschafts- und kirchenpraktische Akzentuierung der Disziplin kirchliche Zeitgeschichte Klärendes zum "Pluralismus der Lesarten" bei? 2) Wie steht es in einer "Anwendungswissenschaft" mit dem langen, ja distanzierenden Atem, den alle wissenschaftliche Arbeit ja (auch) braucht, will sie nicht unversehens zum Organ fremd- oder selbstgesetzter Zwecke (kirchlicher Auftrag") werden?

Was die erste Frage angeht, so glaube ich zu erkennen, daß der in Mehlhausens Augen nicht ohne Weiteres hinzunehmende Konzeptionspluralismus durch Empfehlung bestimmter Perspektiven und Schwerpunkte eingehegt werden soll. Blickt man etwas genauer hin, wird sich allerdings schnell herausstellen, daß Eingrenzungen (Konzentration auf Umbrüche, Ekklesiologie, Institution) nicht geeignet sind, einen Pluralismus ohne Ufer einzudämmen und bestimmte Konsensus aufzubauen. Im Gegenteil. Der Konzeptionspluralismus würde nur noch schärfer hervortreten, da ja die unterschiedlichen Lesarten - nunmehr auf engerem thematischen Raum - erhalten blieben. Die Erwägung Mehlhausens, den kirchlich-zeitgeschichtlichen Konzeptionspluralismus auch deshalb zurückzuschneiden, um die "Chance des interdisziplinären Austauschs" mit der allgemeinen Geschichtswissenschaft nicht zu verspielen, leuchtet nicht ein.⁹ Denn im interdisziplinären Austausch stößt die kirchliche Zeitgeschichte neuerlich auf einen "Pluralismus der Lesarten" von E.Nolte bis M.Broszat, von H.-P.Schwarz bis C.Kleßmann. An welche zeithistorischen Konzeptualisierungsmodelle soll sie sich anschließen - falls sie keine eigenständigen Modelle entwickeln möchte (was wenig Aussicht auf Erfolg verspräche)?

Nun zur zweiten Frage, also zum Problem wissenschaftlicher Unabhängigkeits- und Seriositätsverluste durch Forcierung der kirchlichen und gesellschaftspolitischen Orientierungsfunktion der kirchlichen Zeitgeschichte ("Selbstprüfung der Gegenwart"). Je näher historisch behandelte Gegenstände an die Gegenwart heranrücken, desto mehr wird Geschichtswissenschaft zur aktuell relevanten Disziplin. Sie übernimmt dabei partiell Funktionen des politischen Journalismus. Der Umgang mit der jüngsten DDR-

Geschichte oder mit der Geschichte der UdSSR in der Stalin-Ära liefert dafür seit Monaten höchst augenfällige Beispiele. Gegenwärtig scheint die Zeitgeschichtsforschung in die Lage gedrängt, ihre Themen kaum noch selbst bestimmen zu können bzw. sie sich aus dem Gang der Forschung entwickeln zu lassen. Sallopp gesprochen: Was interessiert den Zeitgenossen, auch wenn man bei ihm ein allseitiges Interesse an kirchlich-zeitgeschichtlichen Themen voraussetzen kann, der Neubau der Kirchenverfassungen in den Landeskirchen der SBZ/DDR, wenn er durch die Presse mit Zwangslagern, politischer Justiz und der Frage nach der Haltung der Kirchen zu diesen Ereignissen konfrontiert ist? Insofern kommen starke Bedürfnisse der Zeit jener Forderung Mehlhausens, die auf die kirchliche und gesellschaftliche Verantwortung und Orientierungsfunktion der Disziplin hinzielt, weit entgegen. Offen bleibt, inwieweit Orientierungserwartungen von außen und selbstgesetzte Orientierungsaufträge miteinander kompatibel sind. Teilweise werden sie es sein, teilweise nicht. Also auch unter dem Aspekt der Differenz von Fremdanmutungen und Eigeneinsichten wohnen der kirchlichen wie gesellschaftlichen Auftrags- und Orientierungszuweisung der kirchlichen Zeitgeschichte Unklarheiten und Oszillationen inne.

