



N12<521903022 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei
Schaffhäuser
Bühensch, Krummer Weg

Evangelische
Arbeitsgemeinschaft
für
Kirchliche Zeitgeschichte

MITTEILUNGEN

20/2002

BEITRÄGE

Forschungsprojekt: Die Rolle der evangelischen Kirche im sozialen Deutschland

ANDREA LEIP
Die Rolle der evangelischen Kirche im sozialen Deutschland
Beschreibung und Beitrag des EKD-Forschungsprojektes 1

FRITZ RUDOLPH GRIMMINGER
Notiz über die Abschlussung „Die Rolle der evangelischen Kirche
im sozialen Deutschland“ 7

WOLFGANG KOCK
Beitrag zur die Teilhabe der Arbeitslosen 13

WOLFGANG KOCK
Zur Rolle der Kirche im sozialen Deutschland 16

FRITZ RUDOLPH GRIMMINGER
Forschungsprojekt im Bereich der Kirche, Arbeitslosigkeit und
sozialer Gerechtigkeit 17

Forschungsprojekt: Kirche als Mitarbeiter/innenorganisation des 21. Jahrhunderts

FRITZ RUDOLPH GRIMMINGER
Notiz über das Forschungsprojekt „Kirche als Mitarbeiter/
innenorganisation des 21. Jahrhunderts“ 43

FRITZ RUDOLPH GRIMMINGER
Die evangelische Kirche als Mitarbeiter/
innenorganisation des 21. Jahrhunderts 49

FRITZ RUDOLPH GRIMMINGER
Die evangelische Kirche als Mitarbeiter/
innenorganisation des 21. Jahrhunderts 54

219072

BEITRÄGE

Forschungsprojekt: Die Rolle der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland

CLAUDIA LEPP

Die Rolle der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland.
Geschichte und Ertrag des EKD-Forschungsprojektes 1

GERTRAUD GRÜNZINGER

Bericht über die Abschlusstagung „Die Rolle der evangelischen Kirche
im geteilten Deutschland“ 7

MANFRED KOCK

Grußwort an die Teilnehmer der Abschlusstagung 13

MARTIN GRESCHAT

Bilanz des Forschungsprojektes „Die Rolle der evangelischen
Kirche im geteilten Deutschland“ 16

JOCHEN-CHRISTOPH KAISER

Forschungsaufgaben im Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte
nach 1945 27

Forschungsprojekt: Evangelische Märtyrer/Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts

GERTRAUD GRÜNZINGER

Bericht über das Forschungsvorhaben „Evangelische Märtyrer/
Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts“ 43

URSULA BÜTTNER

Opfer politischer Verfolgung als Märtyrer?
Einleitende Bemerkungen aus der Sicht einer Historikerin 49

RAINER HERING

Männerbund Kirche?
Geschlechterkonstruktionen im religiösen Raum 56

NACHRICHTEN

Aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte

Nachruf auf Prof. Dr. Dr. Kurt Nowak (1942–2001)	73
Neuer Mitarbeiter an der Münchener Geschäfts- und Forschungsstelle	75
Internetauftritt der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte (EvAKiZ)	75
Neuerscheinungen	76
Veröffentlichungen der Mitglieder und MitarbeiterInnen aus dem Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte aus dem Jahr 2001	76

Aus den Landeskirchlichen Vereinigungen für Kirchengeschichte

Tagungsbericht: Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus in Deutschland	92
Vorschau auf Akademietagungen aus dem Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte im ersten Halbjahr 2002	99



28 2082 - 20

CLAUDIA LEPP

DIE ROLLE DER EVANGELISCHEN KIRCHE IM GETEILTEN
DEUTSCHLAND
GESCHICHTE UND ERTRAG DES EKD-FORSCHUNGSPROJEKTES

Die Vereinigung Deutschlands im Jahr 1990 hat die Entwicklung der beiden deutschen Staaten zu einer doppelten Nachkriegsgeschichte verbunden. In der historischen Forschung ist es jedoch umstritten, wie man sich dieser doppelten Geschichte nähern soll und kann. Ist es zulässig, von einer Parallelgeschichte zu sprechen? Kann die deutsch-deutsche Entwicklung nur in einem gesamt europäischen Rahmen beschrieben werden? Trägt der beziehungsgeschichtliche oder der vergleichende Ansatz weiter? Wie kommt man den Gemeinsamkeiten und Unterschieden auf die Spur und wie groß waren sie jeweils wirklich?

Fragen, die sich auch für eine Erforschung der Geschichte der evangelischen Kirchen im geteilten Deutschland stellen. Die Beziehungen waren hier offenkundig enger als in anderen gesellschaftlichen Bereichen. Noch vor der doppelten Staatsgründung wurde 1948 die Evangelische Kirche in Deutschland an einem symbolträchtigen historischen Ort der deutschen und protestantischen Geschichte, in Eisenach, ins Leben gerufen. Sie bewahrte ihre gesamtdeutsche organisatorische Einheit bis in das Jahr 1969. Danach verstanden sich die evangelischen Kirchen und Christen in Deutschland als eine „besondere Gemeinschaft“. Doch wie sah die Geschichte zunächst der Kircheneinheit und später der „besonderen Gemeinschaft“ aus? War in sie eine Geschichte der Trennungen und Entfremdung eingelagert? Wo waren die Konvergenzen, wo die Divergenzen und wie sah ihre Gemengelage aus? Kann man von *einer* evangelischen Kirche im geteilten Deutschland sprechen oder handelte es sich doch um *zwei* Kirchen? Nach Jahren der wissenschaftlichen Aufarbeitung der Geschichte der evangelischen Kirchen in der DDR und insbesondere ihres Verhältnisses zum Staat und zum Ministerium für Staatssicherheit erschien es Mitte der 90er Jahre an der Zeit, die Kirchen in Ost- und Westdeutschland einmal gemeinsam in den Blick zu nehmen. Die Frage nach dem deutsch-deutschen Zusammenhang auf kirchlicher Ebene bot dabei die Chance, nicht allein die gemeinsame Geschichte zu erkunden, sondern auch die jeweilige Teilgeschichte zu erschließen oder gegebenenfalls neu zu betrachten.

Nachdem er über mehrere Jahre Forschungen zum Thema „Kirche und Staat in der DDR“ gefördert hatte, richtete der Rat der EKD Ende 1996 bei der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte für fünf Jahre einen neuen Forschungsschwerpunkt ein. Unter dem Titel „Die Rolle der evange-

lischen Kirche im geteilten Deutschland“ sollte die temporär „verdoppelte“ Geschichte des Protestantismus in Ost- und Westdeutschland nach 1945 erforscht werden. Zur Begleitung des Forschungsprojektes berief der Rat im Einvernehmen mit dem Ständigen Ausschuss der Arbeitsgemeinschaft für die Dauer von fünf Jahren einen fünfzehnköpfigen Wissenschaftlichen Beirat, der am 3. April 1997 erstmals zusammentraf. Seine Mitglieder kamen aus Theologie, Geschichtswissenschaft und Kirche. Namentlich handelte es sich um: Bischof i.R. Heinz Georg Binder, Prof. Dr. Ursula Büttner, Oberkonsistorialrätin Rosemarie Cynkiewicz, Prof. Dr. Anselm Doering-Manteuffel, Prof. Dr. Martin Greschat, Prof. Dr. Christoph Kleßmann, Pfarrer i.R. Martin Kramer, Prof. Dr. Joachim Mehlhausen†, Prof. Dr. Carsten Nicolaisen (beratend), Prof. Dr. Kurt Nowakt, Oberkirchenrat Prof. Dr. Harald Schultze, Prof. Dr. Leonore Siegele-Wenschkewitz†, Prof. Dr. Peter Steinbach, Min. Dir. a.D. Dr. Barthold C. Witte und Oberkirchenrat Dr. Helmut Zeddies. Der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft, Joachim Mehlhausen, wurde zugleich Vorsitzender des Beirates. Zur stellvertretenden Vorsitzenden wählte der Beirat Leonore Siegele-Wenschkewitz, Direktorin der Evangelischen Akademie Arnoldshain. Geschäftsführerin des Beirates wurde Dr. Claudia Lepp mit Sitz an der Geschäfts- und Forschungsstelle der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft in München. Nach der schweren Erkrankung von Mehlhausen im Spätsommer 1998 übernahm Siegele-Wenschkewitz den Vorsitz. Sie führte ihn bis zu ihrem Tod im Dezember 1999. Im April 2000 verstarb auch Joachim Mehlhausen. Bis zur Ernennung eines neuen Vorsitzenden durch den Rat amtierte Martin Kramer von Dezember 1999 bis Februar 2000 als kommissarischer Vorsitzender. Danach übernahm Harald Schultze den Vorsitz. Zur stellvertretenden Vorsitzenden wurde im Oktober 2000 Ursula Büttner gewählt.

Aufgabe des Beirates war es, „das Projekt konzeptionell zu gestalten und für seine Durchführung Sorge zu tragen. Er sollte die Forschungsarbeiten im Rahmen des Projektes begleiten und koordinieren.“ (Geschäftsordnung vom 24. 9. 1997). Der Beirat tagte im Verlauf der fünf Jahre insgesamt zehn Mal in Berlin. Im Zentrum seiner Sitzungen stand die Präsentation und Diskussion der Ergebnisse der insgesamt fünf Forschungsarbeiten, die im Rahmen des Projektes entstanden und im Laufe des Jahres 2002 in den Druck gehen werden.

Seit Mitte 1997 arbeitet Claudia Lepp an einer Studie zum Thema „Tabu der Einheit? Ost-West-Gemeinschaft der evangelischen Christen und deutsche Teilung“. Die Historikerin untersucht Vorstellungen und Praxis kirchlicher sowie nationaler Einheit im deutschen Protestantismus vom Kriegsende bis zur Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK). Untersuchungsebenen sind die EKD, die Evangelische Studentengemeinde in Deutschland sowie die Evangelische Jugend Deutschlands. Alle drei Zusammenschlüsse verfügten über institutionelle und personelle innerdeutsche Verbindungen, nahmen intensiv am Einheitsdiskurs teil und ermöglichen Rückschlüsse auf generationsspezifische Unterschiede in der Haltung zur politischen und kirchlichen Einheitsfrage. Die Autorin kombiniert drei methodische Ansätze: Theologie-

geschichtlich fragt sie nach den Vorstellungen von kirchlicher und nationaler Einheit, deren Interdependenzen und deren Wandel im Spannungsfeld von Nationserhalt und „Entnationalisierung“. Auf der ereignisgeschichtlichen Ebene schildert sie die Bemühungen um den Erhalt gesamtdeutscher institutioneller Kircheneinheit angesichts äußerer Angriffe und innerer Entfremdung. Zur Darstellung kommen überdies die deutschlandpolitischen Initiativen auf protestantischer Seite sowie die deutschlandpolitische Instrumentalisierung der EKD durch beide deutschen Staaten, d.h. die EKD als Subjekt und Objekt der Deutschlandpolitik. Als Drittes erfolgt eine Analyse praktizierter Einheit auf der Mikroebene. Anhand zeitgenössischer Berichte über Ost-West-Treffen wird die protestantische Begegnungskultur vornehmlich im Jugend- und Studentenbereich untersucht.

Seit Herbst 1997 arbeitet der Leipziger Theologe Jens Bulisch zum Thema „Evangelische Publizistik im Printmediensystem der SBZ/DDR. Das Beispiel ‚Die Zeichen der Zeit‘ (1947–1990)“. Die Dissertation wurde durch ein Stipendium des Freistaates Sachsen gefördert und von Seiten des Wissenschaftlichen Beirates durch einen Sachkostenzuschuss unterstützt. Bulisch stellt in seiner Untersuchung am Einzelfall der „Zeichen der Zeit“ die Facetten und die Komplexität kirchlichen Handelns unter den Bedingungen der SED-Diktatur dar. Jeweils eingeordnet in die Gesamtentwicklung evangelischer Printmedien in der DDR beschreibt er in chronologischer Darstellung die Entwicklung der Zeitschrift, die Geschichte des Redaktionskreises und den Anteil der einzelnen Redaktionsmitglieder und Autoren an ihrem publizistischen Profil. Darüber hinaus werden einzelne Themenkomplexe der Zeitschrift ausgewertet.

Noch im Jahre 1997 entschied sich der Wissenschaftliche Beirat, beim Thema „besondere Gemeinschaft“ einen Schwerpunkt zu setzen. Es gelang ihm, hierfür eine Förderung von Seiten des Bundesministeriums des Inneren zu erhalten. Seit Herbst 1998 bzw. Anfang 1999 arbeiten in Berlin zwei wissenschaftliche Mitarbeiter über die Beziehungen zwischen dem BEK und der EKD im Kontext der politischen Gesamtentwicklung der beiden deutschen Staaten.

Die Historikerin Dr. Anke Silomon untersucht „Theorie und Praxis der ‚besonderen Gemeinschaft‘“ zwischen 1967 und 1989. Dazu skizziert sie zunächst den Entstehungsprozess des BEK und insbesondere des Artikel 4 (4) seiner Ordnung, in dem die „besondere Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland“ verankert wurde. Die Praxis, d.h. Kommunikation und Zusammenarbeit, beschreibt sie exemplarisch an der Arbeit der bereits 1969 gegründeten so genannten Beratergruppe sowie an der 1980 installierten Konsultationsgruppe. Silomon zeichnet Entstehungsgeschichte, Zielsetzung und Arbeitsweise der beiden gemeinsamen Gremien nach. Dabei arbeitet sie auch deren Unterschiede hinsichtlich Aufgabenstellung und Zusammensetzung heraus und beleuchtet ihr Verhältnis zueinander, das sie nicht ganz frei von Konkurrenz sieht. Dies alles wird eingebettet in die Geschichte von BEK und EKD, die in unterschiedlichen politischen und gesellschaftlichen Kontexten ihren Standort finden und agieren mussten. Soweit sie für die Arbeit der Gruppen oder die

Beziehungen zwischen Bund und EKD von Belang waren, werden auch staatliche Maßnahmen, Reaktionen und Beeinflussungsversuche berücksichtigt. Ebenso wie den anderen Projektarbeiten liegt auch Silomons Studie ein intensives Studium von Quellen aus kirchlicher und staatlicher Provenienz sowie die Auswertung von Zeitzeugeninterviews zugrunde.

Ebenfalls zum Themenschwerpunkt „besondere Gemeinschaft“ arbeitet Dr. Peter Beier. Der Berliner Theologe setzt bei Strukturfragen an und nimmt die Grundordnungsdebatte in der EKD während der Jahre 1970 bis 1974 (1984) sowie die von 1976 bis 1984 innerhalb des BEK verfolgten Pläne zur Bildung einer Vereinigten Evangelischen Kirche in der DDR (VEK) in den Blick. Er untersucht die Bemühungen der separaten Kirchenbünde BEK und EKD, die organisatorische und theologische Gemeinschaft der in ihnen jeweils zusammengeschlossenen Landeskirchen weiter zu vertiefen und gleichzeitig an der grenzübergreifenden „besonderen Gemeinschaft“ festzuhalten. Beier geht dem Verhältnis dieser beiden unterschiedlichen, wenn nicht gar gegenläufigen Gemeinschaftsbestrebungen auf zwei Ebenen nach: Zum einen analysiert er den Stellenwert, der dem Festhalten an der „besonderen Gemeinschaft“ bei der ekklesiologischen und organisatorischen Neuprofilierung von EKD und BEK jeweils beigemessen wurde. Zum anderen unternimmt er einen Sachvergleich der bei den Bemühungen um „Kirchwerdung“ in Ost und West zu bewältigenden Probleme und eingeschlagenen Lösungswege. Die Studie wird unter dem Titel „Kirchwerdung‘ im Zeichen der deutschen Teilung. Die Verfassungsreformen von EKD und BEK als Anfrage an ihre ‚besondere Gemeinschaft‘“ im Druck erscheinen.

Zu einem zweiten thematischen Schwerpunkt innerhalb des Gesamtprojektes bestimmte der Wissenschaftliche Beirat „Die ökumenischen (Außen)beziehungen der evangelischen Kirchen im geteilten Deutschland“. Innerhalb dieses Teilprojektes arbeitet seit April 2000 die Theologin und Historikerin Dr. Katharina Kunter über die vielfältigen gesellschaftspolitischen Aktivitäten von ost- und westdeutschen Christen und Kirchen im Rahmen des „konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung“ während der 1980er Jahre. Sie untersucht sowohl die Aktivitäten auf institutioneller Ebene als auch exemplarisch die eher informell geprägten Initiativen von Gemeinden, Gruppen und Arbeitskreisen. Ebenso berücksichtigt sie den Einfluss einzelner Persönlichkeiten und die Rolle von Freundschaften. Kunter verweist in ihrer Studie auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Verlauf des konziliaren Prozesses in den beiden deutschen Staaten und führt Beispiele der deutsch-deutschen Zusammenarbeit auf. Von besonderem Interesse sind ihre Beobachtungen zum Weg der im konziliaren Prozess Engagierten nach der deutschen Wiedervereinigung 1990 bis 1993.

