

Förderung Kirchlicher Zeitgeschichte auch in den Zeiten knapper werdender Finanzen engagiert zu Ihrer eigenen Sache gemacht haben und nicht zuletzt danke ich Ihnen, daß Sie Ihre Erfahrungen und hohe Sachkompetenz für die Zusammenarbeit haben fruchtbar werden lassen. Es war mir stets eine Freude und Ehre, mit Ihnen zusammen zu arbeiten.

Gott segne Ihren Übergang in den Ruhestand, der Ihnen nach Ihren Wünschen mehr Zeit für die große Familie gewähren möge. Aber wir Zurückbleibenden wünschen uns, daß Sie uns als Weggefährte und Vordenker zuweilen auch noch zur Seite stehen.

Festvortrag von Martin Greschat:

Kontinuität und Krisen. Der deutsche Protestantismus in den 60er Jahren

I. Volkskirche im Wandel

Im Dezember des Jahres 1967 erschien im „Spiegel“ die große Emnid-Untersuchung „Was glauben die Deutschen?“. Die Veröffentlichung erregte beträchtliches Aufsehen und stieß eine intensive Diskussion an. In diesem Zusammenhang wurde dann im Sommer 1968 der Text der Studie mit fünf ausführlichen Kommentaren von katholischen und evangelischen Theologen ediert.¹ An diesen Stellungnahmen ist zum einen die durchgängige Charakterisierung der religiös-kirchlichen Situation als „Krise“ bemerkenswert und zum andern die insgesamt optimistische Überzeugung, mit den anstehenden Problemen durch „Diskussion“ und einen offenen Dialog rationaler Argumentation sowie durch die Mitteilung von mehr und besseren Informationen fertig werden zu können. Inhaltlich konstatierten sämtliche Autoren eine unübersehbare Individualisierung hinsichtlich der Akzeptanz sowohl der dogmatischen als auch der ethischen Grundsätze beider großen Konfessionskirchen. Interessanterweise handelte es sich dabei jedoch kaum noch um das alte Gefälle von kirchlich-theologischem Sachwissen hin zu einer religiös-konfessionellen Schwundstufe, sondern um die bewußte individuelle Aneignung dessen, was die Zeitgenossen als glaubwürdig ansahen. Man wählte hier und verwarf da, was man als wesentlich oder doch einleuchtend anzuerkennen bereit war.

Selbstverständlich kulminierten in einer solchen Einstellung – nun vor allem bezogen auf den Protestantismus – sehr unterschiedliche religiöse und soziale, kirchliche und politische Faktoren. Zwei Beispiele mögen genügen, um die Bandbreite des Problems zumindest anzudeuten. Eine 1964/65 durchgeführte Untersuchung von Gottesdienstgemeinden in einer württembergischen Stadtregion kam zu dem Ergebnis, daß die regelmäßigen Besucher keineswegs einer bestimmten sozialen Gruppe angehörten, auch nicht eine entsprechende Kompensation suchten, sondern daß sie „das egozentrische Erbauungsbedürfnis, das Bedürfnis nach Anonymität und zweckbestimmten Kontakten“ leitete.² Man mag diese Individualisierung als ein neuartiges Bedürfnis nach Versachlichung und Privatisierung charakterisieren. Doch dahinter stand faktisch auch eine lange Tradition bürgerlich-protestantischer Frömmigkeit. Eine andere Dimension des Individualisierungsprozesses wird durch den in derselben Zeit eindeutig zutage tretenden Wandel der Erziehungsziele markiert³. Um „Gehorsam“ ging es nun immer weniger, die demoskopisch ermittelte Zustimmung zu diesem Wert sank im Verlauf der sechziger Jahre kontinuierlich von etwa 30

¹ Was glauben die Deutschen? Die Emnid-Umfrage. Ergebnisse, Kommentare. Hg. von Werner Harenberg. München/Mainz 1968.

² Lohse, Jens Martin: Kirche ohne Kontakte? Beziehungsformen in einem Industrieraum. Berlin 1967, S. 182.

³ Klages, Helmut: Verlaufsanalyse eines Traditionsbruchs. Untersuchungen zum Einsetzen des Wertewandels in der Bundesrepublik Deutschland in den 60er Jahren. In: Staat und Parteien. Festschrift für Rudolf Morsey zum 65. Geburtstag. Hg. von Karl Dietrich Bracher. Berlin 1992, S. 518f.

auf rund 15 Prozent. Während sich in demselben Zeitraum durchgängig mehr als 40 Prozent der Befragten für die Erziehung zur „Ordnungsliebe“ aussprachen, stieg die Zustimmung zur „Selbständigkeit“ von knapp 30 auf über 45 Prozent.

Im religiös-kirchlichen Bereich erwuchs aus dieser schnell voranschreitenden Individualisierung die Erfahrung eines beträchtlichen Pluralismus innerhalb der eigenen Konfession. Auch diese Erfahrung hatte im Protestantismus bereits eine längere, auch bittere Tradition. Seit dem 19. Jahrhundert existierten vor allem zwischen liberalen und „positiven“ Protestanten häufig klare und nicht selten schroffe Abgrenzungen. Diese Gegensätze bestanden weiter, sie verschärften sich zum Teil sogar noch. Doch gleichzeitig relativierte sich nun zunehmend die Akzeptanz kirchlicher Lehraussagen oder löste sich völlig auf. Daraus konnte dann eine echte ökumenische Gesinnung insbesondere gegenüber den Katholiken ebenso erwachsen wie die Vergleichsgültigung sämtlicher kirchlich-theologischer Positionen. Die selbstgewählte Möblierung des eigenen religiösen Haushaltes brachte sowohl Selbstsicherheit und Selbstgerechtigkeit als auch tiefe Verunsicherungen im Blick auf die Bewältigung von Kontingenzerfahrungen wie auch der alltäglichen Orientierung mit sich. Und schließlich verlor die Kirche, gerade unter Protestanten, im Verlauf dieser Entwicklung schnell weiter an Weisungs- und Leitungskompetenz, mithin an Vertrauen und Ansehen unter ihren Mitgliedern.

Diese wenigen Andeutungen verweisen auf die größeren Zusammenhänge, in denen die Phänomene Religion, Kirche und Konfession zu verorten sind. Denn nicht nur *sie* veränderten sich unübersehbar in jenem Jahrzehnt, sondern die bundesdeutsche Gesellschaft insgesamt. Im Blick darauf hat Hermann Rudolph von dem „großen Umbau der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse“ gesprochen.⁴ Dazu gehörte auch die Studentenbewegung. Aber der Umbruch reichte zum einen erheblich weiter, und er ging zum andern beträchtlich tiefer. Nicht allein ein Wandel der Öffentlichkeit ließ sich konstatieren, sondern eine massive Verschiebung der „Orientierungslinien des öffentlichen Bewußtseins“.⁵ Dazu gehörte das Drängen auf Rationalität, Modernisierung und Effizienz ebenso wie die Faszination, die von Planungen und konstruktiven Entwürfen ausging. Gleichzeitig warf jede Gruppe der anderen „Immobilismus“ vor. In der Tat läßt sich die Geschichte jener Jahre nur schreiben, wenn man auch etwas „weiß von der gereizten Spannung, dem fiebrigen, auf Veränderung drängenden Meinungsklima, das damals alle Handelnden empfanden“.⁶ Im Blick auf den Protestantismus und die evangelische Kirche bedeutet das: Innerhalb weniger Jahre, nämlich von der Mitte der sechziger bis zum Ende des Jahrzehnts – und natürlich darüber hinaus – vollzog sich eine offenkundige und zunehmend rasante Veränderung der religiösen und kirchlichen Rahmenbedingungen.