Daß Unabhängigkeit und Seriosität der Forschung unter dem Gesichtspunkt ihrer kulturpraktischen Nutzung generell in einer etwas heiklen Lage sind, zeigt sich an der Frage, welcher Stellenwert Forschungen zukommt, die nicht ins Raster von "kirchlichem Auftrag" und "gesamtgesellschaftlicher Mitverantwortung" passen oder zu passen scheinen. Nimmt man eine der interessantesten (zwar nicht zeitgeschichtlichen) historischen Arbeiten her, die in den letzten Jahren überhaupt entstanden sind, nämlich die Studie von Emmanuel Le Roy Ladurie "Le Carnaval de Romans" (1979)¹⁰, versagen alle Raster funktionaler Zuweisung. Das hat weniger mit dem weit entfernten Gegenstand als vielmehr mit der Art des methodischen Zugriffs und mit der betonten Zurückhaltung aktuellen Interessen gegenüber zu tun. Ähnliches kann man sich bei Themen der kirchlichen Zeitgeschichte vorstellen, etwa im Umfeld der schwer theoretisierbaren Alltagskultur. Damit schlägt das Pendel nach einer anderen Seite aus. Geschichtsschreibung kann auch die gleichsam "zweckfreie" Rekonstruktion von Vergangenen sein, welche den-

noch den "Garten des Menschlichen" (C.F. von Weizsäcker) und womöglich auch des Kirchlich-Christlichen nachhaltiger zu bestellen vermag als manche auftragsbewußte Forschung es tut.

So offen nach allen Seiten der Aufsatz Joachim Mehlhausens über Methoden und Zwecke der kirchlichen Zeitgeschichte ist, so offen sollen auch meine Bemerkungen bleiben. Was den "kirchlichen Auftrag" der Disziplinen angeht, so sehe ich hier zunächst einen Auftrag an sie selbst. Sie muß genauer klarstellen können, wie sie sich innerhalb der Theologie versteht. Erst aus dieser genaueren Bestimmung, die - qualifiziert unternommen - auf das Gebiet der theologischen Wissenschaftssystematik (Enzyklopädie) hinüberführt, werden sich dann auch tragfähigere Aussagen zum "Pluralismus der Lesarten" und zur kirchlichen wie gesellschaftlichen Verantwortung und Orientierungsfunktion der kirchlichen Zeithistoriographie ergeben können. Nach meiner Auffassung geht es dabei nicht eng um eine Theorie der kirchlichen Zeitgeschichte, sondern um eine Theorie der Christentumsgeschichte. Eine Theorie der Christentumsgeschichte wiederum ist nicht aufzubauen ohne eine Theorie der Neuzeit/Moderne. In dieser Perspektive schließen sich Kirchen - und allgemeine Geschichte sehr viel enger zusammen als es eine bloß pragmatische Kooperation der kirchlichen Zeitgeschichte mit der allgemeinen Zeitgeschichtsforschung zu leisten vermag. Generell steht die kirchliche Zeitgeschichte im Hinblick auf eine Theorie - oder Theorien - der Christentumsgeschichte der Neuzeit/Moderne vor theologisch höchst spannungsvollen Herausforderungen. Sollen es Karl Barth oder Dietrich Bonhoeffer sein, die mit ihren theologischen und ethischen Entwürfen die entsprechenden Orientierungspunkte setzen? Als Kultur- und Geschichtstheoretiker mutet beider Kompetenz eher eingegrenzt an. Wie steht es mit den geschichtstheoretischen und - theologischen Traditionen des neueren Luthertums? Wie verhält es sich mit der kulturprotestantischen Linie Ernst Troeltschs?

Sieht man das Problem von dieser Warte, geht es nicht mehr bloß um "kirchenpolitische Positionsvielfalt" (Mehlhausen), es geht um die Positionsvielfalt protestantischer Theologie. Die fragwürdigste Verfahrensweise bestünde darin, sich sowohl des Konzeptionspluralismus der Historiographie als auch des Konzepti-

onspluralismus der Theologie mit einem Schlage zu entledigen, indem man eine bestimmte historiographische Konzeption mit einer bestimmten theologischen Option verknüpft und diese Position dann für sakrosankt erklärt. Beispiele dafür sind in der kirchlichen Zeitgeschichtsschreibung vorhanden und erschweren das Gespräch.

Wenn die kirchliche Zeitgeschichtsforschung sich nicht in bloß scheinbar historiographisch-methodischen, in Wahrheit aber theologischen Positions- und Richtungskämpfen aufreihen will, kommt sie nicht umhin, ihre Debatten zielstrebig zu versachlichen. Ein Weg dorthin wäre, sich mit Theorie - oder Theorien - der Christentumsgeschichte zu beschäftigen, und zwar solchen, die sich auf ihre historische Einsichtigkeit befragen lassen. Das historische Material kann nicht lediglich als Steinbruch für die eigene theologische Überzeugung verwendet werden. Diese Praxis befriedigt vielleicht theologische, nicht aber historische Interessen. Am Ende liefe das ganze Bemühen auf die Lancierung von *testes veritatis* hinaus.

Historie und Theologie gleichermaßen zu ihrem Recht kommen zu lassen, ist die eigentliche Meisterfrage an die kirchliche Zeitgeschichte wie an alle (Kirchen-) Geschichtsschreibung. Je stärker der Professionalisierungsgrad der Historie im Sinne der Ausprägung und Anwendung eines fachspezifischen Instrumentariums ist, desto schwieriger wird es allerdings sein, theologische und philosophische Dimensionen der Welt als Geschichte zu benennen und festzuhalten. Allemal aber kann dies unter den Konditionen der Reflexivität des Denkens nur jeweils subjektgeleitet geschehen.