Kunter beschäftigt sich bereits seit mehreren Jahren mit den Beziehungen der Kirchen auf europäischer Ebene und wird dies in einer neuen, von der EKD durch eine Anschubfinanzierung geförderten Forschungsarbeit auch zukünftig tun. Ihre Dissertation „Die Kirchen im KSZE-Prozeß 1968–1978“ erschien im Jahre 2000 im Kohlhammer Verlag Stuttgart. Für diese Arbeit erhielt sie ebenso

wie Friedrich Winter für den von ihm bei der Evangelischen Verlagsanstalt 1999 herausgegebenen Band „Die Moderatoren der Runden Tische. Evangelische Kirche und Politik 1989/90“ von Seiten des Wissenschaftlichen Beirates einen Druckkostenzuschuss.

Neben der Betreuung der laufenden Forschungsarbeiten veranstaltete der Wissenschaftliche Beirat auch zwei Fachtagungen. So fand im November 1998 im Zentrum für Zeithistorische Forschung in Potsdam eine wissenschaftliche Tagung zum Thema des Gesamtprojektes statt. Referiert wurde zu den Themen: „Zwei Staaten – zwei Kirchen? Der Protestantismus in der deutschen Geschichte 1949-1989“, „Die ideologische Blockbildung im Kalten Krieg und ihre Bedeutung für den westdeutschen Protestantismus in den 1950er und 1960er Jahren“, „Die Klammerfunktion der evangelischen Kirchen vor dem Hintergrund des politisch-gesellschaftlichen Wandels der 1950er und 1960er Jahre“, „Geteilter Himmel? Der Aufstand vom 17. Juni 1953, der Mauerbau und die militärische Intervention in Prag als Herausforderung für die politische Orientierung des deutschen Protestantismus“, „Religions- und Kirchensoziologie nach der politischen Wende. Ein Sachstands- und Problembereich“, „Kirchlich-protestantische Milieus im deutsch-deutschen Vergleich“, „Landeskirchengeschichte und landeskirchliches Archivwesen im geteilten Deutschland“, „Kirche und Öffentlichkeit. Zwischen Medienwirklichkeit und Alltagserfahrung in der DDR und in der Bonner Republik“, „Zum Verhältnis von Katholiken und Protestanten im geteilten Deutschland“, „Das Leitbild Demokratie. Konvergenzen und Differenzen in den Positionen der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR“. Der Tagungsband erschien im März 2000 unter dem Titel „Zwei Staaten – zwei Kirchen? Evangelische Kirche im geteilten Deutschland. Ergebnisse und Tendenzen der Forschung“, hrsg. von Joachim Mehlhausen und Leonore Siegele-Wenschkewitz, bei der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig. Seine Beiträge sind überwiegend dem vergleichenden und/oder dem beziehungsgeschichtlichen Ansatz verpflichtet. Autoren in dem Band sind: Bischof i.R. Dr. Christoph Demke, Prof. Dr. Anselm Doering-Manteuffel, Prof. Dr. Heinz Hürten, Dr. Hubert Kirchner, Dr. Claudia Lepp, Prof. Dr. Detlef Pollack, Prof. Dr. Harald Schultze, Prof. Dr. Peter Steinbach, Prof. Dr. Dr. h.c. Trutz Rendtorff und Prof. Dr. Dr. Günther Wartenberg.

Im Juni 2001 erschien bei Vandenhoeck & Ruprecht der von Claudia Lepp und Kurt Nowak im Rahmen des Projektes herausgegebene Sammelband „Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90)“. Er bietet einem breiteren, interessierten Publikum sowohl einen Überblick als auch tiefere Einblicke in die Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland im Horizont der 40jährigen deutschen Teilung. Indem die Autoren die kirchliche Entwicklung in die Geschichte des geteilten Deutschlands einzeichnen, suchen sie nach Konvergenzen bei gleichzeitiger Analyse der Divergenzen. Im historisch-chronologischen Teil des Bandes wird die Geschichte der evangelischen Kirche von der „Zusammenbruchsgesellschaft“ 1945 bis zur „friedlichen Revolution“ von 1989 nachgezeichnet. Der systematische Teil behandelt unter der Überschrift „He-

rausforderungen“ Problemfelder im Schnittbereich von Konfessionskultur, Theologie, Gesellschaft und Staat („Vergangenheit und Schuld“, „Verantwortung für den Frieden“, „Die offizielle Religionspolitik und die evangelischen Kirchen in der DDR“, „Kirchliche Eigenständigkeit in Staat und Gesellschaft der DDR“, „Protestantismus und Demokratie in Westdeutschland“, „Kirchenalltag in Ost und West: die Gemeinden“, „Die Kirchen – Europa – die Ökumene“). Abgeschlossen wird der Band durch einen Überblick über die Entwicklungen und Kontroversen der Forschung sowie eine ausführliche Zeittafel. Der Band ist ein Gemeinschaftswerk von Theologen (Prof. Dr. Martin Greschat, Prof. Dr. Kurt Nowak, Dr. habil. Hartmut Ruddies, Prof. Dr. Harald Schultze), Historikern (Prof. Dr. Dan Diner, Dr. Katharina Kunter, Dr. Claudia Lepp, Dr. Thomas Sauer, Dr. Anke Silomon), Politologen (Prof. Dr. Robert F. Goeckel), Soziologen (Prof. Dr. Detlef Pollack) und Germanisten (Dr. Sylvie Le Grand) aus Deutschland, Frankreich und den USA.

Abgeschlossen wurde das Forschungsprojekt im November 2001 mit einer großen Fachtagung in der Französischen Friedrichstadtkirche in Berlin. Über deren Verlauf informiert ein ausführlicher Tagungsbericht von Gertraud Grünzinger in dieser Folge der „Mitteilungen“ (vgl. S. 7–12). Überdies sind die Rede von Präses Manfred Kock (S. 13–15) sowie die Vorträge von Prof. Dr. Martin Greschat (S. 16–26) und Prof. Dr. Jochen-Christoph Kaiser im vollen Wortlaut abgedruckt (S. 27–42).

Aufgrund der zeitlichen Begrenzung des Forschungsprojektes und seines finanziellen Rahmens konnten nicht alle wünschenswerten Teilprojekte umgesetzt werden. Dazu zählt eine historisch-kritische Edition der Texte aus der theologischen Arbeit des Bundes sowie eine Studie zur Rolle der deutschen Kirchen im Programm des Ökumenischen Rates zur Bekämpfung des Rassismus.

Bei der letzten Sitzung des Wissenschaftlichen Beirates, die gemeinsam mit der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte stattfand, wurde deutlich gemacht, dass der Abschluss des Forschungsprojektes nicht das Ende von Forschungen im Raum der EKD zur deutsch-deutschen Kirchengeschichte nach 1945 bedeuten dürfe. Insbesondere auf dem Themengebiet „besondere Gemeinschaft“ sei eine Weiterarbeit notwendig.

GERTRAUD GRÜNZINGER

BERICHT ÜBER DIE ABSCHLUSSTAGUNG
„DIE ROLLE DER EVANGELISCHEN KIRCHE
IM GETEILTEN DEUTSCHLAND“*

In seiner Einführung betonte Prof. Dr. Harald Schultze, Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirates, Ziel des Projektes sei es gewesen, die Geschichte des Protestantismus in beiden deutschen Staaten zu beleuchten. Den Kontakten im Kirchenbereich sei im geteilten Deutschland eine besondere Bedeutung zugekommen, da sie breit und staatlich nicht gesteuert waren. Auf einem Empfang des Rates der EKD dankte dessen Vorsitzender Präses Manfred Kock Herrn Schultze und dem wissenschaftlichen Beirat für dessen verdienstvolle Tätigkeit (vgl. den Abdruck des Grußwortes S. 13–15).

Prof. Dr. Wolfgang Benz (Berlin) gab in seinem einführenden Vortrag einen Überblick über die „Deutsche Geschichte in der Epoche des Ost-West-Konfliktes“. Dabei ging er insbesondere auf die Konfrontation der beiden Staaten im Kalten Krieg, ihren Umgang mit der NS-Vergangenheit sowie die „Vereinigungskrise“ nach 1989 ein. Während des Kalten Krieges war der Alleinvertretungsanspruch die schärfste Waffe Bonns gewesen, wohingegen die DDR ihren Antifaschismus als moralisches Prinzip ins Feld führte. Solche Legitimationsstränge zögen sich bis in die Gegenwart. Derzeit sei das wechselseitige Bild von Ost- und Westdeutschen noch sehr stark von Vorurteilen geprägt. Fehlinformationen und Propaganda erzeugten Klischees mit Langzeitwirkung.

An Benz' Vortrag schloss sich die Vorstellung der fünf Forschungsarbeiten des Projektes an.

1.) „Tabu der Einheit? Ost-West-Gemeinschaft der evangelischen Christen und deutsche Frage“. Unter diesem Titel untersuchte Dr. Claudia Lepp (München) Vorstellungen und Praxis kirchlicher und nationaler Einheit im deutschen Protestantismus vom Kriegsende 1945 bis zur Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) 1969. Auf der Tagung stellte die Historikerin zwei Ausschnitte ihrer Arbeit etwas genauer vor. Zunächst beschrieb sie die protestantische Begegnungskultur im Jugend- und Studentenbereich in der zweiten Hälfte der 50er Jahre und den sich in ihr abzeichnenden Entfremdungs-

* Abschlusstagung, veranstaltet vom Wissenschaftlichen Beirat für das Forschungsprojekt der EKD und der Evangelischen Akademie zu Berlin vom 22. bis 24. November 2001.

prozess. Hatte man in den Jahren zuvor befürchtet, von den Bundesdeutschen „abgeschrieben“ zu sein, so kam es in dieser Phase unter den Christen in der DDR zu Abwendungstendenzen gegenüber Westdeutschland. Der kirchliche Westen war nicht mehr selbstverständlich die Norm, an der sich der kirchliche Osten maß. Ein zweites Schlaglicht warf Lepp auf die Deutschlandpolitik der 60er Jahre und den sich darin spiegelnden Wertewandel. In der Zeit nach dem Mauerbau wurden Frieden und Versöhnung zu den dominierenden Leitideen deutschland- und ostpolitischer Initiativen im protestantischen Bereich. „Volk“, „Nation“ und „Vaterland“ traten hinter ihnen zurück und erfuhren im ost- und westdeutschen Protestantismus eine je kontextgebundene Pazifizierung und Demokratisierung. In den ostdeutschen Kirchen lag der Schwerpunkt auf einer Befriedung des Nationalbewusstseins. So erfolgte die „Entzauberung“ des Vaterlandbegriffs vornehmlich in Stellungnahmen zu Friedens- und Wehrdienstfragen, wie etwa in der Handreichung „Zum Friedensdienst der Kirche“ von 1965. In der Bundesrepublik wurden die Ostdenkschrift und die Debatte um Schuld und Versöhnung zu Katalysatoren der im westdeutschen Mehrheitsprotestantismus vollzogenen Neubestimmung des Nationalen. Diese war 1945 eingeleitet worden und erfuhr Ende der 60er Jahre eine deutliche Beschleunigung: Volk, Nation und Vaterland wurden in der Vorstellungswelt der westdeutschen Protestanten insgesamt säkularer und sekundärer. Die Nation wurde hinsichtlich ihrer Binnenordnung demokratischer und pluraler sowie im Hinblick auf ihre Außenbeziehungen pazifistischer gedacht. Zunehmende Deutungskraft erhielt auch die Vorstellung von einer historisch-moralischen Identität der Deutschen als „Haftungsgemeinschaft“. Deutschlandpolitisch relevant wurde das neue Nationsverständnis in der Studie „Die Friedensaufgaben der Deutschen“ von 1968. In ihr wurde der Friede zum höchsten Grundwert der deutschen Nation erklärt und die Friedensförderung zu ihrer zentralen Aufgabe. Das Fernziel dieser so definierten Nation sollte keine nationalstaatliche „Wiedervereinigung“ mehr sein, sondern die Neukonstituierung einer ihrer historischen Verantwortung bewussten „politischen Gemeinschaft“ der Deutschen.

In der sich anschließenden Diskussion wurden nochmals Fragen zur Tabuisierung der Einheit, den Umschichtungen im Nationsbegriff, aber auch zu den herangezogenen Quellen gestellt. Zur Rolle von Zeitzeugen für ihre Untersuchung gab die Referentin zu bedenken, dass Erfahrungen und Wahrnehmungen, die mehr als 40 Jahre zurückliegen, mit Vorsicht zu bewerten seien. Zudem stünden in ausreichendem Maße zeitgenössische Berichte über die Ost-West-Begegnungen im Jugend- und Studentenbereich zur Verfügung.

2.) Über „Theorie und Praxis der ‚besonderen Gemeinschaft‘. Der Ost-West-Dialog zwischen BEK und EKD in den Jahren 1967 bis 1989“ referierte Dr. Anke Silomon (Berlin). Trotz der Gründung des BEK in der DDR 1969 wollte man die Beziehungen zwischen den Kirchen in beiden deutschen Staaten nicht preisgeben. Aus diesem Grunde wurde im gleichen Jahr die sog. Beratergruppe eingerichtet, die der praktischen Wahrnehmung gemeinsamer kirchlicher Aufgaben auf der gesamtkirchlichen Ebene dienen sollte. Die Beratergruppe kam

über ihren ursprünglichen Status eines Forums für den wechselseitigen Austausch von Situationsberichten nicht hinaus. Eine stärker koordinierende Funktion, die sie im Rahmen der Bildung einer Vereinigten Evangelischen Kirche (VEK) hätte übernehmen sollen, kam wegen deren Scheiterns nicht zustande. 1980 wurde zudem die Konsultationsgruppe installiert, die ergebnisorientierte gemeinsame Arbeit leistete; sie sollte vor allem klären, welche Rolle der Kirche in der Friedensfrage zukomme. Wie Silomon an Beispielen zeigte, war es sowohl für die Berater- als auch die Konsultationsgruppe immer schwierig, sich gemeinsam zu äußern. So führte die Stellungnahme von Landesbischof Johannes Hempel gegen die Stationierung von Mittelstreckenraketen 1983 zu Kontroversen in der Konsultationsgruppe und zu dem Vorwurf, die Kirche in der DDR sei gleichgeschaltet und missachte die Bedrohung durch russische Raketen. Silomon meinte bilanzierend, dass die evangelischen Kirchen zwar an ihrer Gemeinschaft festgehalten, sich aber dennoch „aus den Augen verloren“ hätten.

Silomons Befund, dass die Berater- und die Konsultationsgruppe keinen „Modellcharakter“ für die Praxis der „besonderen Gemeinschaft“ entwickelt haben, wurde aus dem Kreis der anwesenden Zeitzeugen relativiert. Ein Konzept dafür zu entwerfen sei nicht Aufgabe der Gruppen gewesen, zudem habe man in der damaligen Situation dies auch nicht als Defizit empfunden.