II. Andere Stimmführer

Dieser Prozeß einer tiefgreifenden und umfassenden Veränderung der volksskirchlichen Struktur ist die eine Seite der Realität. Ihr korrespondierte andererseits ein seit den späten fünfziger Jahren deutlicher Wandel auch der Stimmführerschaft in der evangelischen Kirche. Insofern begannen auch hier die sechziger Jahre in den fünfzigern.⁷ Die Kirchlichen Bruderschaften, die bis dahin theologisch und kirchenpolitisch – und durchaus auch poli-

⁴ Rudolph, Hermann: Eine Zeit vergessener Anfänge: Die sechziger Jahre. In: Politische Kultur und deutsche Frage. Hg. von Werner Weidenfeld. Köln 1989, S. 61.

⁵ Ebd., S. 65.

⁶ Noelle-Neumann, Elisabeth: Die Verklärung. Adenauer und die öffentliche Meinung 1949–1976. In: Konrad Adenauer und seine Zeit. Politik und Persönlichkeit des ersten Bundeskanzlers. Bd. 2: Beiträge der Wissenschaft. Hg. von Dieter Blumenwitz u.a. Stuttgart 1976, S. 527.

⁷ Vgl. dazu besonders: Modernisierung im Wiederaufbau. Die westdeutsche Gesellschaft der 50er Jahre. Hg. von Axel Schildt/Arnold Sywottek. Bonn 1993.

tisch – eine wesentliche Rolle innerhalb und außerhalb der evangelischen Kirche gespielt hatten, verloren in dieser Öffentlichkeit nun zunehmend an Resonanz.

Diese Kirchlichen Bruderschaften bzw. Arbeitskreise Kirchlicher Bruderschaften waren 1957 in der Bundesrepublik gegründet worden, um alle jene Kreise und Kräfte zu sammeln, die auf dem Boden der Erfahrungen des vorangegangenen Kirchenkampfes gegen den Nationalsozialismus im Sinne der Theologie Karl Barths die politische Entwicklung in Deutschland generell und in den beiden deutschen Staaten besonders kritisch begleiten wollten.⁸

Innerhalb dieser Kreise fehlte es nicht an beträchtlichen Spannungen und Konflikten. Drängten etwa die einen auf Aktionen, forderten die anderen grundsätzliche, insbesondere theologische Reflexionen. Der 1958 eskalierende und in einer großen Öffentlichkeit ausgetragene Streit über die atomare Bewaffnung der Bundeswehr spielte als Katalysator eine wichtige Rolle. Ein Beispiel dafür bietet die alsbald als „Atomsynode“ charakterisierte Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) im April 1958 in Berlin-Spandau. Sie endete allerdings nach leidenschaftlichen Auseinandersetzungen mit der sogenannten „Ohnmachtsformel“. Obwohl man die gegensätzlichen Auffassungen nicht habe überwinden können, gelte doch, hieß es zuletzt: „Wir bleiben unter dem Evangelium zusammen und mühen uns um die Überwindung dieser Gegensätze. Wir bitten Gott, er wolle uns durch sein Wort zu gemeinsamer Erkenntnis und Entscheidung führen.“⁹

Mit welcher Erbitterung der Streit in Berlin-Spandau geführt wurde, belegen die von der rheinischen und westfälischen Bruderschaft im März 1958 veröffentlichten 10 Artikel. Sie warfen der Bundesregierung ziemlich unverblümt die Mitwirkung an der Vorbereitung eines Atomkrieges vor, forderten die kompromißlose Ächtung aller Atomwaffen und schlossen: „Ein gegenteiliger Standpunkt oder Neutralität dieser Frage gegenüber ist christlich nicht vertretbar. Beides bedeutet die Verleugnung aller drei Artikel des christlichen Glaubens.“¹⁰ Mit dieser Proklamation war allerdings der Bogen überspannt. Auch innerhalb der Bruderschaften meldeten sich nun kritische Stimmen zu Wort. So konstatierte z.B. Hermann Diem, Mitglied der Württembergischen Theologischen Sozietät und Professor für Systematische Theologie in Tübingen: Man habe weithin den Kontakt zu den Gemeinden und insbesondere zur jüngeren Theologengeneration verloren. Und politisch sei das Konzept der „dritten Kraft“ umfassend gescheitert: „Damit haben wir, abgesehen davon, wie weit der Osten uns nur politisch ausbeutete, im Westen jede Wirkungsmöglichkeit verspielt. Durch beides zusammen sind wir als ‚Bruderschafts-Front‘ jedenfalls in bezug auf die Wahrnehmung unserer politischen Verantwortung steril geworden.“¹¹

Die Kommission, die nach dem Scheitern der EKD-Synode im April 1958 eingesetzt worden war, um vielleicht doch noch eine Übereinkunft zu erzielen, tagte unter dem Vorsitz des Tübinger Juristen Ludwig Raiser einige Male erfolglos.¹² Die USA dachten nicht daran, ihre Verfügungsgewalt über die Atomwaffen mit den Verbündeten zu teilen. Die NATO entwickelte eine neue, flexiblere Abwehrstrategie. Und im Zusammenhang mit dem Berlin-Ultimatum Chruschtschows drängten andere politische Probleme in den Vordergrund. Zu diesem Abklingen der innerkirchlichen Kontroverse über die atomare Bewaff-

⁸ Wolf, Ernst: Zur Geschichte der Kirchlichen Bruderschaften. In: *Communio Viatorum* 5, 1962, S. 42–56.

⁹ Atomwaffen und Ethik. Der deutsche Protestantismus und die atomare Aufrüstung 1954–1969. Dokumente und Kommentare (Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte. 3). München 1981, S. 139.

¹⁰ Ebd., S. 84. Die neue Fassung dieser Artikel vom 4.10.1958 (vgl. ebd., S. 97f.) argumentierte zwar etwas vorsichtiger, beharrte jedoch auf dem Absolutheitsanspruch.

¹¹ Hektographierter Text, 5 Seiten. Vorhanden im Archiv der sozialen Demokratie, undatiert. Ein Zitat, das sich fast wörtlich in einem 1961 von Ernst Käsemann veröffentlichten Aufsatz findet (Grundsätzliches zur Interpretation), macht die Datierung der Ausführungen Diems in diese Zeit sehr wahrscheinlich.