ANMERKUNGEN

1. Kurt Nowak: *Gespächsbeitrag zu dem Arbeitspapier von Joachim Mehlhausen. In: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen, Folge 10, April 1990, 21-33.*

2. Joachim Mehlhausen: *Zur Methode kirchlicher Zeitgeschichtsforschung. In: EvTh 48 (1988) 508-521.*

3. Joachim Mehlhausen: Eine kleine Geschichte der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Erwägungen zu der Frage, warum es ein solches Buch nicht gibt. In: Der Evangelische Erzieher 4/90 (erscheint demnächst).

4. Mehlhausen: Methode, 513, Anm.17. Zitiert wird Jürgen Habermas: 'Historikerstreit'. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. München/Zürich 1987, 74.

5. Jürgen Kocka: Angemessenheitskriterien historischer Argumente. In: Reinhart Koselleck/Wolfgang J.Mommsen/Jörn Rüsen (Hg.): Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft. München 1977, 469-475 (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik 1).

6. Mehlhausen: Methode, 516f.

7. Ebenda, 515.

8. Ebenda, 517, Anm.28.

9. Ebenda, 517. Nicht eigens betont werden muß, wie wichtig ansonsten alle Signale sind, die darauf abzielen, dem Abdriften der kirchlichen Zeitgeschichte ins "binnenkirchliche Getto" zu wehren.

10. Emmanuel Le Roy Ladurie: Le Carneval de Romans. De la Chandeleur au mercredi des Cendres 1579-80. Paris 1979 (dt. Stuttgart 1982). Als ähnlich sensationell wurde die Studie Le Roy Laduries über ein häretisches Pyränäendorf empfunden: Montaillou. Village occitan de 1294 à 1324. Paris 1975 (dt. Frankfurt/Berlin/Wien 1980 - unzulässig gekürzt).

CLEMENS VOLLNHALS (MÜNCHEN)

DEFIZITE DER ZEITGESCHICHTLICHEN KIRCHENFORSCHUNG¹

Begreift man die Kirchen als gesellschaftliche Verbände, so kann eine moderne Kirchengeschichte, wenn sie sich nicht in ein "binnenkirchliches Getto" (Mehlhausen) begeben und dort zur reinen Theologiegeschichte oder zu einer "Art unpolitischer Homeland-Kunde" (von Thadden) verkümmern will, nur als Sozial- und Gesellschaftsgeschichte betrieben werden. Sie sollte sich deshalb nicht scheuen, das methodische Instrumentarium sozialwissenschaftlicher Disziplinen zu nutzen, um die Zusammenhänge von Kirchlichkeit, Theologie und klassen- und schichtspezifisch geprägten Orientierungen genauer zu ergründen.

So fehlen beispielsweise organisationssoziologische Studien fast völlig. Aus welchen Schichten und sozio-kulturellen Milieus rekrutierten sich das kirchenleitende Personal, die Synoden und vor allem der tragende Gemeindegemeindekern? Welche Auswahl- und Beförderungsmechanismen bestimmten die kirchenamtliche Bürokratie? Wie sahen das Sozialprofil, die Organisationsstruktur und der Willensbildungsprozeß kirchenpolitischer Gruppierungen konkret aus? Welche Einflußmöglichkeiten ließen die Organisations- und Entscheidungsstrukturen überhaupt den Laien? Neben der Erfassung "harter" Daten wird man bei solchen Untersuchungen die sozial-, generations- und erfahrungsspezifischen Mentalitätsstrukturen nicht aus dem Blick verlieren dürfen. Eine bessere Kenntnis dieser Zusammenhänge könnte nicht zuletzt der Kirchenkampfforschung neue Impulse vermitteln.

Zwar sind theologische Kontroversen für das kirchliche Selbstverständnis von großer Bedeutung, doch müssen sie aus dem Bereich abgehobener ideen- und theologiegeschichtlicher Betrachtung herausgeholt und mit der gesellschaftlichen Realität verbunden werden. Weder die vorherrschenden sozialen Wertvorstellungen und politischen Orientierungen noch ihr Wandel lassen sich befriedigend aus dem Gewicht und Gehalt unterschiedlicher Theologien erklären. In sozialgeschichtlicher Perspektive wird man jedenfalls an dem Befund der Pfarrerstatistik von 1950