3.) Mit der Vorbereitung und Planung zu einer „Vereinigten Evangelischen Kirche in der DDR“ seit 1979 beschäftigte sich Dr. Peter Beier (Berlin) in seinem Referat „Über ‚Kirchwerdung‘ im Zeichen der deutschen Teilung. Die Verfassungsreformen von EKD und BEK als Anfrage an ihre ‚besondere Gemeinschaft‘“. Der Referent erläuterte Probleme, die im Zusammenhang mit der geplanten VEK in der DDR von 1979 bis 1984 erörtert wurden. Da deren Bildung die Auflösung des BEK, der Evangelischen Kirche der Union (EKU) und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche (VELK) zugunsten des neuen Zusammenschlusses vorgesehen hätte, erhob sich die Frage, ob und wie deren vielfältige Ost-West-Aktivitäten im Bereich der „besonderen Gemeinschaft“ auch künftig ohne Substanzverlust fortgeführt werden könnten. Diese Frage wurde vor allem von der EKU problematisiert, die nicht nur enge Kontakte zwischen ihrem Ost- und Westbereich pflegte, sondern zu einer solchen Gemeinschaft nach ihrer Ordnung auch verpflichtet war. Die Versuche, diese Spannung aufzulösen, lassen sich drei Modellen zuordnen. Dem ersten Lösungsversuch lag ein „Übertragungsmodell“ zugrunde, das vorsah, die Aufgaben im Bereich der „besonderen Gemeinschaft“ auf die angestrebte VEK zu übertragen und von dieser als Gemeinschaftsaufgaben wahrnehmen zu lassen. Während die EKU ihrer „besonderen Gemeinschaft“ eine grundsätzlich theologische Bedeutung beimaß, vertrat die VELK ein lediglich aufgabenorientiertes Verständnis, wonach sich Umfang und Inhalt ihrer Wahrnehmung an den im Interesse der Evangeliumsverkündigung gemeinsam zu erledigenden Aufgaben orientierten. Aufgrund der Einsicht in die Problematik dieses Modells wurde dieses nicht mehr weiter verfolgt, sondern durch ein Integrationsmodell ersetzt. Nach diesem Modell blieb die Wahrnehmung der „besonderen Gemeinschaft“ bei den bisherigen Trägern, während die

Gesamtkirche, zunächst der Kirchenbund, später die geplante VEK selbst, vor allem eine Koordinierungsfunktion übernehmen sollte. Das dritte Modell – als Fortführungsmodell bezeichnet – ging auf Überlegungen innerhalb der EKU zurück und sah vor, dass die EKU die Aufgaben und Aktivitäten ihrer „besonderen Gemeinschaft“ uneingeschränkt selbst weiterführe; damit verbunden war die Vorstellung von einem ekklesialen, rechtlichen und institutionellen Weiterbestehen der EKU (Bereich DDR). Dieses Modell fand keinen Eingang in die beiden Beschlussvorlagen, mit denen im Herbst 1981 der Weg zu einer VEK hätte beschritten werden sollen. Da die beiden ersten Modelle inzwischen verworfen worden waren, war die Bildung einer VEK in der DDR durch das unge löste Problem der „besonderen Gemeinschaft“ gestoppt worden; die Versuche scheiterten zwei Jahre später nach vergeblicher Problembewältigung 1983 an den sehr unterschiedlichen Positionen endgültig.

In der Diskussion zeigte sich, dass die Initiativen für eine VEK dem Bewusstsein in den Gemeinden hinterherliefen, denn dort dachte man, man befände sich bereits in einer gemeinsamen Kirche.

4.) Unter dem Titel „Erfüllte Hoffnungen und zerbrochene Träume“ beschrieb Dr. Katharina Kunter (Berlin) „gesellschaftspolitisches Engagement von Christen und Kirchen in Deutschland 1980–1993“. Sie stellte die Frage, ob Partnerschaft und Austausch über die innerdeutsche Grenzen hinweg überhaupt möglich gewesen sei, am Beispiel eines deutsch-deutschen Kreises, dem u.a. die Theologieprofessoren Ulrich Duchrow und Konrad Raiser, Gerhard Liedke (FEST), Propst Heino Falcke, Pfarrer Friedrich Schorlemmer und Präses Reinhard Höppner angehörten. Dieser Kreis setzte sich für das Zustandekommen des konziliaren Prozesses in beiden deutschen Staaten und in der Ökumene ein; er war getragen von dem Grundgedanken, dass sich Glaube und Politik aufeinander bezögen, von der Vision eines demokratischen Sozialismus und der Einsicht in die Notwendigkeit von Initiativen gegen Massenvernichtungsmittel. 1990 übte der Kreis mit der „Berliner Erklärung von Christen aus beiden deutschen Staaten“ Kritik an der „Loccumer Erklärung“ und den kirchlichen Wiedervereinigungsplänen. 1997 forderte er, gemeinsam mit anderen, in der „Erfurter Erklärung“ die Verwirklichung der sozialen Menschenrechte und einen gesellschaftlichen Aufbruch. Auf der Ebene der kirchlichen Basis untersuchte die Referentin die aus der Friedensbewegung entstandene Partnerschaft zwischen der Samariter-Gemeinde (Pfarrer Rainer Eppelmann) im Osten und einer Spandauer Gemeinde im Westen Berlins. In den 80er Jahren kam es zu vielfältigen Aktivitäten. Nach der Wiedervereinigung 1990 (Eppelmann wurde Verteidigungsminister und wechselte zum „Demokratischen Aufbruch“) brachen aber tiefgreifende Differenzen auf; es zeigte sich, dass viele Übereinstimmungen nur auf einer sehr oberflächlichen Ebene bestanden hatten. Der Einsatz für den konziliaren Prozess läßt sich als Ausdruck des Unbehagens von Protestanten am konkret erlebten politisch-gesellschaftlichen Zustand in beiden deutschen Staaten deuten. Diejenigen Gruppen aber, die sich dafür engagierten, waren letztlich eine Minderheit, deren Position Kunter aber für bedenkens- und untersuchungswert hielt.

5.) Als Beispiel für die „Evangelische Presse in der SBZ/DDR“ stellte Jens Bulisch (Leipzig) die Zeitschrift „Die Zeichen der Zeit“ (1947–1990) vor. Betrachte man die Geschichte dieser Zeitschrift, die seit 1947 für kirchliche Mitarbeiter erschien, dann erhalte man nicht nur Aufschluss über Einengungen evangelischer Pressearbeit, sondern auch über Handlungsspielräume der evangelischen Kirche. Bulisch beschäftigte sich in seinen Ausführungen hauptsächlich allem mit den Spannungen im Hinblick auf die Zusammensetzung von Redaktion und Autoren. Vor allem bei den in der Zeitschrift abgedruckten „Predigtmeditationen“ führte das starke Übergewicht von Beiträgern aus Berlin-Brandenburg 1953 zu Verstimmungen bei den lutherischen Landeskirchen. Trotz Einspruchs von Seiten der sächsischen Landeskirche änderte sich an dieser Unausgewogenheit in den folgenden Jahren nichts. Zudem vermerkte Bulisch kritisch, der Redaktion sei es in den 50er Jahren nicht gelungen, die „Vielfalt ihrer Leser“ und die „Vielfalt der Autoren“ zu berücksichtigen und zu sichern. Dieser Vorwurf löste Widerspruch aus; kritisiert wurde, dass Bulisch nicht den Gründen für die Zurückweisung von Artikeln sowie für das von ihm monierte Fehlen eines „Gespräch mit der Welt“ nachgegangen sei. Eine anwesende langjährige Redakteurin der Zeitschrift verwies darauf, dass in Bulischs Arbeit die staatlichen Zensurmaßnahmen und Auflagen viel zu wenig berücksichtigt worden seien.

Am Ende der Tagung stand je ein bilanzierender und ein prospektiver Vortrag von Prof. Dr. Martin Greschat (Münster) und Prof. Dr. Jochen-Christoph Kaiser (Marburg). Beide Referate sind im Wortlaut abgedruckt auf S. 16–26 bzw. 27–42.

Begleitet wurde die wissenschaftliche Tagung von zwei öffentlichen Veranstaltungen. Prof. Dr. Dr. Richard Schröder (Berlin) plädierte in seinen Bemerkungen über „Irritationen im geeinten Deutschland. Das schwierige Erbe der Teilung und die Kirchen“ dafür, immer noch herrschenden Legenden Einhalt zu gebieten. Auf einer Podiumsdiskussion diskutierten unter der Moderation von Jürgen Engert: Bischof Prof. Dr. Wolfgang Huber, Studienleiterin Ulrike Poppe, Präses Dr. Jürgen Schmude, Oberkirchenrat i.R. Martin Ziegler, Dr. Wolfgang Schäuble und Prof. Dr. Lothar Bisky über „Die politische Rolle der evangelischen Kirchen im geteilten Deutschland“.

Weitgehende Einigkeit zeigte das Podium in der Auffassung von der quantitativen und qualitativen Bedeutung der Kontakte der Kirchen im geteilten Deutschland. Eher kontrovers wurde das Verhältnis der Gruppen zur Kirche angesehen. Poppe beschrieb dieses als nicht frei von Konflikten; zwar konnte man unter dem Dach der Kirche einigermaßen unabhängig vom Staat agieren, andererseits stellte der Staat zwischen sich und die „Staatsfeinde“ die Kirche, damit diese dafür sorgte, dass vorgegebene Auflagen auch eingehalten wurden. Von Seiten des PDS-Mitgliedes Lothar Bisky wurde eingeräumt, dass eine gewisse Wirkung kirchlich orientierter Gruppen bis hinein in seinen Arbeitsbereich als Professor an der Filmhochschule in Babelsberg zu spüren gewesen sei.

Dass unter den Diskutanten insgesamt viel Einmütigkeit herrschte, könnte darauf hindeuten, dass die Phase der öffentlichen Auseinandersetzung über die Rolle der Kirche in den beiden deutschen Staaten vorüber zu sein scheint. Die

wissenschaftliche Aufarbeitung dieses Abschnittes der Kirchlichen Zeitgeschichte ist indes noch lange nicht abgeschlossen.

Die Arbeiten von Peter Beier, Jens Bulisch, Katharina Kunter, Claudia Lepp und Anke Silomon erscheinen voraussichtlich 2002/3.

Erste Ergebnisse des Forschungsprojektes finden sich in dem Sammelband: LEPP, Claudia/NOWAK, Kurt (Hg.): Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90). Göttingen 2000.

MANFRED KOCK

GRUSSWORT*

Meine sehr geehrten Damen und Herren,
wer seine eigene Vergangenheit nicht zu verstehen sucht, der wird sich auch im Heute nur allzu leicht verirren. Deshalb bin ich froh und dankbar, dass die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte zusammen mit dem speziell für dieses Projekt berufenen „Wissenschaftlichen Beirat“ sich so intensiv mit der Rolle der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland befasst hat. Viele Facetten und Nuancen dieser schwierigen Wegstrecke unserer Kirche wurden so nicht nur dem Vergessen entrissen, sondern die gewonnenen Erkenntnisse helfen uns auch, die Ungleichzeitigkeiten im deutschen Protestantismus in unserem Land besser zu verstehen.

Unterschiedliche Erfahrungen im Westen und Osten werden gerade so nicht als Trennendes erfahren. Und sicher ist manche Neuinterpretation zu diskutieren. In den kommenden beiden Tagen werden wir dazu Gelegenheit haben.

Reichlich Material für einen fruchtbaren Gedankenaustausch bieten die einzelnen Elemente dieser Tagung: die Vorträge, Diskussionen und Forschungspräsentationen. Im Mittelpunkt werden sicher die Forschungsergebnisse stehen, die Dr. Katharina Kunter, Dr. Claudia Lepp, Dr. Anke Silomon, Dr. Peter Beier und Jens Bulisch erarbeitet haben und die Ihnen morgen dargestellt werden sollen.

In diesem Zusammenhang möchte ich Ihnen, lieber Herr Prof. Schultze, sehr herzlich für Ihre Bereitschaft danken, mit der Sie im vergangenen Frühjahr gewissermaßen *ad hoc* das Amt des Vorsitzenden des Wissenschaftlichen Beirates zum Forschungsprojekt übernommen haben, als die beiden vom Rat der EKD berufenen Vorsitzenden dieses Gremiums, Herr Prof. Mehlhausen und Frau Prof. Siegele-Wenschkewitz, innerhalb kurzer Zeit schwer erkrankten und verstarben. Sie haben die Ihnen so unvermutet zugewachsene Aufgabe umsichtig und mit großem Einsatz in Angriff genommen. Nur so konnte das Projekt zu einem sachlich erfolgreichen und öffentlich präsentablen Abschluss gebracht werden.

* An die Teilnehmer an der Tagung „Die Rolle der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland“ der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte am 22. November 2001 in Berlin.

Ebenfalls danken möchte ich dem Bundesministerium des Innern, das durch erhebliche finanzielle Zuwendungen unser Projekt überhaupt erst möglich gemacht hat. Stellvertretend für die Mitarbeiter des Ministeriums, die mit der Abwicklung des Projekts befasst waren, nenne ich namentlich Herrn Dr. Kuhr, der als zuständiger Abteilungsleiter unser Anliegen gefördert hat. Angesichts der Schwierigkeiten, die der durch Krankheit und Tod der beiden Vorsitzenden bedingte Umbruch mit sich brachte, hat er viel Verständnis aufgebracht und die Projekte mit großem Interesse begleitet. Ich freue mich ganz besonders darüber, dass Sie, lieber Herr Kuhr, heute auch in unserer Mitte sind und dass Sie es möglich machen konnten, an der ganzen Tagung teilzunehmen. Der engen und vertrauensvollen Kooperation vieler einzelner Personen und durchaus unterschiedlicher Institutionen wie Arbeitsgemeinschaft, Wissenschaftlicher Beirat, Geschäfts- und Forschungsstelle der Arbeitsgemeinschaft, Kirchenamt der EKD und Bundesministerium des Innern verdanken wir es, dass dieses auf fünf Jahre befristete Unternehmen zu einem erfolgreichen Abschluss kommen konnte.

Der historische Rückblick zeigt: Die einzelnen Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland haben in den 40 Jahren der politischen Teilung unseres Landes das Leben in ihren Kirchen unterschiedlich gestalten müssen. In den westlichen Gliedkirchen haben wir Jahre der Prosperität und einer kooperativen Partnerschaft von Staat und Kirche erlebt. Anders als in der alten Bundesrepublik, wo nach 1945 die Kompetenz der Kirchen bei der gesellschaftlichen Neuorientierung auch weiterhin wirkte und gefragt war, kam es in der DDR in diesem Bereich zu einem Abbruch. In den östlichen Gliedkirchen wurden wir einerseits für Teile der Bevölkerung in der DDR zu einer Art politischen Ersatzöffentlichkeit. Andererseits nahm zugleich die Entkirchlichung aufgrund zunächst des staatlichen Drucks und später auch einer zunehmenden Gleichgültigkeit unübersehbare Ausmaße an. Aufgrund dieses Traditionsabbruches über Generationen hinweg, gibt es für einen großen Teil der Bevölkerung heute kaum noch Berührungen zum kirchlichen Leben. Für viele Menschen ist es – trotz der kurzzeitigen Hochschätzung der Kirche in den Jahren der „Wende“ – inzwischen eher eine Selbstverständlichkeit, nicht zur Kirche zu gehören. Dennoch bleibt es unsere Aufgabe – eingebettet in volkskirchliche Strukturen –, weiterhin die *„Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk“* (6. These der Theologischen Erklärung von Barmen).

Gestatten sie mir einen einzigen Aspekt aus der Fülle der Themen herauszugreifen, weil er für mich sowohl biografisch von großer Bedeutung ist als auch mit der wiedergewonnenen kirchlichen Einheit noch lange nicht erledigt ist: *Wo etwas getrennt ist, braucht es Brücken.*

Ich denke an die Intensität und die Dauer der Partnerbeziehung zwischen Kirchengemeinden des Ostens und des Westens über die komplizierte Grenzsituation des Kalten Krieges hinweg. Hier sind Verbindungen gehalten worden, die der Vereinigung der beiden deutschen Staaten, auch der Herstellung der politischen Einheit, zugute kommen. Dies betrifft nicht nur die engen Arbeitsbeziehungen auf den verschiedenen kirchlichen Leitungsebenen, an denen ja viele

von Ihnen, die heute hier versammelt sind, aktiv mitgewirkt haben. Auch dafür gilt mein Dank. Gerade vor Ort, in den Gemeinden, waren diese nie abgebrochenen Fäden des wechselseitigen Erzählens, der Sensibilität für die Situation des anderen lebenswichtig für unsere Kirche. Sicher gab es in den Partnerbeziehungen auch blinde Flecken und Fehlwahrnehmungen auf beiden Seiten, bedingt durch die unterschiedliche politische Situation. Aber das Gespräch zwischen uns ist nie abgebrochen. Die Partnertreffen waren, so habe ich es erlebt, immer Feste für den Kopf und das Herz. Wir lernten uns im Spiegel des Partners selbst besser verstehen und feierten gemeinsam die Freiheit, die uns auch die Mauer nicht nehmen konnte. Manche Freundschaften, manche theologischen Partnerschaften sind so entstanden und tragen die Beteiligten bis heute. Manche, die heute mäkeln, die Kirchen hätten sich mit der Teilung arrangiert, verkennen, dass es neben der Kirche keine Bestrebungen gab, die eine besondere Gemeinschaft so gelebt und praktiziert haben. Die evangelische Kirche hat so auch für die Gestalt des neuen Deutschland einen unverzichtbaren Dienst geleistet.

Wichtig in diesem Zusammenhang bleibt, dass wir daran anknüpfen. Der personelle Austausch zwischen den Gliedkirchen – gerade zwischen Ost und West – sollte einfacher möglich sein und in verstärktem Maße wahrgenommen werden. Dies ist ein persönlicher Wunsch meinerseits für den heutigen Tag. *Denn um die Teilung wirklich zu überwinden, müssen wir den Alltag miteinander teilen.*

Ich wünsche der Tagung einen guten Verlauf und Ihnen allen persönlichen Gewinn aus Ihrer Teilnahme!