¹² Auszüge aus den Zwischenberichten der Kommission in: Atomwaffen und Ethik (Anm. 9), S. 139–142; EZA 87/1104. Im Sommer 1967 wurde die Kommission offiziell aufgelöst (EZA 2/2619).

nung trug allerdings die Tatsache nicht unerheblich bei, daß in der Zwischenzeit von einem anderen Ausschuß ein Konzept vorgelegt worden war, die sogenannten elf „Heidelberger Thesen“.¹³ Erarbeitet hatten sie seit 1957 ein von der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg gebildeter unabhängiger Kreis aus Naturwissenschaftlern und Juristen, Historikern sowie Theologen. Die Anregung zu diesem Unternehmen war vom Bevollmächtigten der EKD am Sitz der Bundesrepublik in Bonn, Hermann Kunst, ausgegangen. Seit Kunst auch die Funktion des evangelischen Militärbischofs ausübte, hatte er die Bildung eines eigenständigen wissenschaftlichen Gremiums vorangetrieben, das ihn im Blick auf sämtliche Fragen, welche die nuklearen Waffen betrafen, beraten sollte. Dabei war dieser Kreis so zusammengesetzt, daß ihm die verschiedenen theologischen Positionen angehörten. Als Vertreter der bruderrätlichen Richtung ließ sich der in Berlin lehrende systematische Theologe Helmut Gollwitzer gewinnen. Es gelang dann dem Naturwissenschaftler und Sekretär des Ausschusses, Günter Howe, sowie vor allem Carl Friedrich von Weizsäcker, Physiker und Philosoph, zu einer Übereinkunft mit Gollwitzer in Gestalt jener elf Thesen zu gelangen.¹⁴ Von grundsätzlicher Bedeutung dafür war die These 6: „Wir müssen versuchen, die verschiedenen im Dilemma der Atomwaffen getroffenen Gewissensentscheidungen *als komplementäres Handeln* zu verstehen.“ Dazu gehörte wesentlich das Eingeständnis, an diesem Punkt keine allgemeingültige ethische Aussage machen zu können.¹⁵ Aus der Gruppe der Mitglieder dieses Ausschusses erwuchs nun jener protestantische Führungskreis, der fähig war, sich in einer breiteren Öffentlichkeit Gehör und Einfluß zu verschaffen. Gestalt gewann dieses Neue im sogenannten „Tübinger Memorandum“.

III. Das Tübinger Memorandum

Unter der Devise „Mehr Wahrheit in der Politik“ hatten im Herbst 1961 acht in der Bundesrepublik Deutschland bekannte und angesehene evangelische Persönlichkeiten eine kurze Denkschrift verfaßt.¹⁶ Darin warfen sie – auf dem Hintergrund der auch durch die „Umarmungsstrategie“ der SPD verursachten weitverbreiteten Unzufriedenheit über die politischen Zustände – sämtlichen Parteien vor, die Realitäten im In- und Ausland gegenüber der Bevölkerung zu verschleiern und dringend gebotene Entscheidungen zu verschleppen. Diese Behauptung begründeten die Autoren an Hand von fünf Themenkreisen: 1. Es gebe keine „aktive Außenpolitik“, die einerseits unbeirrbar an der Verteidigung Westberlins und der Wiedervereinigung Deutschlands im europäischen Kontext festhalte und andererseits gerade deshalb durch den Verzicht auf die Rückgewinnung der Gebiete östlich von Oder und Neiße zur Beruhigung und Normalisierung der Verhältnisse im Osten und Westen beitrage. 2. Geboten sei eine „militärisch effektive, politisch behutsame Rüstungspolitik“, also gerade nicht das laute oder auch leise Drängen der Bundesrepublik auf Mitverfügung über Atomwaffen. 3. Gleichzeitig gelte es, ernsthaft Sorge zu tragen und konkrete Schritte zu unternehmen für „richtig begrenzte, aber energische Maßnahmen zum Bevölkerungsschutz“. 4. Zur wirksamen Verteidigung gegen den Kommunismus gehörten nicht nur Waffen, sondern eine „planvolle Sozialpolitik“, die sich nicht mit einzelnen zufälligen Maßnahmen und Wahlgeschenken begnüge. 5. Die umfassenden technischen, in-

¹³ Abgedruckt in: Atomwaffen und Ethik, S. 142–148 (Anm. 9), sowie im Studienband der Kommission: Atomzeitalter, Krieg und Frieden. Hg. von Günter Howe. Witten 1959.

¹⁴ Howe berichtete Kunst am 7.1.1959 über die Zuspitzung in der Kommissionsarbeit „zu einem leidenschaftlichen Ringen mit Prof. Gollwitzer, auch aus der Hoffnung heraus, daß eine Einigung möglich sein werde“ (EZA 87/1106).

¹⁵ Weizsäcker legte den Kommissionsmitgliedern Anfang 1960 eine ausführliche Studie vor: „Gibt es komplementäres Handeln?“ (EZA 87/1104).

¹⁶ Für Einzelheiten darf ich auf meinen demnächst in den Vierteljahrsheften für Zeitgeschichte erscheinenden Artikel verweisen: „Mehr Wahrheit in der Politik!“ Das Tübinger Memorandum von 1961.

dustriellen und wirtschaftlichen Umbrüche in der Gegenwart verlangten größte Anstrengungen für eine „tiefgreifende Schulreform“.

Weil Teile dieses Textes durch eine Indiskretion im Februar bekannt wurden, veröffentlichten die Autoren das gesamte Memorandum am 24. Februar 1962.¹⁷ Die Wirkung war enorm. Noch am selben Tag brachten einzelne überregionale Tageszeitungen im Westen und Osten Deutschlands Berichte mit z.T. reißerischen Überschriften. Schnell konzentrierten sich die Auseinandersetzungen auf den bitteren und schmerzenden Punkt der Oder-Neiße-Linie. Vor allem darüber wurde in den Medien, den Verbänden und Parteien, aber auch innerhalb der evangelischen Kirche nun intensiv und erbittert gestritten.

Diese Wirkung war natürlich nur möglich, weil die Autoren des Memorandums zur intellektuellen Führungsschicht der Bundesrepublik gehörten. An erster Stelle ist hier der bereits erwähnte Carl Friedrich von Weizsäcker zu nennen, der entscheidend an der Abfassung der Denkschrift beteiligt war. Neben ihm stand Ludwig Raiser, der ebenfalls in vielen anderen Bereichen der Öffentlichkeit wirkte, u.a. als Vorsitzender des Wissenschaftsrates und Präsident der Europäischen Rektorenkonferenz. Ähnliches gilt für den Pädagogen und Religionsphilosophen Georg Picht, der die Forschungsstelle der FEST in Heidelberg leitete und u.a. im Deutschen Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen eine führende Rolle spielte. Ausgesprochen effizient, wenngleich zumeist im Hintergrund, agierte der Naturwissenschaftler Günter Howe, Mitarbeiter der FEST und Lehrbeauftragter an der Universität Heidelberg. Und sie alle gehörten, zusammen mit Bischof Kunst, zum Führungskreis der Evangelischen Studiengemeinschaft, einer von den Evangelischen Landeskirchen, den Evangelischen Akademien sowie dem Deutschen Evangelischen Kirchentag getragenen Institution. Der Vorsitzende des wissenschaftlichen Kuratoriums der FEST war Raiser. Alle Genannten kannten sich seit Jahren und einige verband sogar Freundschaft.