nicht vorbeigehen können: Danach wuchsen 26,3 Prozent der evangelischen Pfarrer bereits in einem Pfarrhaushalt auf. Insgesamt entstammten 35,5 Prozent akademischen Elternhäusern und weitere 28,1 Prozent einem Beamtenhaushalt, nur 3,4 Prozent der Väter waren jedoch unselbständige Handwerker oder Arbeiter. Diese soziale Milieuverengung hat die gesellschaftspolitische Orientierung der evangelischen Kirche, etwa das so auffällige Bewußtseinsdefizit für sozialetische Probleme der kapitalistischen Industriegesellschaft, nachhaltiger geprägt als theologische Debatten, an denen in aller Regel nur eine kleine Minderheit der Pfarrer- und Laienschaft Anteil nimmt. Um so merkwürdiger berührt das große Gewicht, das gerade Arbeiten, die sich selbst als ideologiekritisch verstehen (etwa Hein-Janke, Prolingheuer, Scheerer), ihnen zuweisen; gemessen an ihrer methodischen Vorgehensweise, bieten sie jedenfalls eine höchst konventionelle Ideengeschichte mit großen Theologen und Kirchenführern als den treibenden Kräften.

Ein anderer, bisher völlig vernachlässigter Themenbereich ist die Frage nach der gesellschaftlichen Ausstrahlung und Bindungskraft der Kirchen. Daß sich die großen Erwartungen, die Kirchenführer und Pfarrerschaft nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches hegten, nicht erfüllen sollten, ist bekannt. Die vielzitierte "Stunde der Kirche" läutete keine Rechristianisierung der Gesellschaft ein, was gemeinhin mit dem Verweis auf den fortschreitenden Säkularisierungsprozeß der bundesrepublikanischen Wohlstandsgesellschaft erklärt wird. Die Antwort ist nicht falsch, in ihrer Vagheit aber doch unbefriedigend. War die Kirche überhaupt in der Lage, der breiten Masse der "Taufscheinchristen" überzeugende Antworten zu geben? Vermochte sie mit den Inhalten ihrer Verkündigung, mit Argumentationsweise und Sprachstil überhaupt noch kirchenferne, aber nicht - feindliche Bevölkerungskreise zu erreichen?

Auch wird man die gesellschaftlichen Modernisierungsschübe, die der Nationalsozialismus bis in das ländlich-dörfliche Milieu getragen hatte, genauer untersuchen müssen. Der Nürnberger Kreisdekan Julius Schieder hielt etwa 1950 in seinem Tätigkeitsbericht über die "Not des Dorfes" fest: "In HJ und SA und Frauenbund brachen auch auf dem Dorf die Ideen ein, daß 'der

Mensch Mensch werden könne ohne Gottes Hilfe'. Das erste Mal traten Leute aus dem Dorf - eingesessene Leute aus dem Dorf - aus der Kirche aus. Daß nicht gleich in der nächsten Nacht in der Scheune des Betreffenden der Blitz einschlug oder die Maul- und Klauenseuche in seinen Ställen ausbrach, hat der bäuerlichen Seele einen ungeheuren Stoß versetzt. Dazu kommt in den letzten Jahren das Flüchtlingsproblem. Das Dorf war nicht stark genug, die Flüchtlinge innerlich einzugliedern." Damit sind einige Fragen angeschnitten, deren Untersuchung bisher nicht geleistet wurde. Die Erforschung der sozialen und mentalen Umbrüche, die sich inner- und außerhalb des kirchlichen Milieus abgespielt haben, bedarf breit angelegter Lokal- und Regionalstudien. Nur sie können im einzelnen auch klären, weshalb der starke Zulauf, den die Kirchen in den Kriegsjahren und noch 1945/46 fanden, bereits 1947 - also noch vor dem großen Wirtschaftswunder - wieder abebbte.

Viele Anzeichen stützen weiterhin die These von Wolfgang Huber, daß sich nicht die Politisierung der Kirche, sondern die Konfessionalisierung der Politik, d.h. die Durchsetzung konfessioneller Ansprüche mit Hilfe der staatlichen Gewalt, als Hindernis für die Öffentlichkeitswirkung der Kirche erwiesen habe. Archivstudien zur konfessionellen Ämterpatronage in der öffentlichen Verwaltung wie zur kirchlichen Einflußnahme auf Gesetzgebung und Rechtsprechung stehen freilich noch aus, erinnert sei nur an das Familien-, Ehe- und Scheidungsrecht, den Paragraphen 218 oder die Strafbarkeit der Homosexualität. Ebenso fehlt eine überzeugende Darstellung zur Rolle der Kirchen im Kräftespiel der politischen Parteien und anderer Verbände. Sehr interessant wäre - nicht nur in diesem Zusammenhang - eine Arbeit zur Tätigkeit der 1950 eingerichteten Verbindungsstelle des Bevollmächtigten der EKD am Sitz der Bundesrepublik in Bonn (Dienststelle Kunst).