MARTIN GRESCHAT

BILANZ DES FORSCHUNGSPROJEKTS
„DIE ROLLE DER EVANGELISCHEN KIRCHE
IM GETEILTEN DEUTSCHLAND“

Meine Damen und Herren,
den mir zugewiesenen Auftrag, eine Bilanz des Forschungsprojekts vorzulegen, kann ich bestenfalls andeutungsweise erfüllen. Bereits die Leistung einer einzelnen wissenschaftlichen Arbeit lässt sich nur sehr begrenzt unter Soll und Haben subsumieren. Faktisch unmöglich erscheint mir eine solche Bilanzierung angesichts von fünf Studien, die nicht nur in der Thematik divergieren, sondern auch in der Anlage, der Durchführung und nicht zuletzt im Blick auf die Berücksichtigung der deutschlandpolitischen Dimension. Sie haben die Präsentation der Arbeitsergebnisse gehört. Es kann nicht meine Aufgabe sein, diese zu würdigen oder zu kritisieren. Ich bin auch weder gewillt noch in der Lage, Ihnen diese speziellen Untersuchungen als Teilstücke eines Ganzen vorzuführen, aus dem dann – wie bei einem Puzzle – sich ein schönes ganzes Bild ergibt. Was diese Arbeiten verbindet, sind der Gegenstand – die evangelische Kirche – sowie ihre Position und Funktion im geteilten Deutschland. Genauer formuliert: Es geht um Aspekte des Handelns von evangelischen Christen, insbesondere in kirchenleitenden Stellungen, in den Jahren der deutschen Teilung, vor allem seit den fünfziger Jahren. Dazu einige Anmerkungen.

1.

Lassen sich über diese formale Beschreibung hinaus Gemeinsamkeiten konstatieren? *Ein* gewichtiges Ergebnis ist fraglos die Erledigung der von Gerhard Besier in verschiedenen Arbeiten aufgestellten Behauptung, führende Vertreter der evangelischen Kirchenleitungen hätten seit den sechziger Jahren zunehmend mit der SED sowie der Staatssicherheit kooperiert, bis hin zur „Kumpanei“¹. Die Zurückweisung und wissenschaftliche Widerlegung dieser Unterstellung wurde eher am Rande durchgeführt. Sie erfolgte gleichsam indirekt, nämlich aufgrund der sorgsam und differenzierten Erhellung der historischen Vorgänge, wodurch den pauschalen Vorwürfen Besiers im wahrsten Sinn des Wortes der Boden entzogen wird. Und diese Argumentation ist gerade deshalb so zwingend

1 Vgl. dazu vor allem BESIER, Gerhard/WOLF, Stephan: Pfarrer, Christen und Katholiken. Das Ministerium für Staatssicherheit und die Kirchen. Neukirchen-Vluyn ²1992.

und überzeugend, weil sie sich nicht auf einer apologetischen Ebene bewegt, sondern nüchtern, durchaus auch schlicht Einzelheiten beleuchtet und Fakten referiert. Kirchliche Interessen, innerkirchliche Vorgaben und kirchenpolitische Zielsetzungen spielten offenkundig eine sehr viel gewichtigere Rolle als die versuchten und ebenso die partiell geglückten Einflussnahmen des Regimes.

2.

Sämtliche Studien arbeiten neben diesem Faktum die Realität der äußeren Faktoren heraus, mit denen die Kirche und ihre Vertreter nicht nur zu rechnen hatten, sondern denen sie sich auch immer wieder anpassen mussten. Bei dieser Feststellung handelt es sich um eine Binsenweisheit. Durch Besiers Arbeiten ist der Sachverhalt noch einmal eindrücklich unterstrichen worden: Die evangelische Kirche in der DDR – und dasselbe gilt für die Kirche in der Bundesrepublik Deutschland – haben sich natürlich in einem länger andauernden komplexen Prozess an die sozialen, politischen und durchaus auch die ideologischen Realitäten in der Welt, in der sie lebten, angepasst. Alles andere wäre ein Wunder – und jedenfalls fernab von der historischen Wirklichkeit geschehen. Aber Anpassung ist etwas entschieden anderes als Identifizierung. Diese Differenzierung fehlt weitgehend in Besiers Untersuchungen. Genauer formuliert: Er deckt die hier aufbrechende Frage nach dem historisch und theologisch legitimen bzw. illegitimen Verhältnis beider Möglichkeiten mit dem Rekurs auf eine angeblich zeitlos richtige und wahre Theologie zu. Und diese gilt dann als Maßstab für die Beurteilung verschiedener historischer und theologischer Anpassungen der Kirche an ihre Umwelt.

Es sei dahingestellt, ob der Parameter, den Besier verwendet, theologisch angemessen reflektiert ist. Wesentlicher dürfte die Feststellung sein, dass seiner Forderung prinzipiell zuzustimmen ist, dass Grad und Ausmaß der Anpassung an vorgegebene politische und ideologische Realitäten aufgrund von theologischen Kriterien zu messen und dann zu beurteilen ist und nicht anhand von politischen Notwendigkeiten oder historischen Zwängen. Das Problem ist nur, dass es die bei dieser Argumentation vorausgesetzte eindeutige und eben darum einhellig akzeptierte evangelische Theologie nicht gibt.

3.

Jüngst erklärte mir ein ungarischer Bischof, mit der „Luxustheologie“ des Westens und den dort aufgeworfenen und behandelten Fragen könne man im Osten Europas schlechterdings nichts anfangen. Das ist vielleicht oberflächlich gedacht und geurteilt. Aber im September 1988 erklärte Siegfried Bräuer, damals der Direktor der Evangelischen Verlagsanstalt in Berlin, es lohne sich nicht, die allermeisten theologischen Titel, die in der Bundesrepublik erschienen, in das eigene Verlagsprogramm zu übernehmen, weil man da nur „probieren“ und „keine Leitlinien“ zu entwickeln in der Lage sei. Und sein katholischer Kollege stimmte

diesem Urteil ausdrücklich zu². Was bedeuten solche Aussagen auf dem Hintergrund der kaum ernsthaft angezweifelte Feststellung, dass es nicht gelungen ist, eine eigene wissenschaftliche Theologie in der DDR, geschweige denn darüber hinaus im Osten zu etablieren? Auf's Ganze gesehen resultiert daraus wohl die Alternative, sich entweder auf ein zeitlos wahres, fundamentalistisches – und prinzipiell unhistorisches, doktrinäres und letztlich unmenschliches – Theologieverständnis zurückzuziehen oder intensiv über die Möglichkeiten der Theologie und insbesondere über ihre Reichweite und Tragfähigkeit, ihre Grenzen also, nachzudenken. Ich will das zunächst einmal nur konstatieren. Detlef Pollack, der sich gründlich mit der Frage auseinandergesetzt hat, in welchem Verhältnis theologische Begründungen und pragmatisch-politisches Handeln z.B. bei der Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR spielten, kommt zu dem Ergebnis, dass die Theologie in einem beträchtlichen Ausmaß die Funktion der nachträglichen Legitimierung besaß³. Konzentriert man sich umgekehrt allein auf die Theologie – was wohl im Grunde kaum für diejenigen möglich ist, die entscheiden und handeln müssen – droht mit dieser Theologisierung die Realität der Kirche als soziologische Größe aus dem Blickfeld zu geraten. Es fiel nicht schwer, die Geschichte beider deutscher Staaten und in ihr der evangelischen Kirche als Problemgeschichte der Theologisierung zu schreiben. Ich erinnere nur an die Aussage, dass die Wiederbewaffnung Westdeutschlands auch deshalb gegen den Willen Gottes sei, weil sie die Preisgabe der Brüder und Schwestern im Osten bedeute, an die uns Christus gewiesen habe. Ich erinnere an die Weigerung, die Kirchen in der DDR aus der EKD herauszulösen, weil dieser Vorgang im direkten Widerspruch zur 3. These der Barmer Theologischen Erklärung stehe. Und ich denke schließlich an die im Laufe der Jahre zum Axiom erhobene Behauptung, nicht die Wiedervereinigung, sondern das Weiterbestehen von zwei deutschen Staaten sei der Wille Gottes, den es als Folge der deutschen Schuld am Zweiten Weltkrieg gehorsam anzunehmen und geduldig zu ertragen gelte. Zu alledem ließe sich sicherlich noch sehr viel mehr sagen. Mir kommt es jetzt nur darauf an, auf eine Schwierigkeit aufmerksam zu machen, die im Verlauf der Arbeit an unserem Projekt immer wieder begegnete: Welches Gewicht besaßen theologische Einsichten und Aussagen für die Entscheidungen und den Weg der Kirche in der DDR? Bildeten sie die Basis? Waren sie lediglich schmückendes Beiwerk? Es galt wohl beides, in dem Sinn, wie es Christoph Demke rückblickend formuliert hat: „Wir haben uns eben auch theologisch überredet, etwas akzeptabel zu finden, was wir eigentlich nicht bejaht haben.“⁴

2 Zit. bei HÖLLEN, Martin: *Loyale Distanz?* Bd. 3/2. Berlin 2000, S. 226.

3 POLLACK, Detlef: *Kirche in der Organisationsgesellschaft*. Stuttgart 1994, bes. S. 230ff. Das ist auch eine durchgängige Fragehinsicht in FINDEIS, Hagen/POLLACK, Detlef (Hrsg.): *Selbstbewahrung oder Selbstverlust. Bischöfe und Repräsentanten der evangelischen Kirchen in der DDR über ihr Leben*. 17 Interviews. Berlin 1999.

4 H. FINDEIS/D. POLLACK, *Selbstbewahrung* (wie Anm. 3), S. 614.

4.

Beim Reden und Schreiben über die evangelische Kirche in Deutschland entsteht leicht der Eindruck, als habe diese Kirche nur aus Bischöfen, Pröbsten, Präsidanten und Oberkirchenräten bestanden – und daneben vielleicht noch einigen Synodalen. Natürlich übertreibe ich. Und selbstverständlich wissen wir alle, dass das so nicht stimmen darf. Aber unverkennbar stand in diesem Projekt die Institution Kirche im Vordergrund, es dominierte die Binnensicht der kirchenleitenden Ebenen. Auf das dadurch bewirkte Zurücktreten der Herausarbeitung und Darstellung des öffentlichen Wirkens und der Einflussnahmen der Kirche – im engen und strengen Sinn also ihrer Rolle im geteilten Deutschland – werde ich noch zu sprechen kommen. Zunächst ist mir der Hinweis wichtig, dass die Thematik des Lebens, Denkens und Handelns des einzelnen Christen sowie der Gemeinden, insbesondere in der DDR, nicht im Mittelpunkt der Untersuchungen stand, aber glücklicherweise auch nicht völlig fehlte. Bei den Begegnungen der Paten-, bzw. Partnergemeinden, den Diskussionen in der ESG im Osten und Westen sowie im Kontext der Aktivitäten des Konziliaren Prozesses trafen immer wieder nicht nur unterschiedliche soziale, kirchenpolitische und politische Positionen aufeinander, sondern auch divergierende Formen der Frömmigkeit. Diese Verschiedenartigkeit trat seit den siebziger Jahren zunehmend deutlich zutage. Es fällt schwer, solche Differenzen in wenigen Worten angemessen zu umreißen. Vom Westen her gesehen mutete die Frömmigkeit der einzelnen und der Gemeinden häufig personaler, erkennbarer, dabei in der Struktur traditioneller an. Sie erschien betontermaßen biblisch ausgerichtet und im besten Sinn des Wortes konservativ. Dazu gehörte nicht selten ein kleinbürgerlicher Zug, der es diesen Menschen dann oft schwer machte, ihre Einsichten und Überzeugungen gegenüber Besuchern aus dem Westen selbstbewusst zu vertreten. Diese generalisierende Aussage mag schief sein. Wichtiger als die exakte Charakterisierung ist mir jetzt der Hinweis auf das Phänomen. Es blitzte im Verlauf der Arbeit am Projekt immer wieder einmal auf, ohne eigens thematisiert werden zu können. Ich denke aber, dass dies eine wichtige und auch fruchtbare Frage ist, wenn man der religiös-kirchlichen Eigenart in Ost und West und damit dem Verhältnis der Christen und Gemeinden in beiden Teilen Deutschlands zueinander näher kommen möchte.

5.

Noch auf einen anderen Aspekt des Themas möchte ich sodann Ihre Aufmerksamkeit lenken, nämlich auf die spezifische Eigenart und insofern Besonderheit der deutschen evangelischen Kirche in jenen Jahren. Für unseren Zusammenhang sind, sehe ich recht, vier Strukturmerkmale kennzeichnend. Das ist zum einen die betonte Selbstständigkeit und Eigenständigkeit der Kirche. Es ist zum andern der Wille, gesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen, also mit dem Eigenen, der Botschaft des Evangeliums, auf die Öffentlichkeit einzuwirken. Daraus resultiert die Notwendigkeit der Anpassung an die bestehenden kulturellen, sozialen und politischen Verhältnisse – eine Anpassung, die freilich nie bis zur Identifizierung

gehen kann und darf, weil dadurch die Eigenständigkeit der Kirche preisgegeben wäre. Zur Struktur dieser Kirche gehört schließlich, dass es für ihre Gratwanderung zwischen notwendiger Anpassung und selbstzerstörerischer Identifizierung kaum eindeutig fixierbare und jedenfalls keine zeitlos gültigen Maßstäbe oder Normierungen gibt. Davon war bereits in der Kritik an Besiers Position die Rede.

Diese Kennzeichen unterscheiden den deutschen Protestantismus grundsätzlich vom römischen Katholizismus. Ein auch nur flüchtiger Blick auf dessen Verhalten in der DDR belegt das eindeutig. Dass die östlichen Orthodoxien ebenfalls anders strukturiert waren und sind, ist hinreichend bekannt. Es dürfte aber auch nicht schwer fallen, wichtige Unterschiede zwischen dem deutschen Protestantismus und den Protestantismen in anderen Ländern zu benennen.

Bleiben wir bei den deutschen Gegebenheiten. Aus dem Gesagten folgt, dass es in dieser Kirche nicht zufällig, sondern folgerichtig stets mindestens zwei einander mehr oder weniger schroff gegenüberstehende Auffassungen gegeben hat und geben wird. Die eine wird an konkreten Punkten vor allem die Bewahrung der christlichen Substanz sowie die Eigenständigkeit der Kirche in den Vordergrund rücken, während die andere in solchen Situationen den Nachdruck auf die Anpassung und das Hineingehen in die Gesellschaft legt. Das Ganze lässt sich mit einem Mobile vergleichen, freilich so, dass die einzelnen Strukturelemente nicht dauerhaft fixiert sind, sondern sich immer wieder gegenseitig austarieren.

Unverkennbar hat zu dieser Struktur der evangelischen Kirche in Deutschland das reformatorische Erbe Wesentliches beigetragen – u.a. durch die Ablehnung des zentralen kirchlichen Lehramtes. Die höchst ambivalente Epoche des Staatskirchentums, in der immer wieder auch gesellschaftspolitische Stellungnahmen und Aktivitäten von der Kirche gefordert wurden, hat weitergewirkt. Schließlich erwies sich das vor allem durch die Konfrontation mit dem Nationalsozialismus geforderte und geförderte Eintreten für die Eigenständigkeit der Kirche als prägend. Das Ergebnis bildete dann eine Kirche, zu deren Selbstverständnis es gehörte, sich nicht nur in die geistigen und sozialen, sondern gerade auch in die politischen und weltanschaulichen Auseinandersetzungen in und zwischen den beiden deutschen Staaten einzumischen – wie geschickt oder erfolgreich auch immer. Da im östlichen Machtbereich keine evangelische oder orthodoxe Kirche existierte, die eine vergleichbare Struktur aufwies, gewann der Bund zunehmend Ansehen und Gewicht in der Ökumene, insbesondere in den Kirchen in der Dritten Welt. Im Westen begriff dieser Protestantismus aufgrund der Erfahrungen mit zwei Diktaturen, dass die Absicherung der individuellen Glaubens- und Gewissensfreiheit nicht genügt, sondern dass der Kirche, auch in der Demokratie, das Recht zugestanden werden muss, eine eigene gesellschaftspolitische Position einzunehmen. Daraus resultierte dann aufgrund eigener Voraussetzungen und Erkenntnisse der sachliche Anschluss an die inhaltlich sehr ähnliche, jedoch theologisch anders, nämlich von der Ekklesiologie her, begründete Auffassung des römischen Katholizismus. Dazu müsste selbstverständlich noch sehr viel mehr und vor allem Genaueres gesagt werden. Ich wollte an dieser Stelle lediglich eine Perspektive andeuten, die in unserem Forschungsprojekt zwar nicht völlig

fehlte, die aber insgesamt doch wohl zu kurz gekommen ist: nämlich die Rolle, welche die evangelische Kirche im Blick auf die politisch-gesellschaftlichen Vorgänge in beiden deutschen Staaten – und eben darüber hinaus gespielt hat.