Die in der Evangelischen Studiengemeinschaft tätigen Persönlichkeiten besaßen auch Verbindungen in andere gesellschaftliche Bereiche hinein. Das gilt z.B. für Klaus von Bismarck, damals Intendant des Westdeutschen Rundfunks in Köln. In dieser Position sowie als Mitglied im Vorstand des Deutschen Evangelischen Kirchentages – und als Präsident der Gesellschaft für Sozialen Fortschritt – brachte Bismarck, wie die anderen Autoren des Memorandums auch, mit seiner Persönlichkeit zugleich weitere kulturelle, gesellschaftliche und politische Gesichtspunkte und Verbindungen in die Überlegungen und die Arbeit an der Denkschrift ein. Dasselbe gilt für den Soziologen und Juristen Hellmut Becker, der durch Picht gewonnen wurde. Becker, zu diesem Zeitpunkt Präsident des Verbandes Deutscher Volkshochschulen, aber auch im Beirat der Inneren Führung im Verteidigungsministerium tätig, hatte zu den Verteidigern von Ernst von Weizsäcker im „Wilhelmstraßen-Prozeß“ gehört und war seitdem mit der Familie Weizsäcker befreundet. Carl Friedrich von Weizsäcker zog Werner Heisenberg hinzu, Vorbild und Freund seit langem. Durch Howe stieß schließlich der allen Autoren bekannte Präses der Rheinischen Landeskirche und Theologieprofessor Joachim Beckmann zum Kreis. Andere begleiteten die Gespräche nur eine Zeit lang, so z.B. Theodor Eschenburg oder der Romanist Gerhard Heß, Raisers Nachfolger als Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Biochemiker und Nobelpreisträger Adolf Butenandt oder der Nationalökonom Constantin von Dietze, bis 1961 Präsident der Synode der EKD.

Die Verfasser des Tübinger Memorandums wurzelten also in einem weit verzweigten Geflecht potentiell Gleichgesinnter. Sie agierten effizient und kompetent in vielfältigen Bereichen der bundesdeutschen Öffentlichkeit. Dabei ist zum einen die Feststellung wichtig, daß sie alle die bis dahin innerhalb der evangelischen Kirche weithin dominierende Alternative „lutherisch“ oder „barthianisch“, bruderrätlich oder volkskirchlich nur noch am

¹⁷ Abgedruckt in: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland. Jg. 89. Gütersloh 1962, S. 75–78 sowie bei Raiser, Ludwig: Vom rechten Gebrauch der Freiheit. Stuttgart 1982, S. 41–47.

Rande bewegte. Dazu gehörte zum anderen, daß diese Persönlichkeiten eine im damaligen Protestantismus und erst recht in kirchlichen evangelischen Kreisen keineswegs selbstverständliche liberal-demokratische Wertehierarchie vertraten und vorantrieben. Was auch immer der Prozeß der „Verwestlichung“ der Deutschen umfassen mag:¹⁸ Die Autoren des Tübinger Memorandums trugen dazu in einem beachtlichen Ausmaß bei.

Das gilt eben auch im Blick auf die evangelische Kirche. Am 11. März 1962 schrieb Raiser an Beckmann: Mit dem Kampf auf dem politischen Feld würden sie sicherlich fertig. „Was mich aber in zunehmendem Maße beschäftigt, das ist die bei dieser Gelegenheit deutlich gewordene innerkirchliche Situation, und dazu wäre mir Ihre Meinung und Ihr Rat sehr erwünscht.“¹⁹ Beckmann stimmte Raiser einerseits zu – „In unserer Kirche ist hier wie in den meisten politischen Fragen nur ganz wenig Einsicht“ –, verwies jedoch andererseits auf die mannigfachen Aktivitäten, die seit einiger Zeit nicht nur in der Rheinischen Kirche unternommen würden, um mit den Vertriebenen ins Gespräch zu kommen. Hier müsse man weitermachen.²⁰

Dazu entschloß sich dann auch Raiser – und zwar durchaus in dem Bewußtsein, „daß wir hier innerhalb unserer Kirche am Anfang eines langen und mühsamen Weges stehen“.²¹ Auch innerhalb des Protestantismus und der evangelischen Kirche waren die Widerstände gegen ein Umdenken in der Ostpolitik offensichtlich beträchtlich. Aber es hatte sich doch auch gezeigt, daß es in der Bundesrepublik Menschen gab, die den Zielsetzungen der acht und ihrem Memorandum zustimmten. So konnte dieses Dokument als ein Signal für alle diejenigen dienen, die eine Veränderung in der Ostpolitik wollten.

Die Politiker und Parteien waren noch nicht so weit. Auf dem Parteitag der SPD, 1964 in Karlsruhe, sahen die Delegierten rechts und links vor sich großformatige Photos von Schumacher und Ollenhauer, in der Mitte eine Landkarte Deutschlands in den Grenzen von 1937 und darunter das Motto: „Erbe und Auftrag!“²² Vor diesem Hintergrund nahm Heinemann in einem Brief vom 28. September 1964 an Raiser ausdrücklich die von Marion Gräfin Dönhoff in der „Zeit“ veröffentlichte Bezeichnung der acht als „Lobbyisten der Vernunft“ auf. Sie konnten wagen und tun, was die Politiker sich nicht erlauben durften. Heinemann warb dann um Verständnis für die SPD, die unmöglich allein „die Liquidation des Hitler-Krieges in seinen bitteren Konsequenzen“ übernehmen könne. Er fuhr fort: „Meinerseits möchte ich Sie dringlich bitten, spüren zu lassen, daß Sie und Ihre engeren Freunde bei der Fahne bleiben, die Sie mit dem Memorandum gehißt haben.“²³

Das war in der Tat der Fall. Damals arbeitete die Kammer der EKD für Öffentliche Verantwortung unter dem Vorsitz von Raiser bereits seit Monaten an einer Denkschrift, die im Herbst 1965 mit dem Titel „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“ veröffentlicht wurde. Dieses Dokument bewegte und erregte die Öffentlichkeit noch erheblich stärker als das Tübinger Memorandum. Gleichzeitig trug es weiter wesentlich zur Veränderung des geistigen und vor allem des politischen Klimas in der Bundesrepublik Deutschland bei.