Die Analyse der wechselseitigen Durchdringung und Gebundenheit von Kirche, Religion und Gesellschaft zählt zu den vordringlichsten Aufgaben einer modernen Kirchengeschichte. Sie kann nur interdisziplinär und ohne Scheu vor sozialwissenschaftlichen Fragestellungen und Methoden geleistet werden, auch wenn sie dem theologisch orientierten Kirchenhistoriker zunächst un-

gewohnt und befremdlich erscheinen mögen. Umgekehrt werden auch die Allgemeinhistoriker im Interesse einer umfassenden Gesellschaftsgeschichte die stillschweigende Ausgrenzung von Kirche und Religion aufgeben müssen. Der Diskurs der historischen Teildisziplinen ist längst überfällig, um die weiterhin konstaterbare Beziehungslosigkeit von kirchlicher und allgemeiner Zeitgeschichte zugunsten eines vertieften Verständnisses von Geschichte und Gesellschaft zu überwinden.

Eine sozialgeschichtlich orientierte Kirchengeschichte bedarf eines größeren Forschungsaufwands und ist daher schwieriger zu schreiben als ideologiekritische Schnellschüsse. Sie bietet dafür aber auch einen ungleich größeren Erkenntnisgewinn, als wenn vor den Kulissen der Nachkriegsgeschichte stets von neuem die Schlachten des Kirchenkampfes oder das Legendenspiel vom erzwungenen Kapitalismus zur Aufführung gebracht werden.

ANMERKUNGEN

1. Dieses Statement ist den Schlußbemerkungen meines Literaturberichts in Konfession und Gesellschaft, Bd. 2, Stuttgart 1990, entnommen.

"ZUR GESCHICHTE DER EVANGELISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄTEN IN DER
ZEIT DES NATIONALSOZIALISMUS".

INTERNATIONALES SYMPOSION, VERANSTALTET VON DER EVANGELISCHEN
ARBEITSGEMEINSCHAFT FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE IN ZUSAM-
MENARBEIT MIT DER EVANGELISCHEN AKADEMIE ARNOLDSHAIN VOM 8. BIS
11. OKTOBER 1990 IN SCHMITTEN/TAUNUS.

Auf dieser Tagung, an der rund 60 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus Deutschland, Dänemark, Österreich und den USA teilnahmen, wurde erstmals der Versuch unternommen, Einfluß und Auswirkung des nationalsozialistischen Regimes und seiner Ideologie auf die evangelischen Fakultäten, ihre Professoren und deren Theologie zu untersuchen. Der gesamte Themenkomplex war bislang bei Jubiläen und in Festschriften weitgehend tabuisiert geblieben; nach Auffassung von Studienleiterin Leonore Siegele-Wenschkewitz (Arnoldshain), die das Symposion vorbereitet hatte, ist dies damit erklärbar, daß die heute Lehrenden, die die Aufklärungsarbeit leisten müßten, die Schüler der damals Lehrenden gewesen seien. Dieses angesprochene Spannungsverhältnis wurde auch während des Symposions immer wieder deutlich. In seinem Eröffnungsvortrag stellte der Systematiker *Trutz Rendtorff* (München) zunächst die Frage nach dem "Wissenschaftsverständnis der Theologie in der Zeit des Nationalsozialismus." Dieses sei - so Rendtorff - durch tiefgreifende Kontroversen geprägt gewesen, die alle bereits vor dem Jahr 1933 entstanden waren. Mit Ausnahme der Rassenfrage habe die nationalsozialistische Ideologie also keinen nachhaltigen Einfluß auf die Universitätstheologie gewinnen können; stattgefunden habe lediglich eine "Verdichtung" und unmittelbare "Politisierung" bestehender Kontroversen.

Rendtorff wies darauf hin, daß es in allen theologischen Disziplinen Professoren gegeben habe, die sich dem Nationalsozialismus verbunden fühlten; eine besondere Bedeutung erhielten allerdings die exegetischen Fächer, denn entscheidend wird der Kampf um das Alte Testament. In ihrer Ablehnung des Alten Testaments nutzten die Nationalsozialisten bzw. Deutschen Chri-

sten den lange tradierten Antijudaismus und instrumentalisierten ihn für ihre antisemitische Propaganda.