6.

Ich möchte noch einen Augenblick bei der soeben skizzierten Struktur der evangelischen Kirche bleiben und diese durch zwei Beispiele verdeutlichen. Dabei greife ich bewusst zurück und versuche, die Geschichte dieser Kirche seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts in den Blick zu nehmen.

Bei dem ersten Exempel handelt es sich um das bekannte, zumeist wenig gelesene, aber viel geschmähte Buch „Das Jahrhundert der Kirche“ von Otto Dibelius. Es erschien Ende 1926 in der ersten und im Frühjahr 1928 bereits in der fünften Auflage⁵. Die Wirkung des Werkes beruhte nicht zuletzt darauf, dass Dibelius nicht bei der im deutschen Protestantismus dominierenden Ablehnung und Verwerfung der Weimarer Republik beharrte, sondern diese als Faktum akzeptierte. Aber diese Anpassung an die politische Realität bildete lediglich die Voraussetzung, um das Eigene der Kirche, also ihre Botschaft, wirksamer in der Gesellschaft durchzusetzen, gerade auch gegen die geistigen und politischen Zielsetzungen der Weimarer Republik. Der Blick von Dibelius blieb nicht – wie bei so vielen seiner Zeitgenossen – auf die Niederlage im Weltkrieg und die Revolution fixiert, sondern er feierte die dadurch gewonnene Freiheit der Kirche – die sie nun ebenso sehr befähigte wie auch herausforderte, ein eigenständiges Gesellschafts- und Kulturprogramm zu entwerfen und zu gestalten. „Die evangelische Kirche braucht ein Bekenntnis. Aber sie braucht auch ein bestimmtes Kulturprogramm. Sie soll das Evangelium verkündigen – aber ein Evangelium, das wirksam werden will im Leben der Welt [...] Und das Kulturprogramm, das sie erarbeitet hat, muß dann die Kirche aufnehmen und als ein Stück ihrer öffentlichen Mission zur Geltung bringen im Leben der Welt.“ Es geht hier nicht um die Inhalte des Konzeptes des damaligen Berliner Generalsuperintendenten und späteren Bischofs sowie Ratsvorsitzenden der EKD. Es geht um die Veranschaulichung der soeben geschilderten kirchlichen Struktur.

Ich nenne dazu ein zweites Beispiel, aus einer anderen Zeit, in der die Kirche mit neuen Problemen und Herausforderungen konfrontiert war. Die Barmer Theologische Erklärung definiert bekanntlich in ihrer fünften These das Verhältnis von Staat und Kirche⁶. Dass die Synodalen, darunter sogar einige Deutsche Christen, nicht wenige Mitglieder der NSDAP und insgesamt eine zu diesem Zeitpunkt, also im Mai 1934, dem Regime zustimmende Mehrheit, diesen Text einhellig billigen konnte, lag fraglos an dessen Anpassung an die politische Situation: Indem Gott für die Wohltat des Staates – also offenkundig auch dieses

5 DIBELIUS, Otto: Das Jahrhundert der Kirche. Berlin ⁵1928, Zitate: S. 223 und S. 229.

6 Grundlegend für die Textgestalt ist NICOLAISEN, Carsten: Der Weg nach Barmen. Neukirchen-Vluyn 1985.

Staates! – gedankt und eine christlich geprägte Gesellschaft insofern recht selbstverständlich vorausgesetzt wurde, als es da hieß, die Kirche „erinnere“ Regierende und Regierte „an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit“ und somit an die „Verantwortung“ beider. Dass mit der Darlegung dieser Anpassung jedoch keineswegs das Ganze der fünften Barmer These erfasst ist, dass auf diesem Hintergrund vielmehr das Eigentliche der christlichen Botschaft zum Tragen kommt, liegt auf der Hand. Hier wurden die Regierung ebenso wie alle Bürger aufgefordert, für „Recht und Frieden“ einzutreten. Gleichzeitig wurde die Macht der Herrschenden klar begrenzt. Der Hinweis auf die Kraft des Wortes Gottes wies sodann zurück auf Barmen II mit der Feststellung, dass es keine „Bereiche unseres Lebens“ geben könne und dürfe, „in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären“. Und auf die These fünf folgte in der sechsten der Lobpreis „der freien Gnade Gottes“.

Auch zu diesem Beispiel wäre selbstverständlich noch sehr viel zu sagen. Dass es in beiden Fällen damals, in der Situation, in der die Texte entstanden, keineswegs nur Zustimmung gegeben hat, sondern viel lauten, empörten Widerspruch, sei ausdrücklich erwähnt. In erster Linie geht es mir jedoch um den Aufweis, dass die Einordnung der evangelischen Kirche in beiden deutschen Staaten und insbesondere in der DDR in den größeren historischen Kontext mehr Klarheit und Nüchternheit des Urteils ermöglicht. Dabei wird auch deutlich, dass weder die Applaudierenden noch die Attackierenden gegenüber dieser oder jener Entscheidung sich nicht säuberlich in Zeitgenossen diesseits und jenseits der Zonengrenze aufteilen ließen. Es gehört vielmehr zum Kennzeichen der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland, dass ihr durchweg Zustimmung wie auch herbe Kritik aus dem Osten und dem Westen begegnete.

Das läßt sich z.B. klar an der so genannten „Loyalitätserklärung“ für die DDR ablesen, die von der Ostkirchenkonferenz am 21. Juli 1958 abgegeben wurde. Die Stellungnahme löste leidenschaftliche Diskussionen aus. Die Ablehnung überwog, gerade auch in den ostdeutschen Gemeinden. Der zentrale Satz der Erklärung lautete: „Ihrem Glauben entsprechend erfüllen die Christen ihre staatsbürgerlichen Pflichten auf der Grundlage der Gesetzlichkeit. Sie respektieren die Entwicklung zum Sozialismus und tragen zum friedlichen Aufbau des Volkslebens bei.“ Das war die unumgängliche Anpassung an die bestehenden politischen Verhältnisse, die Akzeptanz der DDR anstelle der „Ostzone“. Zudem hatte sich anlässlich des Erfolges der staatlich propagierten Jugendweihe gezeigt, dass die Gemeinden im Alltag nicht bereit waren, den von den Kirchenleitungen gesteuerten Konfrontationskurs zugunsten der Konfirmation mitzutragen. Es bedurfte also einer Anpassung an die Situation und die realen Machtverhältnisse, um die christliche Botschaft direkter und klarer aussagen zu können. Wie wenig es sich bei der Stellungnahme vom Juli 1958 um eine Kapitulation handelte, belegt die folgende fruchtbare theologische und kirchliche Entwicklung in der DDR – wofür ich hier lediglich auf den Vortrag „Der Raum für das Evangelium in Ost und West“ von Günter Jacob verweise (1956), auf die Broschüre „Christ in der DDR“ von Johannes Hamel (1957) oder die Handreichung der EKU „Das

Evangelium und das christliche Leben in der DDR“ (1959). Auch die „Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche“ (1963) gehören in diesen Zusammenhang.

Sehr viel entschiedener noch als 1958 stellten sich die Bischöfe im Osten zehn Jahre später, im Februar 1968, in ihrem Brief aus Lehnin, auf den Boden der DDR. Den Anlass bildete das Bemühen, sowohl die Gewissens- und Glaubensfreiheit für jedermann als auch die Rechtsstellung der Kirche in der neuen Verfassung zu verankern. In diesem Zusammenhang stand der inkriminierte Satz: „Als Staatsbürger eines sozialistischen Staates sehen wir uns vor die Aufgabe gestellt, den Sozialismus als eine Gestalt gerechteren Zusammenlebens zu verwirklichen.“⁷ Im Kontext unserer Überlegungen ist wohl deutlich: Es ging selbstverständlich um Anpassung an die politisch-ideologische Realität, jedoch eindeutig mit dem Ziel, die Eigenständigkeit der Kirche abzusichern, so dass diese und nicht nur einzelne Christen gesellschaftliche und sogar gesellschaftspolitische Aktivitäten wahrnehmen könnten. Die lautstarke Kritik gegen die Aussage konzentrierte sich auf den Vorwurf, hier werde das System des real existierenden Sozialismus von der Kirche als das bessere gegenüber der parlamentarischen Demokratie im Westen bezeichnet. Es ist sicherlich nicht von der Hand zu weisen, dass man bei flüchtiger Lektüre den Satz so verstehen konnte und kann. Auffällig bleibt dann allerdings, dass die Bischöfe hier nicht von der Aufgabe des Christen, sondern des „Staatsbürgers“ sprechen und dass sie den Sozialismus nicht als *die*, sondern als „eine Gestalt gerechteren Zusammenlebens“ bezeichneten. So zeigt sich erneut die skizzierte Struktur: Die Kirche passte sich an, wahrte jedoch ihre Eigenständigkeit, indem sie sich mit der offiziell proklamierten Ideologie des Sozialismus ausdrücklich nicht identifizierte. Als Streitpunkt bleibt dann die Frage der Zustimmung zum Sozialismus. Eindeutig stimmten (und stimmen) ihm viele evangelische Theologen in der DDR zu, selbstverständlich nicht einfach im Sinn der östlichen Ideologie. Aber ebenso unverkennbar existierte (und existiert!) eine solche überzeugte Akzeptanz doch auch im Westen.

Mit alledem soll nicht behauptet werden, dass jene umstrittene Formulierung im Brief aus Lehnin eine besonders glückliche war. Die Autoren des Textes haben inzwischen glaubhaft versichert, dass sie bei der Abfassung nur die DDR vor Augen hatten und überhaupt nicht an die Bundesrepublik dachten. Dieser Hinweis erscheint mir wesentlich. Als wenig später die Denkschrift der EKD über die „Friedensaufgaben der Deutschen“ vorlag, lehnten westliche Kreise sie ab, weil der Vorrang des westlichen politischen Systems dort nicht hinreichend deutlich zum Ausdruck gekommen sei. Man gewöhnte sich also auch in der evangelischen Kirche im Osten wie im Westen daran, zuerst und vor allem auf den eigenen Staat zu blicken.

7 Vgl. dazu und zum Folgenden auch H. FINDEIS/D. POLJACK: Selbstbewahrung (wie Anm. 3), S. 176f.

Über diese Entwicklung sind wir informiert. Aber mir scheint, dass der Weg der evangelischen Kirche im Westen seit 1968 im Kontext unserer Fragestellung sehr viel weniger kritisch durchleuchtet worden ist. Dazu noch einige Anmerkungen.

7.

In der offenen, pluralistischen Gesellschaft der Bundesrepublik fiel es der Kirche oft schwer, das Proprium der eigenen Botschaft ebenso deutlich zu artikulieren, wie das in der ideologisch und faktisch geschlossenen Gesellschaft der DDR zumindest prinzipiell möglich war. Trotzdem gelang das der EKD im Blick auf den Westen in beeindruckender Weise 1965 in der Denkschrift „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“, der „Ostdenkschrift“ also. Im Eingehen auf die Situation der Vertriebenen leistete die evangelische Kirche doch gleichzeitig mit der Konkretisierung der Botschaft von der Versöhnung einen wesentlichen Beitrag zur Überwindung eines gesamtdeutschen, in vieler Hinsicht jedoch spezifisch westdeutschen Tabus. Dass die Denkschrift nicht zuletzt durch die Initiative ostdeutscher Theologen eine europäische Ausrichtung gewann – nämlich im Sinn eines Beitrags zu einer „künftigen haltbaren Friedensordnung“ – sei hier ebenso notiert wie das Faktum, dass andere Theologen aus der DDR die Ostdenkschrift als Beleg dafür ansahen, dass die EKD allzu sehr mit westdeutschen Themen und Problemen befasst sei. Wesentlicher ist die Feststellung, dass es der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland danach nie wieder gelungen ist, in einer auch nur annähernd vergleichbaren Weise mit einer Verlautbarung den Nerv der Zeit zu treffen.

Das hat natürlich viele Gründe. Vor allem die komplexen und komplizierten Vorgänge, die man mit der Jahreszahl 1968 mehr anzudeuten als zu beschreiben pflegt, haben offenkundig auch für die Kirche im Westen einen tiefen Einschnitt in ihr überkommenes Selbstbewusstsein und Selbstverständnis bedeutet. Historisch lässt sich jedenfalls eindeutig konstatieren, dass die evangelische Kirche in der Bundesrepublik jetzt eindeutig nicht nur an Ansehen und Ausstrahlungskraft verlor, sondern auch die Fähigkeit, gesellschaftspolitische Herausforderungen konstruktiv aufzugreifen. Ein klarer Beleg dafür ist ihr Schweigen zu dem 1974 von der FDP vorgelegten „Kirchenpapier“.

Hierbei handelte es sich um den Plan der möglichst umfassenden Trennung des Staates von der Kirche, um deren Zurückstufung auf die Ebene eines Vereins sowie die weitreichende Beschneidung ihres öffentlichen Einflusses. Dieses Programm ließ sich politisch zwar nicht durchsetzen, aber es signalisierte eine offenkundige Trendwende im Verhältnis von Staat und Kirche in der Bundesrepublik: Eine an der Regierung beteiligte Partei verfocht nun gesellschaftspolitische Zielsetzungen, die nicht nur der gesamten bisherigen Politik in Westdeutschland, sondern auch deren juristischer Verankerung im Grundgesetz widersprach.

Im Vertrauen eben darauf nahmen beide Großkirchen die jetzt formulierte grundsätzliche Herausforderung nicht an. Präziser formuliert: Die evangelische Kirche zeigte sich nicht bereit oder nicht in der Lage, ihr Verständnis von Demokratie als Einbindung und Teilhabe nicht allein des individuellen, sondern auch des kirchlichen Denkens und Handelns in die gesamtgesellschaftliche Verantwortung konkret zu entfalten. Als das zehn Jahre später geschah – in der Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“ – war es zu spät. Anders ausgedrückt: Jetzt hing die Stellungnahme weitgehend in der Luft, weil kein unmittelbar zwingender Anlass zum Reden bestand. Folgerichtig betrachteten evangelische Christen in der DDR diese Denkschrift als einen unfreundlichen Akt. Möglicherweise war sie das auch insofern, als dadurch ein Beitrag geleistet wurde zur Bildung einer westdeutschen Identität im Kontext der Wertvorstellungen der westlichen Allianz, parallel zu den gleichzeitigen Bemühungen, an die Stelle des diskreditierten und faktisch halbierten Nationalismus einen „Verfassungspatriotismus“ (Habermas) zu setzen.