¹⁸ Instruktiv dazu ist: Doering-Manteuffel, Anselm u.a.: Wie westlich sind die Deutschen?. In: Historisch-Politische Mitteilungen 3. 1996, S. 1–38. Vgl. jetzt auch Sauer, Thomas: Westorientierung im deutschen Protestantismus? Vorstellungen und Tätigkeit des Kronberger Kreises (Ordnungssysteme. Studien zur Ideengeschichte der Neuzeit. 2). München 1999.

¹⁹ LKAR, Handakten Beckmann, B 135, S. 65.

²⁰ Schreiben vom 18.3.1962 (BA, Raiser, Bd. 42).

²¹ Raiser an Kunst, 2.5.1962 (ebd.).

²² Klotzbach, Kurt: Der Weg zur Staatspartei. Programmatik, praktische Politik und Organisation der deutschen Sozialdemokratie 1945–1965. 2. Aufl. Bonn 1996, S. 569.

²³ BA, Raiser, Bd. 6 (1974–1980).

IV. Die Ostdenkschrift

Am 18. und 19. Dezember 1964 fand in Ost-Berlin eine Aussprache über den endgültigen Text der Denkschrift mit einigen Mitgliedern der Kammer aus der DDR statt.²⁴ Das Ergebnis war zwiespältig, vor allem deshalb, weil es sich hier um ein ausgesprochen westliches Problem handelte und die Vertreter aus der DDR fürchteten, in die zu erwartenden öffentlichen Auseinandersetzungen im eigenen Land hineingezogen zu werden.²⁵ Am sympathischsten wäre es ihnen deshalb gewesen, wenn nur die Westdeutschen die Denkschrift herausgebracht hätten. Doch das war unmöglich, weil dadurch die Einheit der EKD, an der die meisten kirchlichen Repräsentanten auch aus der DDR trotz der Teilung Deutschlands und der Mauer durch Berlin nach wie vor festhielten, offiziell preisgegeben worden wäre. Andererseits führte diese Diskussion zu einer eindeutigen Ausweitung der Perspektive, weil die Vertreter aus der DDR drängten, nicht nur von den Vertriebenen zu sprechen, sondern deren Schicksal in die „größeren politischen, geschichtlichen und völkerrechtlichen Zusammenhänge hineinzustellen“. Das Ziel müsse sein, einen Beitrag zu „einer künftigen haltbaren Friedensordnung zwischen den Völkern“ zu liefern. Indem die Denkschrift diese Intention aufnahm, trug sie zu einem weiteren Paradigmenwechsel bei: Jetzt ging es um die Gestaltung einer neuen und besseren Ordnung in Europa – und nicht allein um deutsche Belange.

Die „Ostdenkschrift“ brachte in der Bundesrepublik eine wahre Flut von Reaktionen hervor. Dabei reichten die Äußerungen in den Medien von freudiger Zustimmung bis zu leidenschaftlichen, haßerfüllten Ablehnungen. Auch Morddrohungen gegen die Autoren fehlten nicht. Listet man die veröffentlichten Stellungnahmen unter dem Gesichtspunkt der Bereitschaft oder der Verweigerung eines rationalen Diskurses mit dem Thema auf, erklärten sich rund zwei Drittel dazu bereit, ein Drittel lehnte das ab.²⁶ Diese Relation blieb während der recht langen öffentlichen Aktualität des Themas bis zum März 1966 stabil.

Auch in den innerkirchlichen Gesprächen und Auseinandersetzungen spielten selbstverständlich politische Gesichtspunkte eine zentrale Rolle. Hier wurde der Streit deshalb so laut und leidenschaftlich ausgetragen, weil sich unter ihren Mitglieder sowohl entschiedene Befürworter einer Versöhnung mit Polen befanden, insbesondere in den Kreisen der Kirchlichen Bruderschaften, als auch engagierte Vertreter der deutschen Rechtsansprüche, vor allem in den Vertriebenenverbänden. Hinter der Ostdenkschrift stand freilich eine für den deutschen Protestantismus ungewöhnlich breite theologische und kirchenpolitische Front. Sie reichte von bruderrätlich gestimmten Theologen wie Vogel, Schweitzer oder Gollwitzer bis zu ganz anders orientierten Persönlichkeiten, wie z.B. Thieliicke oder Panzenberg. Und hier stimmten auch die Präses Wilm und Beckmann mit den lutherischen Bischöfen Lilje oder Dietzfelbinger überein.

V. Religiöse und politische Reaktionen

Die Auseinandersetzungen über die Ostdenkschrift verschärften naturgemäß viele längst vorhandene religiöse, kirchliche und politische Unterschiede. Insofern war es kaum zufällig, daß es in dieser Zeit zu Zusammenschlüssen Gleichgesinnter kam, die sich auf diese Weise gegen die allgemeine theologische und kirchliche Entwicklung stemmten. Im di-

²⁴ Protokoll der Sitzung am 18./19.12.1964 (EZA 2/84/043/144).

²⁵ Die Vertreter aus der DDR forderten deshalb die Klarstellung, daß es in der Denkschrift lediglich um Westdeutschland ging und daß der Görlitzer Vertrag vom Jahre 1950 erwähnt würde (EZA 104/117, 14.7.1965). Generalsuperintendent Günter Jacob lehnte die Denkschrift ab (EZA 2/84/043/144, 27.8.1965). Umgekehrt zeigten sich weder Oberkirchenrat Wilkens noch Raiser bereit, von „Umsiedlern“ statt von Vertriebenen zu sprechen (EZA 81/Scharf, 0237, Bd. I, 10.9.1965; EZA 650/95/96, 16.9.1965).

²⁶ So Henkys in: Deutschland und die östlichen Nachbarn. Beiträge zu einer evangelischen Denkschrift. Hg. von Reinhard Henkys. Stuttgart 1966, S. 34.

rekten Widerspruch gegen die Ostdenkschrift gründeten einige Theologen und Nichttheologen Ostern 1966 in Stuttgart die „Notgemeinschaft Evangelischer Deutscher“.²⁷ Zu den Initiatoren gehörte u.a. der Schriftsteller Bernt von Heiseler, der Dortmunder Pfarrer Alexander Evertz und der Freiburger Oberlandesgerichtsrat Karl Salm. Ihre ultrakonservative nationalistische Gesinnung hatten einige von ihnen schon vorher öffentlich dokumentiert.²⁸ Nun riefen sie das „evangelische Kirchenvolk Deutschlands“ auf, sich ihnen anzuschließen. Denn das Erscheinen der Ostdenkschrift habe den „Eindruck verstärkt, daß das Verhältnis der Evangelischen Kirche zu Staat, Volk und Vaterland nicht mehr in Ordnung ist. Unzählige treue evangelische Deutsche, die in Liebe und Verehrung an ihrer Kirche hängen, fühlen sich von ihr im Stich gelassen.“ Als die Ursache dieser Fehlentwicklung galt den Autoren eine falsche Theologie: Genauso wie 1933 die Deutschen Christen in der nationalsozialistischen Machtergreifung eine besondere Offenbarung Gottes in der Geschichte sahen, hätten führende evangelische Theologen den deutschen Zusammenbruch 1945 „als ein Wort Gottes aufgefaßt, dem man politische Weisung entnimmt. Man empfiehlt dem deutschen Volk eine Bußhaltung, die sich im Verzicht auf seine Rechte äußern soll.“ Und dagegen müsse nun endlich angegangen werden.