Für die Durchsetzung nationalsozialistischer Prinzipien und Inhalte in den Fakultäten war vor allem Reichserziehungsminister Bernhard Rust zuständig. Er wollte, so Professor *Eike Wolgast* (Heidelberg) dreierlei: Die Schaffung eines neuen Typs von Professoren, von Studenten und eine neue Wissenschaft. Tragendes Prinzip in Personalfragen sollte die Rassenkenntnis sein; die Erlaubnis zur Lehrbefugnis hing von der parteipolitischen Haltung ab. Rust wollte sein Modell einer nationalsozialistischen Fakultät mit Hilfe von Versetzungen und Entpflichtungen mißliebiger Professoren und restriktiven Prüfungsordnungen erreichen. Ziel seiner Politik war die Ausdünnung der Fakultäten; nach 1935 nahmen die Neuberufungen deutlich ab. Unterstützt wurde Rust in zunehmendem Maße von der Parteileitung, allen voran Reichsleiter Martin Bormann, dessen Interesse es war, kirchliche Rechtsansprüche und christliche Anschauungen im Staat nach und nach völlig auszuschalten. Mitbeteiligt an der Fakultätspolitik waren aber auch der Stellvertreter des Führers Rudolf Heß, der Reichsführer SS Heinrich Himmler und Reichsleiter Alfred Rosenberg. Die konzentrierten Angriffe auf die theologischen Fakultäten seit 1938 bedeuteten schließlich eine weitgehende Zerstörung ihrer Substanz, auch wenn sie institutionell weiter bestanden.

In seinem Korreferat betonte der Leipziger Kirchenhistoriker *Kurt Meier*, daß neben dem institutionengeschichtlichen auch der wissenschaftsgeschichtliche Aspekt herausgearbeitet werden müsse. Er vertrat dabei die Auffassung, daß - ungeachtet offenkundiger "Aktualisierungstendenzen" - die methodischen und konzeptionellen Arbeitsformen moderner wissenschaftlicher Theologie auch nach 1933 weiterhin uneingeschränkt angewandt wurden, daß also ein theologischer Paradigmenwechsel auf den Nationalsozialismus hin und damit ein Substanzverlust der Theologie nicht stattgefunden habe.

Die Geschichte einzelner Fakultäten wurde durch biographische Beispiele aus Leipzig (Prof. Kurt Nowak), Heidelberg (Prof. Adolf Martin Ritter), Tübingen (Privatdozentin Leonore Siegele-Wenschkewitz) und Wien (Dozent Karl Schwarz) thematisiert. Der Kirchenhistoriker *Kurt Nowak* nahm dabei den Begriff der

"fundamentalen Ambivalenz" auf und legte dar, daß der Kirchenhistoriker Heinrich Bornkamm sich zwar nicht mit antisemitischen Überzeugungen exponierte, aber den "rassenpolitischen Annahmen" des Dritten Reiches auch nicht widersprochen habe. Seinen kulturellen und politischen Animositäten gegen das Judentum entsprechend plädierte Bornkamm jedoch für eine "Reinigung" der Universitäten. Den Nationalsozialismus versteht er nicht als "Ideengespinnst", sondern als ein Gebilde, das unter historischem Druck entstanden ist. Er fühlt sich vom Nationalsozialismus angezogen, aber auch abgestoßen und ist insgesamt schwer einem kirchenpolitischen Lager zuzuordnen. Als er 1945 seinen Entlassungsbescheid von der Universität erhält, wird er selbst zum Objekt einer neuerlichen Säuberung.

Adolf Martin Ritter untersuchte bei den Heidelberger Kirchengeschichtlern Hans von Schubert, Walther Köhler, Hans von Campenhausen und Günter Moldaenke die Beziehung zwischen politischer Auffassung und wissenschaftlicher Arbeit, die sich nicht unbedingt entsprechen mußten.

Leonore Siegele-Wenschkewitz stellte bei dem Tübinger Kirchenhistoriker Hanns Rückert zunächst eine Hinwendung zum Nationalsozialismus fest; er schloß sich der Glaubensbewegung "Deutsche Christen" an, aber bereits nach dem "Sportpalastskandal" entsteht eine gewisse Entfremdung.

Rückert glaubte, die Universität dürfe sich der neuen Bewegung nicht teilnahmslos verschließen, da diese nun ein großes einheitliches Bildungsideal zu verwirklichen habe; er hält so 1933 drei Vorlesungen über den "völkischen Beruf des Theologen", das Wiedererwachen reformatorischer Frömmigkeit in der Gegenwart" und "Luther, den Deutschen". Für ihn, geprägt von antidemokratischen und antiaufklärerischen Überzeugungen, offenbarte sich Gott in der geschichtlichen Stunde; Reformation und nationalsozialistische Revolution verbinden sich zu einer Linie, aus der ein neuer Staat entsteht.

Wesentlich für Rückerts Einstellung bleibt die Zugehörigkeit zur Holl-Schule und die Herausgeberschaft der Zeitschrift "Deutsche Theologie".

In seiner Auseinandersetzung mit Karl Barth nach dem Krieg machte Rückert drei Punkte dafür geltend, daß die Deutschen dem Nationalsozialismus anheim gefallen seien: den Gedanken des Na-

tionalstaates, den Imperialismus und den lutherischen Staatsgedanken.