Diese Beispiele mögen genügen, um die Notwendigkeit zu belegen, bei der Frage nach der Rolle der Kirche im geteilten Deutschland viel umfassender und intensiver, als es bislang geschehen ist, die Vorgänge im westdeutschen Protestantismus im Gegenüber zur Entwicklung in der DDR zu erforschen. Ein annähernd zutreffendes Bild des deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert lässt sich nur gewinnen, wenn *beide* Teile kritisch in den Blick genommen werden. Geschieht das nicht, sind nicht nur persönliche Verletzungen, sondern erhebliche Reibungsverluste auf sämtlichen Ebenen der Kirche die Folge. Die Jahre nach der „Wende“ belegen das auf Schritt und Tritt. Man muss einfach sehen, dass 1990 zwei sehr verschiedene evangelische Kirchen aufeinander trafen: Im Osten existierte jetzt eine durch die politische und kirchliche Selbstbehauptung einerseits, durch die in einem beträchtlichen Ausmaß wiedergewonnene Anerkennung seitens der Bevölkerung andererseits und insgesamt durch die weitreichende Beteiligung evangelischer Christen an der Umwälzung sehr selbstbewusst gewordene Kirche. Ihr stand im Westen eine aufgrund ihrer Organisation, ihrer Finanzkraft und juristischen Absicherung dauerhaft selbstbewusst gebliebene Kirche gegenüber. Man wusste inzwischen, trotz aller Gespräche, Begegnungen und Konsultationen, doch nur noch bruchstückhaft voneinander. So erklärt sich die Selbstverständlichkeit, mit der führende kirchliche Vertreter in der Bundesrepublik davon ausgingen, dass die Übertragung des eigenen Modells auf die DDR die beste Lösung sämtlicher Probleme darstellte. Nur unter der Voraussetzung einer enormen Unkenntnis der westdeutschen politischen und kirchlichen Verhältnisse kann man umgekehrt das Urteil von Altbischof Werner Krusche aus dem Jahr 1993 begreifen. Angesichts der „Diffamierung“ durch die Medien, als deren Opfer er sich sah, erklärte Krusche: „Die politische Absicht ist klar: Weil zu befürchten ist, dass die evangelischen Kirchen in der ehemaligen DDR auch im

geeinigten Deutschland ihre gesellschaftskritische Funktion wahrnehmen werden und also weiterhin einen Unruheherd darstellen können, müssen sie als Handlanger der SED und als Stasi-gesteuert verleumdet werden, damit ihre Stimme als unglaubwürdig abgetan werden kann.“⁸

Unverkennbar fehlte es hier wie da nicht an gutem Willen, sondern einfach an elementaren Kenntnissen über die andere Seite. Es mangelte offenkundig auch an der Bereitschaft oder der Fähigkeit, sich informieren zu lassen, hinzuhören, nachzudenken. Darum fiel und fällt das gegenseitige Verstehen auch in der Kirche nicht selten so schwer. Das jetzt zum Abschluss gekommene Forschungsprojekt hat auch in dieser Hinsicht manchen wichtigen Beitrag geliefert. Es hat durch die wissenschaftliche Aufarbeitung relevanter Fragen Wesentliches geleistet. Aber die Aufgabe, die Rolle der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland darzulegen, ist dadurch keineswegs erledigt. Hier stehen wir, trotz und natürlich gerade aufgrund der Einsichten, welche die hier vorgestellten fünf Studien bieten, unübersehbar erst am Anfang.

8 Zit. bei MÜLLER-ENBERGS, Helmut/STOCK, Wolfgang/WIESNER, Marco: Das Fanal. Das Opfer des Pfarrers Brüsewitz aus Rippicha und die evangelische Kirche. Münster 1999, S. 287.

JOCHEN CHRISTOPH KAISER

FORSCHUNGSAUFGABEN IM BEREICH DER KIRCHLICHEN ZEITGESCHICHTE NACH 1945*

Die Formulierung meines Themas ist etwas missverständlich: Handelt es sich um inzwischen erledigte Aufgaben nach 1945, die als Teil bestimmter Forschungsprozesse und ihrer Probleme bereits wieder Gegenstand historischen Nachfragens sind und damit zu grundsätzlicheren Überlegungen über das, was Kirchliche Zeitgeschichte will und kann, Anlass geben? Oder geht es um die künftige Arbeit der kirchlichen Zeitgeschichte mit Blick auf mögliche Themenfelder nach dem Zweiten Weltkrieg? Sie werden gleich sehen, dass ich das Thema im Sinne der ersten Deutung auffasse und das im Folgenden auch begründe.

Überlegungen, die sich mit aktuellen und künftigen Aufgaben der Forschung befassen, haben stets etwas Appellhaft-Programmatisches an sich, ob sie wollen oder nicht. Sie wecken bei ihrem Hörerkreis bestimmte Erwartungen und weisen damit implizit auf mögliche Defizite hin. Machten öffentliche Reflexionen dieser Art sonst einen Sinn, wenn die betroffene Forschungsrichtung ihrer nicht bedürfte? Unbeschadet dessen gehört es zu den Aufgaben einer Institution wie der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft, über künftige Forschungsstrategien nachzudenken und dazu Impulse zu vermitteln. Wie stünden wir in der akademischen Welt da, wenn wir unsere Arbeit nicht sorgfältig im Voraus pflanzen, Risiken und Chancen unserer selbstgestellten oder von anderen an uns herangetragenen Arbeitsvorhaben reflektierten und schließlich in die Tat umsetzten?

Ich will Ihnen zum Abschluss dieser Tagung jedoch keinen Katalog aller möglichen und notwendigen Projekte auflisten; einmal scheiterte dies an der thematischen Begrenzung auf die Zeit nach 1945, die ich allerdings für problematisch halte, denn es gibt auch in den Epochen davor noch viel zu tun. Sodann erscheint es mir bei derartigen programmatischen Äußerungen mitunter so, als machten die einen die großen Pläne und verteilten damit implizit Aufträge, für deren Ausführung – also für die praktische Arbeit – dann andere zuständig sind. Last not least stellt sich Frage, auf wen solche Anregungen eigentlich zielen: Gelten sie in erster Linie für die eigenen Unternehmungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft und ihre Geschäftsstelle oder erheben sie den Anspruch, die Planungen der Fachforschung an den Universitäten, Kirchlichen Hochschulen und in sonstigen Bereichen zu stimulieren? Wenn ich nicht irre, gibt es derzeit

* Die Vortragsform wurde beibehalten.

nur drei Professuren in der Bundesrepublik, die eigens für die kirchliche Zeitgeschichte ausgeschrieben wurden;¹ sie alle ressortieren an theologischen Fakultäten und Abteilungen, während kirchliche Zeitgeschichte als selbstständiges Fach innerhalb der Allgemeingeschichte nur an österreichischen Hochschulen existiert. Was bleibt, ist der weite Bereich jener Lehrstühle, die hin und wieder thematisch ins 19. und 20. Jahrhundert ausgreifen, hier aber eigentlich nicht zu Hause sind. Dies alles scheint ein buntes Feld, aber das Tableau ist nicht so unübersichtlich, wie man meinen könnte: Eigentlich kennen sich alle, die kirchliche Zeitgeschichte betreiben; sie haben in der Regel gut zu tun, nehmen sicherlich Überlegungen und Anregungen anderer gern auf, sind aber letztlich darauf nicht angewiesen und verfolgen ihre eigenen Projekte.

Ich bitte nach dem Gesagten um Verständnis, wenn ich nun das Thema ‚Forschungsaufgaben‘ nicht primär im Hinblick auf Lücken und dringende Desiderata angehen möchte, wenngleich ich diesen wichtigen Aspekt am Schluss streife. Vielmehr soll es in diesem Beitrag in erster Linie darum gehen, noch einmal auf Probleme hinzuweisen, die diesem unserem Fach nicht erst seit 1945 zu schaffen machen und die in einigen Facetten inzwischen selbst zum Gegenstand geschichtlichen Nachfragens geworden sind.

Wissenschaft lebt vom produktiven Streit, der ihrer Qualität nur zuträglich sein kann, solange argumentativ und mit analytischer Präzision gefochten wird. Wenn ich dies mit Blick auf die mit dieser Tagung vorerst beendeten Projekte zur DDR-Kirchengeschichte sage, werden Sie die Anspielung aufnehmen; erst in der letzten Woche hat Hartmut Ludwig in einer ansonsten diskussionsbedürftigen Rezension noch einmal auf den Punkt hingewiesen, dass Einseitigkeiten der Quellenauswahl, der Verzicht auf notwendige Differenzierungen und dezidiert parteiliche Aussagen über den Weg der protestantischen Landeskirchen in der DDR in ersten Publikationen zu diesem Thema die Entstehung der nun zu Ende gehenden beiden Projekte der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft geradezu herausgefordert haben.²

Das Folgende möchte ich in drei Abschnitte gliedern; ich beginne *erstens* mit einigen Erwägungen zur kirchlichen Zeitgeschichte im Spektrum von Kirchen- und Allgemeingeschichte, gehe *zweitens* auf ihre Belastungen zwischen öffentlicher

1 Nämlich in Heidelberg (Gerhard Besicr), Leipzig (bisher Kurt Nowak †) und Marburg. – Mit Bestürzung mussten wir inzwischen erfahren, dass Kurt Nowak, der schon an der Berliner Tagung aus gesundheitlichen Gründen nicht mehr teilnehmen konnte, am 31. 12. 2001 im Alter von nur 59 Jahren gestorben ist. Dass ihm die Kirchliche Zeitgeschichte der vergangenen drei Jahrzehnte zentrale Forschungsleistungen und methodische Impulse auf zahlreichen Sektoren, nicht zuletzt im Kontext einer von ihm eingehend reflektierten ‚Christentumsgeschichte‘ neuen Typs verdankt, steht außer Zweifel.

2 LUDWIG, Hartmut: Rezension zu: Lepp, Claudia/Nowak, Kurt (Hg.), Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90), Göttingen 2001. In: Mailingliste von H-SOZ-U-KULT@H-NET-MSU.EDU vom 14. 11. 2001; es handelt sich um eine gekürzte Fassung dieser Besprechung, deren Langversion mir vorliegt.

Erwartungshaltung und historisch-kritischer Forschung mitsamt einer Skizze ihrer Entwicklung seit 1945 ein und komme *drittens* schließlich zu einigen methodischen und inhaltlichen Desiderata, deren Bearbeitung mir wichtig erschiene.

1. Das Fach zwischen Geschichtswissenschaft und Theologie

Hinter uns liegen zwei Tage voller Informationen, Anfragen und Debatten. Außenstehende könnten meinen, die Erforschung des hier behandelten Spezialthemas der neuesten Kirchengeschichte sei – unbeschadet noch laufender weiterer Drittmittelanträge – nun zu einem gewissen Abschluss gelangt. Und doch stehen wir weiterhin vor vielen Fragen; manche der bisher gegebenen Antworten müssen wir inzwischen als voreilig und revisionsbedürftig qualifizieren, und wir haben gelernt, dass der Diskurs über die Rolle der Kirchen in einem sozialistischen Staat mit totalitärer Prägung nur in Maßen und sehr vorläufig bereits bilanzierungsfähig ist.

Man könnte dem entgegen, dass Geschichte, ihre wissenschaftliche Erforschung und das verantwortliche Urteil darüber stets prozessuralen Charakter tragen, dass neue Generationen andere Fragen stellen – und demgemäß auch neue Antworten erhalten werden – und dass sich darüber hinaus künftig noch manches klären dürfte, was vorerst quellenmäßig noch im Dunkel liegt. Das ist jedoch nicht der Punkt, auf den ich ziele, denn ein solcher Einwand bliebe allgemein und unverbindlich, er wäre sicherlich zutreffend, aber auch trivial. Ich möchte vielmehr einige Schwierigkeiten benennen, die für die Kirchliche Zeitgeschichte in weit höherem Maße als für andere Epochen der Kirchen- und Christentumsgeschichte zentrale Probleme und strukturelle Barrieren darstellen und einigermaßen systematisch angelegte und erfolgsorientierte Forschungsstrategien behindern. Das ist ein Faktum trotz der öffentlichen Bekundungen eines nach wie vor anhaltenden theologisch-politisch-kirchlichen Interesses an unserem Gegenstand. Manche dieser Schwierigkeiten lassen sich durch geeignete wissenschaftspolitische Maßnahmen auf kirchlichen und gesellschaftlichen Handlungsfeldern überwinden, andere sind komplizierter zu handhaben und dürften sich auch weiterhin einer planvoll betriebenen Kirchengeschichte der neuesten Zeit immer wieder in den Weg stellen.

Worum handelt es sich konkret? Aus meiner Sicht sind es primär zwei voneinander unabhängige Phänomene, die wir einmal in der universitären *Praxis* und dann im Streit um richtige *Deutung* finden: Es geht um die Kirchliche Zeitgeschichte als wissenschaftliche Disziplin in den theologischen Fakultäten und dann – im zweiten Hauptabschnitt – um ihr oft prekäres Lavieren zwischen akademischem Anspruch und dezidierten Erwartungen im kirchlichen bzw. gesellschaftlichen Raum.

Kirchliche Zeitgeschichte, allgemeine Kirchengeschichte und die Theologischen Fakultäten

Unbeschadet aller intellektuellen Debatten über den Stellenwert der Kirchengeschichte als Fach zwischen Theologie und allgemeiner Historik ist eines deutlich: Ihrem Selbstverständnis nach und im Hinblick auf die praktische Wissen-

schaftsorganisation spielt die Kirchengeschichte im Kontext der theologischen Fächer nur eine untergeordnete Rolle. Das hat mentalitätsgeschichtlich wahrscheinlich etwas mit dem Verdikt Karl Barths und ‚seiner‘ Dialektischen Theologie ihr gegenüber als ‚Hilfswissenschaft‘ zu tun und ferner mit der zweifellos richtigen Erkenntnis, dass Kirchengeschichte im wissenschaftlichen Vollzug – nicht von ihren inhaltlichen Fragestellungen her – keine genuin theologische Disziplin ist und sein kann. Schließlich litt das gesamte Fach nach dem Zweiten Weltkrieg unter den Folgen einer fehlinterpretierten Volksnomostheologie, die den Deutschen Christen den Boden bereitet hatte. Mit der radikalen Tilgung aller auf den eigenen Ethnos gerichteten theologischen Bezüge wurden auch jene Wurzeln einer damit in Zusammenhang stehenden methodischen Neubesinnung der Geschichtswissenschaft nicht mehr beachtet, die zur Grundlage der modernen Sozial- und Gesellschaftsgeschichte werden sollten. Damit aber führte der völkische Irrweg mit zu der oft beklagten ‚Lagermentalität‘, der mindestens die ältere Generation der Kirchenhistoriker angesichts des grundstürzenden Wandels sowohl der methodischen Ansätze als auch der theoretischen Grundannahmen und Fragestellungen der Allgemeingeschichte nach 1945 häufig verhaftet war und zur Abschottung vom mainstream der Historik beitrug.

Diese Andeutungen sollen genügen. Kirchengeschichte gilt heute vielfach als ungeliebte Notwendigkeit, die zu Examenszwecken unabdingbar ist, die sich jedoch gegenüber der Praktischen Theologie oder der Systematik mit ihren handlungsbetonten Perspektiven als bloße Orientierungswissenschaft nicht recht behaupten kann. Ihre Bereitschaft, sich neuen Entwicklungen zu öffnen und diese in das eigene Fach zu integrieren, blieb aus den genannten Gründen gering, was nicht nur deutlich wahrnehmbare Auswirkungen auf Forschung und Lehre hatte, sondern auch die Ausbildung und Rekrutierung des wissenschaftlichen Nachwuchses betraf und betrifft: Noch immer gelten Alte Kirche und Reformationsgeschichte als die klassischen Qualifikationsgebiete des zünftigen Kirchenhistorikers. Wer es wagt, sich mit einer Arbeit zum 19. oder 20. Jahrhundert zu habilitieren, muss wenigstens eine patristische oder eine in der Frühen Neuzeit verankerte Dissertation vorweisen und vice versa. Dass dies zu Überforderungen bei jenen führen kann, die einen solchen Spagat wagen, lässt sich denken. Denn warum sollte es innerhalb der Kirchengeschichte einfacher sein, Epochengrenzen in der Forschung zu transzendieren als in der Allgemeingeschichte, wo man sich aus gutem Grund meist davor hütet. Allein das methodisch-handwerkliche Rüstzeug ist derart unterschiedlich, dass jeder Sprung vom einen in den anderen Bereich entweder ein gewisses Maß an Naivität, mindestens aber hohe Risikobereitschaft voraussetzt oder aber eine historiographische Generalkompetenz, die zu erwerben und authentisch zu vertreten nur wenigen Forscherinnen und Forschern vergönnt war und ist.

Das Fazit solcher Beobachtungen liegt auf der Hand: In der kirchlichen Zeitgeschichte haben wir seit Entstehung dieser Unterdisziplin ein gravierendes *Nachwuchsproblem*. Interessieren sich junge Theologen überhaupt für kirchengeschichtliche Fragen, wählen sie aus den genannten Gründen meist ein Thema

aus den klassischen Gebieten; und selbst jene, die den Mut haben, sich auf die letzten beiden Jahrhunderte zu konzentrieren, verharren häufig in einer traditionell bestimmten kirchengeschichtlichen Binnenperspektive, die es ihnen verwehrt, wichtige Impulse der allgemeinen Zeitgeschichte aufzunehmen und ihr jeweiliges Thema damit in einen größeren Rahmen einzuordnen. Dass es Richtungen innerhalb der Kirchengeschichte der neuesten Zeit gibt, die konsequent an dieser Position festhalten und das mit einem erhöhten Theologiebedarf der Kirchlichen Zeitgeschichte in Anbetracht vermeintlich dräuender Gefahren einer gesellschafts- und sozialgeschichtlichen Ausweitung begründen, ist bekannt; ich möchte darauf nicht weiter eingehen. Vielleicht nur so viel: Wenn wir die Kirchliche Zeitgeschichte in einen theologischen und einen gemeinshistorischen Zweig unterteilen, können wir weitermachen wie bisher und müssen uns nicht um eine Integration der verschiedenen Sichtweisen und Kompetenzen bemühen. Der Preis wäre jedoch die Ausblendung einer möglichst umfassenden historiographischen Perspektive auf der einen und die Anerkennung der inneren und praktischen Distanz gerade vieler Zeithistoriker gegenüber spezifisch religiösen bzw. theologischen Fragestellungen auf der anderen Seite. Der einzig gangbare Weg, um diesem Dilemma zu entrinnen, scheint mir in der *gemeinsamen* Bemühung von Vertretern beider Fächer um die Kirchliche Zeitgeschichte zu liegen. In diesem Zusammenhang darf man wohl darauf hinweisen, dass die Evangelische Arbeitsgemeinschaft in ihrer Geschäftsstelle und bei den von ihr durchgeführten Projekten einen solchen Weg seit Jahren beschritten hat; dass er in Anbetracht der zeitgeschichtlichen Gesamtsituation außerordentlich erfolgreich gewesen ist, werden selbst ihre Kritiker nicht bestreiten.