Diese Sätze belegen eine zutiefst unkritische, noch ganz in der Vergangenheit verwurzelte Zuordnung von evangelischer Kirche und deutschem Volk.

Doch sicherlich sprachen solche Worte aus, was nicht wenige evangelische Gemeindeglieder in ähnlicher Weise dachten und empfanden. Doch darum traten sie nicht der Notgemeinschaft bei. Lediglich die im November 1964 in Hannover gegründete rechtsradikale Nationaldemokratische Partei Deutschlands (NPD) spendete lauten Beifall. Wahrscheinlich wäre die Notgemeinschaft auch nur eine Episode geblieben, hätte sie es nicht geschafft, schließlich doch in die 1970 gegründete „Konferenz Bekennender Gemeinschaften in den evangelischen Kirchen Deutschlands“ aufgenommen zu werden. Diese Organisation speiste sich aus anderen Quellen – wozu neben evangelikalen, fundamentalistischen und dann auch charismatischen Einflüssen aus den USA vor allem die religiösen, theologischen und kirchlichen Traditionen der Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert sowie der Gemeinschaftsbewegung an der Wende zum 20. Jahrhundert gehörten.²⁹

Zu neuer Aktivität drängten diese Kräfte u.a. vor dem Hintergrund der zunehmenden Auflösung des bis in die fünfziger Jahre in den Kirchen und Gemeinden dominierenden Bibelverständnisses. Selbstverständlich hatte es die wissenschaftliche historisch-kritische Exegese auch damals gegeben. Aber die Mehrzahl der Pfarrer und Gemeindeglieder begriff doch, zumal seit den Jahren des „Dritten Reiches“, angesichts der Schrecken des nationalsozialistischen Regimes und dann des Krieges, die biblischen Texte als direkte, unmittelbare Anrede Gottes. Unter solchen Voraussetzungen gab es zunächst kein Verständnis für das zuerst 1941 von Rudolf Bultmann vorgetragene Programm der „Entmythologisierung“ des Neuen Testaments, das die Herausarbeitung der existentiellen, den modernen Menschen betreffenden Botschaft des Evangeliums aus dem historischen Material der Bibel inten-

²⁷ Vgl. dazu und zum folgenden: Evangelischer Pressedienst/Grüner Dienst, 15.4.1966, S. 1–10.

²⁸ Evertz, Alexander: Der Abfall der evangelischen Kirche vom Vaterland. 4., erw. Aufl. Wuppertal-Barmen 1966. (Im Mittelpunkt der Diskussion, 1); Salm, Karl: Eine evangelische Antwort. Zur Denkschrift der EKD über die deutsche Ostpolitik. Freiburg i.Br. 1966. Diese Schrift bezeichnete ein Kritiker in der „Süddeutschen Zeitung“ zu Recht als „nationalistisch, ehrabschneiderisch gegenüber den Verfassern der Denkschrift, antiamerikanisch, antisozialistisch und äußerst selbstgerecht“ (wie Anm. 27, S. 9). Diese Charakterisierung paßt genauso für das Buch von Evertz.

²⁹ Informativ dazu: Stratmann, Hartmut: Kein anderes Evangelium. Geist und Geschichte der neuen Bekenntnisbewegung. Hamburg 1970; Jung, Friedhelm: Die deutsche Evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie (Europäische Hochschulschriften, Reihe Theologie. 461). Frankfurt a.M. 1992; Scheerer, Reinhard: Bekenkende Christen in den evangelischen Kirchen Deutschlands 1966–1991. Geschichte und Gestalt eines konservativ-evangelikalen Aufbruchs. Frankfurt a.M. 1997.

dierte. Dagegen wandten sich in den fünfziger Jahren erneut weite kirchliche sowie theologische Kreise. Allerdings ging im Zuge der Normalisierung der Verhältnisse in der Bundesrepublik auch auf den Kathedern und Kanzeln eine schrittweise Distanzierung gegenüber jenem früheren Bibelverständnis Hand in Hand. Man pflichtete zwar keineswegs einfach der Theologie Bultmanns bei, aber man ließ nun faktisch keine andere Methode der Bibelauslegung als die historisch-kritische mehr gelten.

Der Name Bultmanns stand gleichwohl, vor allem in erwecklichen Kreisen, bewußt oder unbewußt sowohl für ein bestimmtes theologisches Programm als auch für diesen Prozeß der Auflösung des traditionellen Verständnisses der Bibel als Gottes Wort. Und nicht zufällig entzündete sich der Streit in Bethel: wo einerseits eine lebendige erweckliche Frömmigkeit tief und fest verankert war – und andererseits ein betont rational argumentierender Neutestamentler umfassend neue theologische Antworten offerierte.

Es ist kaum anzunehmen, daß die dogmatischen Aussagen allein zu Anhängern der Bekenntnisbewegung machten. Wesentlicher war wohl, daß die trutzigen Wiederholungen des Vertrauten und Geglaubten verbanden und stabilisierten. Immerhin: Die Bekenntnisbewegung breitete sich in vielen Kirchen und Gemeinden in der Bundesrepublik schnell aus. Eine Reihe von Kirchenleitungen äußerte sich freundlich oder doch zumindest verständnisvoll. Alles das vollzog sich auf dem Hintergrund der einschneidenden Einbrüche in die traditionellen Formen und Inhalte des evangelischen Glaubens in den sechziger Jahren. Viele Pfarrer und Gemeindeglieder konnten das, was sie nun hörten und erlebten, oftmals nur als Abfall vom Christentum deuten, als Verfälschung der zeitlos wahren evangelischen Lehre – so primär die Fundamentalisten – oder als Preisgabe des lebendigen, persönlich erfahrenen Glaubens an Jesus Christus – so vor allem die Evangelikalen. Die Rede von einem neuen, schlimmeren Kirchenkampf als im „Dritten Reich“ ging um. Dagegen mußte man sich zusammenschließen.