Rückert verschloß sich jedoch zunehmend jeder kritischen Aufarbeitung der eigenen Geschichte und vertrat das historiographische Konzept, daß niemand die Geschichte seiner eigenen Zeit schreiben könne.

Karl Schwarz gab Einblicke in "Die Wiener Evangelisch-theologische Fakultät in den Jahren 1933-45", die "Grenzburg" und "Bollwerk" gewesen war. Er wies darauf hin, daß für die Wiener Fakultät kein politisches, sondern ein kulturpolitisches Programm maßgeblich war; während des Krieges sollte sie dann Bindeglied zu den orthodoxen Völkern des Balkans werden.

Neben den Hauptvorträgen wurden auf dem Symposium in vier verschiedenen Sektionen folgende Themenbereiche erörtert:

I. "Theologie auf dem Weg der Verständigung mit dem NS-Staat": Hier lieferte Oberstudienrat Jendris Alwast (Kiel) mit seinem Referat über Emanuel Hirsch einen Beitrag zur Mentalitätsanalyse; er bezeichnete den Göttinger Theologen stellvertretend für viele seiner Generation als einen "Typus des autoritären Charakters", der sich eine zu ihm passende autoritäre Weltanschauung wie den Nationalsozialismus zu eigen macht. Mit der Verbindung von Nationalsozialismus und Christentum in seiner wissenschaftlichen Arbeit habe er die theologische Legitimierung des Regimes betrieben.

Dozentin Sabine Pettke (Rostock) referierte über "Eugen Gerstenmaier und die evangelisch-theologische Universität Rostock".

Monsignore Wilhelm Imkamp (Ziemetshausen) untersuchte unter der Fragestellung "Zwischen Dialog und Anpassung" die "Katholische Theologie in Zeitgeistversuchung". Mit seiner überraschenden Feststellung "die Avantgarde der Theologie marschierte in Richtung Führer" machte er deutlich, daß die katholische Universitätstheologie die Bischöfe und ihre Gemeinden im Kampf gegen die nationalsozialistische Ideologie allein gelassen habe. Besonders anfällig habe sich die Moraltheologie gezeigt: geht doch der Führerbefehl zur Euthanasie wahrscheinlich auf ein Gutachten aus ihren Reihen zurück.

Als Hauptübel diagnostizierte Imkamp, daß die Theologen nicht der "Zeitgeistversuchung" widerstanden haben, die von fehlender Selbstgenügsamkeit der Theologen und ihrer Sucht nach gesellschaftlicher Relevanz und Akzeptanz herrühre.

II. "Theologische Arbeit in Bindung an die Bekenkende Kirche": Professor *Gerhard Besier* (Berlin) sprach "Zur Geschichte der kirchlichen Hochschulen" und erinnerte daran, daß 1935 Professoren und Hochschullehrern jegliche öffentliche Stellungnahme im Kirchenstreit untersagt wurde und sie zur Loyalität gegenüber dem Staat verpflichtet wurden.

Die Bekenkende Kirche reagierte auf diese Gleichschaltung der Fakultäten mit der Errichtung eigener Kirchlicher Hochschulen und Seminare, die aber von Himmler im Einvernehmen mit dem Reichserziehungsminister aufgelöst wurden.

Angesichts der permanenten Existenzbedrohung suchte die Bekenkende Kirche mit ihrer Theologenausbildung den Weg der Abgrenzung gegenüber den staatlichen Fakultäten einerseits und den deutsch-christlich geführten Landeskirchen andererseits. Damit geriet die junge Theologengeneration in eine existentiell unmittelbar zu verantwortende Entscheidungssituation.

"Zur Geschichte der Kirchlichen Hochschule Wuppertal-Elberfeld" berichtete Professor *Günther van Norden* (Wuppertal), und Professor *Jörg Thierfelder* (Heidelberg) behandelte die "Alternativseminare der Bekennden Kirche", die nach der Bekenntnissynode der DEK in Augsburg im Juni 1935 eingerichtet worden sind.

Professorin *Hannelore Erhart* (Göttingen) referierte über "Die theologische Diskussion um die Theologinnen"; für sie hatte 1933 auch in der Theologie ein Paradigmenwechsel stattgefunden in der Parallelisierung von Frauen und nichtarischen Menschen, sowie der Verbindung von Rassismus und Sexismus.

Nach Beginn des Zweiten Weltkrieges hatte zumindest die Bekenkende Kirche, der Not gehorchend, die Diskussion um die Theologin und ihre Verwendung in der Gemeinde aufgenommen. Im Jahre 1943 wurden dann nach vielen theologischen Kontroversen die beiden ersten Frauen ordiniert, nachdem 1919 in Marburg bereits eine Frau das erste Fakultätsexamen abgelegt hatte, das aber nicht einem Berufseintrittsexamen entsprochen hatte.