Freilich liegen die Dinge auf evangelischer Seite noch etwas komplizierter: Wird hier kirchliche Zeitgeschichte vorwiegend von Theologinnen und Theologen betrieben, überlassen die katholischen Schwesterfakultäten dieses Feld gern den so genannten Profanhistorikern ihrer Konfession. Warum das so ist, wurde noch kaum thematisiert, freilich besitzt diese Arbeitsteilung, so sie denn bewusst intendiert wäre, eine gewisse Schutzfunktion für die Kirchengeschichte als theologisches Fach, die auf diese Weise im heftigen Meinungsstreit über die jüngste Vergangenheit und nicht zuletzt über die Rolle der Weltkirche darin nicht Stellung beziehen muss. Evangelischerseits bleibt bei jenen Theologen, die sich der neuesten Kirchengeschichte widmen, oft ein gewisses Maß an Skepsis gegenüber denen, die sich als Allgemeinhistoriker kirchlichen Fragen zuwenden. Und diese Zurückhaltung scheint mitunter berechtigt: Werden doch viele Allgemeinhistoriker nicht müde, ihren Leserinnen und Lesern zu versichern, sie verstünden nichts von Theologie, sie widmeten sich folglich in erster Linie politischen, sozialen und neuerdings kulturgeschichtlichen Aspekten konfessionsbezogener Themen und überließen das ‚Religiöse‘ deshalb den Theologen.

2. Kirchliche Zeitgeschichte im öffentlichen Meinungsstreit

Damit kommen wir zum zweiten Punkt, der die Erforschung der kirchlichen Zeitgeschichte mehr als frühere Epochen der Kirchen- und Allgemeingeschichte

belastet. Das Ideal kritisch-distanzierter Wissenschaftlichkeit scheint hier stärker unter Druck zu geraten und lässt sich nicht immer in reiner Form aufrecht erhalten. Der Grund ist, dass es Erwartungen und damit zusammenhängende politisch-pädagogische Konzepte gibt, die auf bestimmte Geschichtsbilder aufbauen und deshalb nach historischen Deutungen verlangen, die damit kompatibel sind. Wir haben es hier mit der altbekannten Divergenz von gesellschaftlichem Geschichtsbedarf, persönlicher Erinnerung und jenen Ergebnissen zu tun, die wissenschaftlich betriebene Geschichte in dem aufeinanderbezogenen Zwischenschritt von historischer Rekonstruktion und deren Deutung zu Tage fördert. In Anlehnung an Jan Assmann³ sprechen wir seit einiger Zeit in diesem Sinne von einem auf das Individuum bezogenen *kommunikativen* und einem von der Gesamtheit gesellschaftlicher Instanzen unter Einbeziehung der Politik definierten *kulturellen* Gedächtnis, die beide ihren *Eigensinn* und ihr *Eigenrecht* besitzen, jedoch nicht in dem aufgehen, was eine der historisch-kritischen Methode verpflichtete, scheinbar leidenschaftslose und ihrem jeweiligen Gegenstand distanziert begegnende historische Wissenschaft über Vergangenheit aussagt.⁴ Dass Probleme dieser Art nicht unbedingt bei der Erforschung älterer Epochen eine Rolle spielen, ist evident. Genauso offensichtlich ist jedoch die Tatsache, dass individuelles, öffentliches und wissenschaftlich approbiertes Gedächtnis sich nicht grundsätzlich aversiv begegnen, sondern sich vielfältig überlappen können, wobei die Integration dieser unterschiedlichen Geschichtsvorstellungen auch innerhalb des geschichtswissenschaftlich tätigen Subjekts selbst erfolgt. Da es unbedingte Objektivität nicht gibt und auch die idealtypischen Trennungsversuche zwischen vorwissenschaftlichen Interessen und dem historiographisch-analytischen Prozess stets Hilfskonstruktionen bleiben, d.h. eher der Problemanzeige dienen denn die Realität beschreiben, werden auch die konkret forschenden Menschen von dieser Mehrdimensionalität des Erinnerns erfasst. Wenn sie dann differierende interpretatorische Entscheidungen treffen, ist das nicht verwunderlich. Diese müssen hingenommen werden, solange ein an Handwerk und Methode korrektes ausgerichtetes Bemühen um geschichtliche Wahrheit erkennbar bleibt und nicht vornehmlich weltanschaulich-parteiliche Sichtweisen unter Absehung vom erprobten ‚Werkzeug des Historikers‘ die Deutung bestimmen. Divergenzen dieser Art sind letztlich unauflösbar; deshalb bleibt Zeitgeschichte auch in ihrer kirchlich-konfessionsbezogenen Form – ganz gleich wie man den Begriff letztlich definiert – immer umstritten. Die Fixpunkte dieser Auseinandersetzung variieren beispielsweise je nachdem, ob die ‚Mitlebenden‘ sich noch in den Diskurs einschalten

3 ASSMANN, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1999.

4 Vgl. NOWAK, Kurt: Die Konstruktion der Vergangenheit. ‚Zur Verantwortung von Theologie und Kirche für den Gedächtnisort, 1989‘. In: Ders./Siegle-Wenschkewitz, Leonore (Hg.): Zehn Jahre danach. Die Verantwortung von Theologie und Kirche in der Gesellschaft (1989–1999). Leipzig 2000, S. 3–20.

(können oder wollen), ob das kulturelle Gedächtnis sich durch wechselnde politische Rahmenbedingungen ändert oder eine neue Generation sich dieser Erinnerung annimmt und hier andere zielgebundene Interessen formuliert als die vorangehende.

Phasen der kirchlichen Historiographie zum Nationalsozialismus

Ich möchte das Gesagte mit zwei Beispielen aus der Praxis illustrieren und beginne mit einem Blick auf die Geschichtsschreibung des Kirchenkampfes. Wir haben uns seit 1945 in mindestens drei unterschiedlichen Phasen der kirchlichen Wirklichkeit im Kontext nationalsozialistischer Herrschaft genähert: Da waren zunächst die Zeitzeugen, die ihre Sicht einer weitgehend intakt gebliebenen Kirche bekenntnischristlicher Ausrichtung beschrieben; entlang des Kriteriums der Zugehörigkeit zur Bekennenden Kirche entschieden sich ‚christlich und heidnisch‘, ‚Recht und Unrecht‘, ‚Gut und Böse‘. Es gab kaum ‚Zwischentöne‘, und das gesellschaftliche Umfeld spielte nur sehr bedingt eine Rolle in dieser primär als Weltanschauungskampf wider den Antichrist verstandenen Auseinandersetzung. In einer zweiten Phase, die sich mit den Namen von Kurt Meier und Klaus Scholder verbindet, wurde trotz weiterhin bestehender normativer Konnotationen dieses Schwarz-Weiß-Raster in der Tendenz aufgebrochen, nicht zuletzt auch deshalb, weil die *Vorgeschichte* des Dritten Reiches und das politische Einstellungsverhalten der am Kirchenkampf Beteiligten nun deutlicher in den Blick kamen und erste Differenzierungen ermöglichten. Eine dritte Phase schließlich, in der wir uns möglicherweise noch befinden, öffnete den Blick für die gesellschaftliche Wirklichkeit kirchlichen Lebens zwischen 1933 und 1945 und darüber hinaus für Gruppierungen, die bislang unbeachtet geblieben waren. Dazu zählt das kirchliche Verbandsspektrum, das durch eine von den Positionen der Kirchenleitungen wie einzelner Gemeinden und Pfarrer zu unterscheidenden, ganz anderen Einstellung zu Kirchenkampf und NS-Staat gekennzeichnet war: Hier spielte Loyalität zu dem jeweiligen Verbandszweck die ausschlaggebende Rolle, zumal – etwa im Großbereich der Diakonie – auch zahlreiche behinderte Menschen ohne eigenes Handlungspotential von den Richtungsentscheidungen der Funktionäre und Vorstände in existenzieller Weise abhängig waren. Zu diesen neuen Inhalten sind neue Methoden getreten, d.h. die kirchliche Zeitgeschichte bedient sich heute vermehrt auch sozial- und gesellschaftsgeschichtlicher Zugriffe und vergrößert damit den Horizont ihres historischen Urteilsvermögens. Wer eine solche Erweiterung des kirchenhistorischen Gesichtsfeldes befürwortet, muss jedoch damit rechnen, dass besorgte Stimmen sogleich die Gefahren einer Aufgabe des theologisch-kirchlichen Propriums beschwören. Und so erschallt von verschiedenen Seiten der Ruf nach einer neuen Theologisierung der Perspektive, ganz so, als wäre diese durch die Einbeziehung gesellschafts- und sozialgeschichtlicher Faktoren gefährdet. Dass unsere Kritik an frühen (Re-)Konstruktionen kirchlich-zeitgeschichtlicher Verläufe nach 1933 keine Herabwürdigung des inner- und außerkirchlichen Ringens bedeutet, ist ein selbstverständliches Faktum, dessen Bestreitung mir töricht erscheint.

Das Marburger Projekt zur Zwangsarbeit in Kirche und Diakonie

Nun zum zweiten Beispiel aus der Praxis, an dem sich zeigen lässt, wie stark Kirchenpolitik und kirchliche Zeitgeschichte miteinander verbunden sein können. Dazu beziehe ich mich auf meinen eigenen Arbeitsbereich: Seit März dieses Jahres leite ich ein von EKD und Diakonischem Werk der EKD finanziertes Projekt zum Thema ‚Zwangsarbeit in Diakonie und Kirche, 1939–1945‘. Es waren nicht die Geldgeber, die von sich aus auf die Idee kamen, das Thema untersuchen zu lassen. Auslöser waren vielmehr die kritischen Anfragen der Medien als Reaktion auf ständige Mahnungen und moralische Appelle der Kirchen und ihres Verbandsspektrums an die Industrie, endlich ihren Anteil in das Stiftungsvermögen einzuzahlen und damit zu ihrer Mitverantwortung für die zwangsweise Beschäftigung von mehr als 13 Millionen Menschen im Zweiten Weltkrieg zu stehen. Wer ein öffentliches Wächteramt beansprucht und ausübt, muss sich darauf einstellen, dass sich die kritische Begleitung öffentlicher Prozesse prinzipiell immer auch an die eigene Adresse richtet. Und so kam es binnen eines Jahres, d.h. in verhältnismäßig sehr kurzer Zeit zur Etablierung des Marburger Projekts. Was die eigentlichen Zielsetzungen anging, so gestanden uns die Geldgeber zu, dass wir primär die *historisch* relevanten Geschehnisse in den Blick nehmen sollten, mit anderen Worten: Unsere Forschungen zielten nicht ausdrücklich auf ihre Verwertbarkeit zu kirchenpolitischen Zwecken, sondern blieben per definitionem auf eine innerhistorische Ergebnissicherung beschränkt. Darin erschöpften sich allerdings die Intentionen von Kirche und Diakonie nicht: Natürlich – und wie ich hinzufügen möchte, auch verständlicherweise – wünschte man dort die Ausfindigmachung noch lebender ehemaliger Zwangsarbeiterinnen und Zwangsarbeiter, sei es, um mit ihnen in Kontakt zu treten und sich für das ihnen zugefügte Unrecht zu entschuldigen, sei es, um ihnen eine besondere Entschädigung zukommen zu lassen. Denn aufgrund der Zweckbestimmung des Stiftungsvermögens erhalten Menschen, die in haus- und landwirtschaftlichen Bereichen eingesetzt waren, wie das im kirchlichen Umfeld die Regel gewesen ist, nur dann etwas, wenn die Ansprüche aller anderen Berechtigten befriedigt sind. Zwei Dinge waren für die Auftraggeber von vornherein klar: Wenn es Zwangsarbeit im Raum der Kirche gegeben hatte – und daran konnte bald kein Zweifel mehr bestehen –, dann trugen Kirche und Diakonie Mitschuld daran und hatten diese Schuld zu bekennen, noch ohne exakt zu wissen, worin denn diese eigentlich bestand. Ferner ging es um die Entschädigung jener Opfer, die überlebt hatten und deren Namen und Wohnort man in Erfahrung bringen konnte.

Damit aber war ein Erwartungshorizont formuliert, der auch unsere Recherchen nicht unberührt lassen konnte. Wir hatten und haben es mit Auftragsforschung zu tun, wobei in unserem Fall ausnahmsweise keine apologetischen Motive eine Rolle spielen, sondern der berechtigte Wunsch, etwas zu *tun* und kirchenpolitisch Flagge zu zeigen. Das wiederum lässt sich mit den ersten Zwischenergebnissen, die wir vorlegen können, nicht ohne weiteres realisieren: Einmal ist die Zahl der bislang namentlich und mit Wohnort ermittelten Personen so verschwindend gering, dass wir bundesweit im protestantischen Bereich

bislang weniger als 100 von ihnen gefunden haben. Und ich greife nicht zu hoch, wenn ich auf Gesamtzahlen komme, die für beide Konfessionen zusammen eher unter denn über 30.000 liegen dürften. Im Vergleich mit den neuerdings genannten 13,5 Millionen Zwangsarbeitern⁵ insgesamt ist das eine verschwindende Zahl; sie erklärt auch, warum es so schwierig ist, Überlebende zu ermitteln. – Es bleibt die Frage nach Schuld bzw. Mitverantwortung; sie hat eine juristische, historische, moralische und schließlich theologische Dimension, wobei letztere m.E. aber nicht von den anderen Kategorien isoliert betrachtet werden kann, weil sie nur auf diese Weise überhaupt eine wissenschaftliche Plausibilität erhält. Und so sieht der erste Befund aus: Nach unseren Recherchen wurden die zwangsweise in Deutschland beschäftigten Menschen fremder Nationalität in Kirche und Diakonie durchweg wesentlich besser behandelt als in der Industrie oder in Betrieben unter kommunaler Regie. Im Regelfall gab es für Personal anfordernde Institutionen nach 1939 auch keinerlei Alternativen zur Beschäftigung von Fremdarbeitern. Hätte man im kirchlich-diakonischen Umfeld auf ihren Einsatz verzichtet, würde das schwerwiegende Folge für die Funktionsfähigkeit evangelischer Krankenhäuser und Behinderteneinrichtungen gehabt haben. Was ex post von manchen hypothetisch behauptet wird, erweist sich in der Perspektive des Historikers als Scheinalternative, die in dieser Form so nicht und für niemanden bestand.

Wir haben es hier mit einer *funktionsgeschichtlichen* und einer davon abzuhebenden allgemeinen *politischen* sowie *rechtlichen* Interpretationskategorie zu tun. Diese Ebenen sind sorgsam auseinanderzuhalten, denn die durchweg gute Behandlung der Betroffenen im kirchlich-diakonischen Milieu sowie die positiven Effekte ihrer Arbeit auf kranke und behinderte Menschen, die ohne sie in ihrer Existenz vielleicht gefährdet gewesen wären, vermag die Grundtatsache nicht zu überdecken: Auch hier wurde Zwangsarbeit eingefordert und geleistet und damit ein Menschenrecht fundamental verletzt.

Ich breche ab und hoffe, es ist an diesem Beispiel deutlich geworden, wo die Schwierigkeiten liegen, wenn Kirchliche Zeitgeschichte vonseiten ihrer gesellschaftlichen Auftraggeber unter Erwartungsdruck steht. Das kulturelle Gedächtnis mit den normativen Vorgaben einer medial verbreiteten *political correctness* verlangt nach handhabbaren Ergebnissen, wobei das Interesse an Aufklärung im Sinne von Wahrheitsfindung manchmal in den Hintergrund zu treten scheint.