VI. Friedensaufgaben der Deutschen

Auch in der DDR existierten evangelikale Gruppen. Aber sie spielten kaum eine herausgehobene Rolle. Das lag zum einen an der konservativen Prägung der Bibelwissenschaften in diesem Land, wodurch die Ablösung von dem in den Gemeinden tradierten Bibelverständnis insgesamt sehr viel langsamer und behutsamer vor sich ging. Zum anderen – und vor allem – verhinderte der staatliche Druck auf die Kirchen die Herausbildung einer eigenen Bekenntnisbewegung. Insgesamt vollzog sich das kirchliche Leben in der DDR sowohl traditioneller als auch zumindest partiell intensiver. Im Unterschied zur Bundesrepublik sanken hier die Kirchenaustritte in den sechziger Jahren eher ab. Der wachsende Rückgang der evangelischen Kirchenmitglieder an der Gesamtbevölkerung resultierte hier einerseits aus den hohen Verlusten in den fünfziger Jahren und andererseits aus der dadurch bedingten niedrigen Zahl von Taufen.³⁰ Der Minderheitenstatus förderte den gemeindlichen Zusammenhalt, im Unterschied zu jener konventionell-individuellen Kirchlichkeit in Westdeutschland, wovon eingangs die Rede war. Instruktiv – und durchaus auch noch für die sechziger Jahre gültig – ist in dieser Beziehung die Sorge eines Diplomaten der bundesrepublikanischen Handelsmission in Helsinki. Dieser schrieb im Herbst 1959 anläßlich eines Besuchs finnischer Pfarrer in evangelischen Gemeinden der DDR an das Auswärtige Amt: „Die finnischen Geistlichen könnten zu der Auffassung kommen, daß Glaubensfreudigkeit und Opferbereitschaft in der SBZ größer sind als in der Wirtschaftswunder-Bundesrepublik

³⁰ Pollack, Detlef: Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR. Stuttgart 1994, S. 380–390.

und daß daher der engere Kontakt mit den Geistlichen der SBZ ihnen mehr geben könnte als der mit ihren Amtsbrüdern in der Bundesrepublik Deutschland.“³¹

Die Ostdenkschrift machte auf die kirchliche Bevölkerung in der DDR auch deshalb nur wenig Eindruck, weil es hier keine Vertriebenenverbände gab und über die Zustände in den ehemals deutschen Ostgebieten hatten sich die Menschen durch Reisen nach Polen längst ihr eigenes Bild machen können. Johannes Hamel, Dozent am Naumburger Katechetischen Oberseminar, der bereits in den fünfziger Jahren öffentlich für ein selbstbewußtes Leben als Christ in der DDR eingetreten war, erklärte im Dezember 1966, es sei das „Manko“ der Ostdenkschrift, daß sie „die Existenz der DDR verschweigt“.³² Und auf der Leiterkonferenz der Kirchlichen Bruderschaften im Juni desselben Jahres sprach Albrecht Schönherr, damals Generalsuperintendent und eine der führenden Persönlichkeiten im Weißenseer Arbeitskreis, von der „Fehlentwicklung“ der EKD, die sie hindere, sich wirklich wichtigen Aufgaben zuzuwenden. „Daneben entstünden Denkschriften, die reine ‚Westarbeiten‘ darstellten, obwohl sie als ‚Denkschriften der EKD‘ der Öffentlichkeit präsentiert würden.“³³

„Die Distanz zur Bundesrepublik ist größer geworden“, konstatierte der Soziologe Peter Ludz in der Kammer der EKD für Öffentliche Verantwortung im Rahmen seines Referats über den „Wandel der Sozialstruktur in der DDR“.³⁴ Diese Tatsache wirkte sich unverkennbar auch auf das Selbstverständnis und die Arbeit der östlichen – und umgekehrt der westlichen Mitglieder der EKD aus. Seit dem Bau der Mauer konzentrierten sich die Überlegungen in den ostdeutschen Kirchen mehr und mehr auf die Frage der Realisierung eines sinnerfüllten Lebens in der DDR.

Angesichts der zunehmenden Attacken der SED auf die gesamtdeutsche Organisation der EKD mitsamt der Verhinderung gemeinsamer Tagungen drängten die ostdeutschen Kirchenführer sodann auf eine Klärung der noch vorhandenen sowie, mehr noch, der unbedingt festzuhaltenden gesamtdeutschen Gemeinsamkeiten. So hieß es im Februar 1968 im Protokoll der Sitzung der Kirchenkonferenz, d.h. des Beratungsgremiums für die Synode und den Rat der EKD, besetzt mit Delegierten aus den Leitungen der angeschlossenen Landeskirchen, im Blick auf die damals vorliegende Denkschrift „Friedensaufgaben der Deutschen“: „Dahinter steht die Initiative und der dringende Wunsch von Christen in der DDR.“ Sodann: „Bei der Arbeit an diesem Thema verwirklicht sich ein Stück dessen, wofür die EKD da sein soll: die Verpflichtung, eine gemeinsame Geschichte zu bewältigen, sich der Not der Menschen anzunehmen und Ausschau zu halten nach dem, was auf uns zukommt. Es ist nicht ihre Aufgabe, gemeinsame politische Überzeugungen zu entwickeln.“³⁵

Fast ein Jahr lang hatte eine Kommission an diesem Text gearbeitet. Die Formulierungen waren vor allem das Werk der beiden westdeutschen Politiker Ehrhard Eppler (SPD) und Richard von Weizsäcker (CDU). Beide schrieben jedoch nur, was auch die andere Seite akzeptierte.³⁶ Insofern handelte es sich bei diesem Dokument um eine echte gesamtdeutsche Verlautbarung. Völlig zu Recht unterstrich von Weizsäcker, „daß es zur Zeit wohl kein zweites Gremium in Deutschland mehr gibt, welches in Ost und West gemein-

³¹ Durchschrift des Schreibens vom 15.9.1959: EZA 6/85, 1808. Ein Referent notierte dazu an den Rand: „stimmt, aber war schon im alten Rom bekannt: plenus venter non studet libenter“!

³² Protokoll der Sitzung am 16.12.1966 der Kammer der EKD für Öffentliche Verantwortung (EZA 2/1363).

³³ Protokoll der Sitzung am 1./2.6.1966 (EZA 613/86/10).

³⁴ Wie Anm. 33.

³⁵ Protokoll der Sitzung am 28./29.2.1968 (EZA 2/1495, S. 17f.).

³⁶ Am 7.2.1968 schrieb Eppler an den bayerischen Dekan Putz, er dürfe bei der Lektüre der Denkschrift nie vergessen, „daß wir wochenlang nach Formeln gesucht haben, die unsere Freunde auf der anderen Seite mitsprechen könnten“ (EZA 2/1495).

sam aussprechen und begründen kann, daß und warum wir in Deutschland noch immer zusammengehören“.³⁷

Diese Einhelligkeit wurde allerdings noch vor der Veröffentlichung der Denkschrift unterlaufen, vor allem durch westdeutsche Mitglieder sowohl der Kammer als auch des Rates der EKD. Man wandte sich insbesondere gegen die nach ihrer Meinung behauptete Gleichrangigkeit der beiden politischen Systeme. Deshalb erfolgte die Veröffentlichung der Denkschrift am 1. März 1968 mit ausdrücklichen Vorbehalten.³⁸ Diese richteten sich nicht gegen die weltweiten Aufgaben der Kirche für Abrüstung, Entspannung und Frieden, auch nicht gegen die danach aufgelisteten Verpflichtungen im europäischen Kontext. Unstrittig erschien auch der Abschnitt, der die nach wie vor bestehende „Zusammengehörigkeit der Deutschen“ herausarbeitete. Der Widerspruch entzündete sich an den konkreten Zielsetzungen: der Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze und dem Verzicht auf die Wiederherstellung des Nationalstaates zu Gunsten einer föderativen europäischen Ordnung, schließlich dem Drängen auf die Kooperation beider deutscher Staaten. Aber gleichzeitig forderte die Denkschrift doch auch Pressefreiheit und die Anerkennung des „freien Willens der Bürger“ im Blick auf die Frage der „politischen Gemeinschaft der Deutschen“!