III. "Zur theologischen Verhältnisbestimmung von Christentum und Judentum":

Professorin *Susannah Heschel* (Dallas/USA) referierte umfassend über "Walter Grundmanns Sicht des Judentums". Die jüdische Religionswissenschaftlerin arbeitete heraus, daß der Professor für Neues Testament und völkische Theologie in Jena keine singulären Ideen in der exegetischen Wissenschaft vertrat, sondern an eine ganz bestimmte gefährliche Tradition anknüpfen konnte. Grundmanns Schriften - so Heschel - können verstanden werden als eine Rechtfertigung des Holocaust aus einer christlich-theologischen Perspektive, denn sein Hauptthema sei der Antisemitismus, der sich in seiner Ablehnung des Alten Testaments ausdrücke, in seinem Aufruf, alle Nichtarier aus der Kirche auszustoßen und in seiner beharrlichen Behauptung, daß Jesus ein Arier war.

Mit seinem "Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben" wollte Grundmann seiner antijudaistischen Theologie eine zusätzliche politische Einflußnahme verschaffen.

Heschel widersetzt sich jeglicher Relativierung und der damit verbundenen Verharmlosung der Bedeutung der Theologie für die Ausrottungsstrategie gegenüber den Juden; wer dies tue, verliere das Kriterium dafür, zu bestimmen, was ethisch erlaubt sei.

IV. "Fakultäten und Theologieprofessoren im Konflikt mit dem NS-Staat":

Dozent *Hartmut Ludwig* (Berlin) berichtete über das "Theologiestudium in Berlin: Die Relegierung von Theologiestudierenden im Jahr 1937"; Professorin *Inge Mager* (Göttingen) referierte über "Probleme mit Promotionen an der Göttinger Fakultät". Ungeachtet des Sektionsthemas kam Mager zu dem Ergebnis, daß während der nationalsozialistischen Zeit 16 theologische Promotionen vorgelegt und vollzogen wurden "als wäre nichts geschehen". Nur eine einzige Dissertation war in eindeutiger Bindung an die nationalsozialistische Ideologie und die Deutschen Christen entstanden; auf der anderen Seite gab es auch nur eine, die der Theologie der Bekennenden Kirche verpflichtet war. In diesem Befund von "Normalität" sah die Referentin aber Grund, kritisch nach der ausgebliebenen Wahrnehmung des refor-

matorischen Wächteramts durch die Göttinger theologische Fakultät zu fragen.

Pfarrer *Martin Rohkrämer* (Mülheim) referierte über den aus politischen Gründen amtsenthobenen und in die Emigration gezwungenen Bonner Theologen und Freund Karl Barths "Fritz Lieb 1933-1939".

Professor *Wilhelm Neuser* (Münster) berichtete schließlich über "Die Teilnahme der Professoren aus Münster an den kirchlichen Prüfungen - Ein Stück westfälischer Kirchenkampf".

Um die Frage nach der ethisch-moralischen Verantwortung der Fakultäten für Politik und Gesellschaft und um ihr Selbstverständnis als Korporation ging es vor allem in der Schlußdiskussion. Dabei wurde der These von Rendtorff, wonach mit dem Nationalsozialismus kein Paradigmenwechsel, sondern mit Ausnahme der Rassepolitik lediglich eine Verdichtung und Politisierung bestehender Kontroversen stattgefunden habe, heftig widersprochen, da diese, nach Auffassung vieler, eine Verharmlosung der Rolle bedeutete, die die Universitätstheologie im historischen Kontext gespielt hat. In diesem Zusammenhang wurde die Frage aufgeworfen, warum die liberale Theologie versagt und sich mit der "Vernichtungsbereitschaft" weiter Kreise gegenüber den Juden abgefunden hatte (Prof. Günter Brakelmann, Bochum). Betont wurde, daß einzelne Theologen die Rassenfrage schon vor 1933 diskutiert hatten und für viele die Rassenideologie des Nationalsozialismus kein Thema war (Prof. Bernd Hamm, Erlangen). Beklagt wurde ganz besonders, daß die Theologie nicht nur kein theologisches Instrumentarium entwickelt hat, dem nationalsozialistischen Gewaltregime entgegenzutreten, sondern es auch versäumt hatte, die Menschenrechte als ein unverzichtbares Erbe der Aufklärung zu erkennen und zu schützen (Prof. Joachim Mehlhausen, Tübingen).

Alle Vorträge und Kurzreferate des Symposions werden gedruckt erscheinen.

Kontaktadresse: Dr. habil. Leonore Siegele-Wenschkewitz, Ev. Akademie Arnoldshain, 6384 Schmitten/Taunus 1