Die allgemeine Presse konnte mit dieser Stellungnahme wenig anfangen. Im Osten antwortete der Denkschrift eisiges Schweigen. Im Westen ging man in aller Regel mit mildem Lächeln über sie hinweg – „sie ist ein Dokument guten Willens, mehr nicht“.³⁹

Durchweg übersehen wurde bei der öffentlichen Rezeption dieser Denkschrift, daß es sich dabei um ein eigenständiges Modell des von Egon Bahr 1963 verkündeten „Wandels durch Annäherung“ handelte, also der langfristigen Veränderung der politischen Verhältnisse in der DDR durch intensive Kontakte und Verbindungen seitens der Bundesrepublik. Dabei bestand der außerordentliche Vorteil dieses kirchlichen Konzepts darin, daß es auf der Zustimmung der ostdeutschen Kirchenführer basierte und nicht allein vom Westen her entworfen war. Für diesen Text sprach schließlich, daß er mit langen Zeiträumen rechnete, deshalb zu intensiver gegenseitiger Information aufforderte, aber ebenso zu „Gelassenheit“ sowie zu einem „langen Mut“, den die Deutschen „auf ihrem Weg in eine gemeinsame Zukunft nötig haben“.⁴⁰ In diesem Sinn hatte von Weizsäcker auf der Sitzung des Rates der EKD im Februar 1968 von der Notwendigkeit gesprochen, „langfristige Leitlinien aufzuzeigen“. Er hatte hinzugefügt: „Aber sicher ist, daß nicht mehr lange ein gemeinsames Reden möglich ist.“⁴¹

Solche Sorgen gingen allerdings im Frühjahr 1968 unter, ebenso wie die eindringlich mahnenden Worten von Reinhard Henkys im Evangelischen Pressedienst, doch trotz des Hinweggehens der DDR über diese Denkschrift sich auf deren Gedanken einzulassen – wegen der Menschen, zumal der jüngeren in Ostdeutschland. Denn, fuhr Henkys fort, „daß die Menschen dort, wie sich die Führung der DDR auch verändern mag, immer weniger bereit sind, blind den politischen Vorstellungen der Bundesrepublik zu folgen, das ist nun wirklich eine Realität.“⁴²

Sicherlich verhinderten die Studentenbewegung mitsamt den nun anschwellenden kulturellen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen im Westen einerseits und andererseits die intensiven Diskussionen um die neue Verfassung in Ostdeutschland eine intensive Auseinandersetzung mit dieser Denkschrift. Doch zu konstatieren bleibt, daß das Ausein-

³⁷ An Wilkens, 3.1.1968 (EZA 2/1495).

³⁸ Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 1/2. Gütersloh 1978, S. 15–33.

³⁹ Einen Überblick über die Reaktionen der Presse bietet EZA 2/1491 bis 2/1493. Vgl. auch Evangelischer Pressedienst, Nr. 10 und 11, 6. und 13.3.1968.

⁴⁰ Wie Anm. 38, S. 33.

⁴¹ Protokollauszug der Sitzung vom 28.2.1968 (EZA 104/125).

⁴² Evangelischer Pressedienst, Nr. 11, 13.3.1968, S. 8.

anderleben der Menschen und Christen in beiden deutschen Staaten, ganz unabhängig von solchen äußeren Umständen, inzwischen weit vorangeschritten war.

Zur vollen Auswirkung gelangte vieles, was ich hier skizziert habe, auch im deutschen Protestantismus und in der evangelischen Kirche in Deutschland erst in den siebziger Jahren. Aber in den sechziger Jahren traten die wesentlichen Voraussetzungen für jenen elementaren Wandel zutage – oder wurden geschaffen –, die das Gesicht Deutschlands im Osten und insbesondere im Westen dann dauerhaft grundlegend verändert haben.

Archivalien

Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf (LKAR): Handakten Beckmann.

Archiv der sozialen Demokratie, Bonn: Nachlaß Gustav Heinemann, Kirchliche Angelegenheiten II.

Bundesarchiv Koblenz (BA): Bestand N 1287 / Raiser.

Evangelisches Zentralarchiv, Berlin (EZA): Bestand 2: Kirchenkanzlei der EKD; Bestand 86: Struktur- und Verfassungsausschuß der EKD; Bestand 87: Der Bevollmächtigte des Rates der EKD am Sitz der Bundesregierung; Bestand 104: Kirchenkanzlei der EKD für die Gliedkirchen in der DDR; Bestand 607: Nachlaß Gerhard Gülzow; Bestand 613: Nachlaß Heinz Kloppenburg; Bestand 650: Nachlaß Erwin Wilkens.

Martin Greschat begann mit der Reformationsgeschichte, wie es sich für einen ordentlichen evangelischen Theologen gehört. Doch schon bei seiner Dissertation zeigte er genügend Mut, um herrschenden Meinungen entgegenzuweisen. Während faktisch kluge Doktoranden ein möglichst wenig beachtetes Feld aufsuchen, um die geforderten neuen Forschungsergebnisse zu erbringen, wagte sich Greschat an die beiden zentralen Gestalten, Luthier und Melanchthon, und das Kernthema der Reformation, die Rechtfertigungslehre, aber doch unbemerkt kritisierte er in seiner Untersuchung von 1963 „Melanchthon neben Luther: Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1547“ die herrschende Beschränkung auf die systematische Werkanalyse. Diese Methode habe zweifellos große Erkenntnisgewinne gebracht, aber ihre Verabsolutierung verstelle ein angemessenes Verständnis beider Reformatoren, „weil der Reformation eine lebendige Person – wie die Geschichte überhaupt – nicht in eine Formel packen lässt“ (S. 9). Bei dem Bemühen darum, so weist Greschat in seiner Dissertation nach und fordert damit alle Luther-Verächter heraus, sei der wesentliche Beitrag Melanchthons zur Ausgestaltung und Verbreitung der Rechtfertigungslehre übersehen worden, die nach einem langen und unbewussten Weg gegenseitiger Annäherung durch seinen systematischen Entwurf ihre „alternative Ausprägung erfahren“ habe (S. 247). Gegen wen sich die Methodendebatte richtete,