Zur Entwicklung der Kirchlichen Zeitgeschichte seit 1945

Mein letzter, kürzerer Unterpunkt kann an das eben Ausgeführte nahtlos anknüpfen. Die enge Verbindung von Politik und Zeitgeschichte nach 1945, die sich schließlich in der Gründung des „Instituts zur Erforschung der Geschichte

5 Die Zahlen verteilen sich wie folgt: 13,5 Millionen Fremdarbeiter, also ausländische Arbeiter, darunter 4,6 Millionen Kriegsgefangene, 8,4 Millionen Zivilarbeiter, gemeinhin als Zwangsarbeiter bekannt, der Rest KZ-Häftlinge. Siehe SPOERER, Mark: Zwangsarbeit unter dem Hakenkreuz. Stuttgart/München 2001, S. 223.

der nationalsozialistischen Zeit', des heutigen ‚Instituts für Zeitgeschichte‘ manifestierte, erstreckte sich gleichermaßen auch auf den kirchlichen Bereich und führte nach vielem Hin und Her zur Gründung der ‚Kommission für die Erforschung des Kirchenkampfes im Dritten Reich‘. 1955 nahm sie ihre Arbeit auf und wurde 1970 in die ‚Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte‘ umgewandelt.⁶ Institut für Zeitgeschichte und Kirchenkampfkommission entstanden nicht aus wissenschaftlich begründeten Motiven zeitgeschichtlich interessierter Historiker und Theologen, sondern dienten einem definierten politisch-pädagogischen bzw. einem kirchlich-politischen Zweck: Nach dem Schock des Nationalsozialismus und seiner Massenverbrechen sollte seine Geschichte und deren Aufarbeitung nun als abschreckendes Gegenbild eines auf individuelle Freiheit, Demokratie und Pluralismus zielenden neuen demokratischen Gemeinwesens fungieren. Hinzu trat die sich frühzeitig ausbildende und im Kalten Krieg immer stärker verfestigende Totalitarismustheorie, nach der Stalinismus resp. Bolschewismus und Faschismus zu den Folgen eines durch tiefgreifenden Werteverlust gekennzeichneten Irrwegs der Moderne gehörten und nur gemeinschaftlich bekämpft und überwunden werden konnten. Dahinter stand die Systemkonkurrenz mit der ‚Ostzone‘, dem gegenüber sich die Bundesrepublik als das ‚anständigere‘, einer Weltanschauung gleichsam auf ‚höherem Niveau‘ verbundene westliche Deutschland präsentieren wollte. Weil jene – für Politiker und bundesdeutsche Gesellschaft fraglos dem Christentum entstammenden – Werte aber auch konkretisiert und breiteren Bevölkerungsschichten nahegebracht werden sollten, schien der Gedanke vernünftig, die ‚Erfolgs‘-Geschichte der christlichen Weltanschauung und die ihrer berufenen Träger im Dritten Reich, nämlich der beiden Großkirchen, separat erforschen zu lassen und das Wissen darüber mit Hilfe ausgewiesener Kirchenhistoriker möglichst weit zu verbreiten. Aus dieser Überlegung entstand schließlich die ‚Kirchenkampfkommission‘, deren komplexe Entstehungsgeschichte in geradezu klassischer Weise verdeutlicht, dass es der bei der Gründung federführenden EKD unter dem Präsidenten ihrer Kirchenkanzlei, Heinz Brunotte, nicht oder nicht allein um historisch-kritische Forschung ging, sondern um die öffentlichkeitswirksame Implementierung eines bestimmten Geschichtsbildes, d.h. eines präzise definierten ‚kulturellen Gedächtnisses‘, das in diesem Fall ironischerweise und wohl auch *contre cœur* seiner Urheber sogar pluralistische Züge trug: Brunotte und seinen Freunden wie dem späteren Vorsitzenden der Kommission, dem lutherischen Patristiker Kurt Dietrich Schmidt aus Hamburg, war nämlich daran gelegen, das beanspruchte Deutungsmonopol der Bruderräte und hier ihrer richtungspolitisch auf den dahlemitischen Flügel eingeschworenen Vertreter zugunsten einer moderaten

6 Zu Folgendem vgl. meinen Beitrag „Wissenschaftspolitik in der Kirche. Zur Entstehung der Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit“. In: Docring-Manteuffel, Anselm/Nowak, Kurt (Hg.), *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden* (KuG 8). Stuttgart u.a. 1996, S. 125–163.

Würdigung einerseits der intakt gebliebenen lutherischen Landeskirchen wie andererseits der reichskirchlichen Verwaltungsstrukturen zu durchbrechen. Noch einmal: Hier standen nicht Anhänger einer parteilichen Geschichtspolitik den aufrechten Verfechtern einer unabhängig und mit Hilfe historisch-kritischer Methoden gewonnenen geschichtlichen *Wahrheit* gegenüber, sondern *alle* Seiten waren a priori davon überzeugt, diese Wahrheit schon zu kennen, – ihre Akzeptanz musste nur noch durchgesetzt werden.

Es ist schon ein kleines Wunder, dass die Kommission in den Jahren ihrer Tätigkeit unter Schmidt und seinen Nachfolgern im Streit über die ‚richtige‘ Deutung der Zeit des eigentlichen Kirchenkampfes 1933/34 und den weiteren Jahren der Bedrückung durch eine zunehmend massiver antikirchlich agierende NS-Religionspolitik nicht zerbrochen ist. Im Gegenteil, sie produzierte einen Band nach dem anderen und ließ hier unterschiedliche Positionen zu Wort kommen, was Brunotte als versierter Kirchendiplomat gefördert haben dürfte. Freilich gehört es zur Logik von Kompromissen, dass auch die bruderrätliche Seite, die von Günter Harder, Ernst Wolf und Joachim Beckmann präsentiert wurde, sowohl Zugeständnisse machte als solche auch selbst erstritt. So wirkte die Kommission wie ein ‚Puffer‘ und konterkarierte durch ihre Arbeit letztlich die Intention ihrer Mitgliedsfraktionen, dem eigenen Geschichtsbild Alleingültigkeit zu verleihen.

Für die Gründung der Kommission und für zahlreiche Einzelprojekte zur kirchlichen Zeitgeschichte gilt jedenfalls die Erfahrung, dass es „selten sachlich begründete wissenschaftliche Konstellationen und Erfordernisse [sind], die (kirchen)politische Gremien (und damit die unerlässlichen Geldgeber) von einem bestimmten Forschungsbedarf überzeugen, sondern vielmehr öffentlichkeitswirksame, gesellschaftspolitische Außenimpulse ..., die Forschungsvorhaben begünstigen und die dafür notwendigen Gelder freimachen“.⁷

3. Perspektiven der kirchlichen Zeitgeschichte

Ich würde missverstanden, wenn man mir nach dem Gesagten eine pessimistische Grundeinstellung gegenüber den Möglichkeiten der Kirchlichen Zeitgeschichte unterstellte. In der Tat habe ich die besonderen Probleme dieser Subdisziplin in gebührender Breite hervorgehoben. Ich bin jedoch der Auffassung, dass sich die Beschäftigung mit ihr lohnt, nicht zuletzt deshalb, weil sie seit mehr als 20 Jahren meinen Beruf ausmacht und faszinierende Einblicke in ein historisches Feld hinein erlaubt, das unserer Gegenwart unmittelbar vorausgeht und diese mitprägt. Wenn das Diktum von Erich Loest zutrifft, dass ‚Zeitgeschichte Geschichte ist, die noch qualmt‘, dürfen wir – um im Bild zu bleiben – uns den Blick nicht von den aufsteigenden Rauchschwaden vernebeln lassen. Wir müssen uns der bezeichneten Schwierigkeiten deshalb bewusst sein, sie uns immer wieder vor Augen halten, wenn wir vorankommen und nicht im Dickicht der Abhängig-

7 Ebd., S. 140.

keiten von geschichtspolitischen Vorgaben und persönlich gefärbten Erinnerungen die Orientierung verlieren wollen. Eine gewisse Distanz zu kirchlichen und politisch-gesellschaftlichen Institutionen gehört deshalb nach wie vor zur Wissenschaft und auch die Bereitschaft zu partieller Askese. So geht es m.E. nicht an, dass sich Historikerinnen und Historiker neben ihren Forschungen zugleich als Sprachrohr aktuell-positioneller Interessen in der Öffentlichkeit profilieren und ihre Thesen flankierend dazu als Ergebnis wissenschaftlich gewonnener Erkenntnisse klassifizieren. Freilich: Diese Rolle ist verführerisch. Wer lange die Akten der Bischöfe, Kirchenleitungen und Synoden studiert hat und sich den ‚Mächtigen‘ in der Kirche schließlich ‚ganz nahe‘ fühlt, spürt hin und wieder vielleicht die Versuchung, selbst Einfluss auszuüben. Sei es, dass man ins Kirchenregiment eintritt und die Verantwortung des Historikers und Wissenschaftlers mit der des Kirchenführers tauscht, sei es, dass man in der Öffentlichkeit eine bestimmte kirchenpolitische Richtungsentscheidung mit akademischen Weihen unterstützt. Beispiele dafür sind bekannt, aber eine dauerhafte und geglückte Verbindung beider Berufe scheint bislang die Ausnahme zu sein.

Es bleibt am Schluss die Aufgabe, noch etwas über künftige Themenfelder und methodische Herausforderungen der Kirchlichen Zeitgeschichte zu sagen. Dazu haben sich innerhalb unserer Arbeitsgemeinschaft immer wieder berufene Stimmen geäußert: Der damalige Vorsitzende Joachim Mehlhausen und Kurt Nowak 1989, der heutige stellvertretende Vorsitzende Harald Schultze, noch einmal Kurt Nowak und Anselm Doering-Manteuffel im letzten Jahr.⁸ Ich selbst habe eingangs aus meiner Skepsis gegenüber umfassenden forschungsstrategischen Planungen kein Hehl gemacht. Gleichwohl will ich versuchen, Ihre Aufmerksamkeit auf einige Punkte zu lenken, die im Mix von methodischen und inhaltlichen Erwägungen nützlich sein könnten; im Übrigen möchte ich auf die Arbeiten der Genannten verweisen.

Sozialgeschichte

Ich beziehe mich zunächst auf die Implementierung der *Sozialgeschichte* in kirchlich-zeitgeschichtliche Untersuchungen. So legitim hier inzwischen die Einbindung eines sozialgeschichtlichen Zugriffs nach außen hin erscheint, so vergleichsweise selten werden diese in monographischen Beiträgen zur jüngsten Kirchengeschichte wirklich ausgeschöpft. Fast kann man den Eindruck gewinnen,

8 MEILHAUSEN, Joachim: Forschungsprogramm ‚Evangelische Kirche nach 1945‘. In: Mitteilungen, Folge 10/April 1990, S. 1–20; NOWAK, Kurt: Gesprächsbeitrag zu dem Arbeitspapier von Joachim Mehlhausen. In: ebd., S. 21–33; SCHULTZE, Harald: Die Geschichte der evangelischen Kirchen in der DDR – Beobachtungen zur neuesten Entwicklung der Forschung. In: Lepp, Claudia/Nowak, Kurt (Hg.): Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90). Göttingen 2001, S. 277–295; NOWAK, Kurt: Kirchliche Zeitgeschichte an der Schwelle des 21. Jahrhunderts. Ein Thesenpapier, masch.schr. Ms. v. 22./23. 6. 2001; DOERING-MANTEUFFEL, Anselm: Kirchliche Zeitgeschichte. Ergänzende Thesen des Allgemeinhistorikers zum Papier von Kurt Nowak, masch.schr. Ms. v. 19. 6. 2001. Auch Hartmut Ludwig hat in seiner oben (Anm. 2) genannten Rezension Lücken der bisherigen Forschung benannt.

dass der Begriff zwar in aller Munde ist, dass jedoch der dahinter stehende *Sachzusammenhang* noch immer nicht hinreichend zur Kenntnis genommen wird. Mit dieser – eher verhaltenen Kritik – beziehe ich mich gar nicht auf die erklärten Skeptiker und Gegner dieser Richtung, die stets allzu rasch vor einem theologischen Identitätsverlust warnen, wenn von Sozialgeschichte die Rede ist. Denn ich vermute, die eigentliche Schwierigkeit liegt darin, dass eine vom Ursprungsfach Theologie her betriebene Kirchliche Zeitgeschichte noch zu wenig interdisziplinär orientiert ist, so dass ihr wichtige Bereiche des Fachdiskurses der historischen Disziplinen immer wieder entgehen.

Kulturgeschichte

Ähnliches gilt auch für die *Kulturgeschichte*, die seit einiger Zeit auf dem Wege scheint, sich wenigstens rhetorisch zur neuen historischen Integrationswissenschaft jenseits der älteren Sozial- und Gesellschaftsgeschichte zu etablieren.⁹ Nicht von ungefähr war es mit Frank-Michael Kuhlemann ein theologisch gebildeter und interessierter Allgemeinhistoriker, der vor kurzem den Vorschlag gemacht hat, diese neue Deutungsrichtung auf die Kirchengeschichte zu übertragen, und der jetzt für eine kulturhistorisch fundierte Religions- und Kirchenhistoriographie plädiert.¹⁰ Anders als die ältere Gesellschaftsgeschichte Bielefelder Prägung, bei der ‚Kultur‘ neben ‚Ökonomie‘ und ‚politischer Herrschaft‘ zwar erscheint, aber bloße Prozesskategorie bleibt, will die neue Kulturgeschichte „die geistigen Triebkräfte des Kulturellen, ihre symbolischen und sprachlichen Ausdrucksformen sowie ihre lebenspraktische Bedeutung“ wieder stärker zur Geltung bringen. Hierzu gehören ‚Weltbilder‘, ‚Kommunikationsräume‘ und Mentalitäten, die im Horizont der traditionellen Kirchengeschichte teils seit langem wahrgenommen werden, teils noch ihrer expliziten Berücksichtigung harren. Dabei besteht der „fundamentale Unterschied zur klassischen Ideengeschichte ... darin, dass all diese Aspekte konsequent in einer lebensweltlichen Perspektive ... thematisiert werden.“ Freilich ist die Übertragbarkeit auf kirchengeschichtliche Frageraster von der Prämisse abhängig, „dass Theologie und Kirche keine Sonderwelten jenseits der allgemeinen Kulturentwicklung darstellen, sondern ... tief mit in den Gang der Kulturentwicklung verwoben sind.“ Wenn es stimmt, dass religiöse Phänomene und das darauf fußende Einstellungsverhalten durch die Lebenswelt strukturiert werden, muss sich die Theologie- und Kirchengeschichte in ihren Forschungen auch gegenüber dieser sozial-kulturellen Lebenswelt öffnen. Ob der kulturgeschichtliche Ansatz allerdings eine Art Generalschlüssel für alle Probleme historischer Kulturentwicklung sein kann, wird die Zukunft erweisen. Mir kam es nicht darauf an, ein neues verbindliches Paradigma für die Kirchliche

9 Allgemein zur Kulturgeschichte vgl. MERGEL, Thomas/WIELSKOPP, Thomas: Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theorie-debatte. München 1997.

10 KUHLEMANN, Frank-Michael: Die neue Kulturgeschichte und die kirchlichen Archive. In: Der Archivar 53, 2000, S. 230–237. Folgende Zitate hiernach.

Zeitgeschichte zu formulieren, sondern auf eine Chance hinzuweisen, die mir in der Berücksichtigung dieses Ansatzes in der Tat vorhanden zu sein scheint.

Historische Frauenforschung

Ein weiterer und letzter Punkt, den ich hier anreißen möchte, betrifft die Frauengeschichte im Sinne *historischer Frauenforschung*. Sie spielt in den Veröffentlichungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft¹¹ und darüber hinaus in der gesamten Kirchlichen Zeitgeschichte nach wie vor nicht die ihre gebührende Rolle. Die Gründe dafür sehe ich nicht so sehr in einem anhaltenden Konservatismus einer Zunft, die nach wie vor von Männern beherrscht wird. Ich meine vielmehr, dass es paradoxerweise zu einem Teil die Feministische Theologie mit ihren vielfältigen und damit manchmal schillernden Konturen selbst ist, die dafür Mitverantwortung trägt: Ihre tendenzielle Geschichtsvergessenheit und die damit korrespondierende vorherrschende Hinwendung zu aktuellen Frauenfragen in Kirche und Gesellschaft, die starke Verankerung in den exegetischen Fächern sowie bislang ein deutliches Desinteresse an der Übertragung der Gender-Kategorie auf die *Kirchengeschichte* als theologischer Disziplin scheinen der Grund dafür, dass Frauengeschichte und Kirchengeschichte noch immer nicht recht zusammenkommen.¹² In den 1980er Jahren begann als erste Ruth Albrecht mit einigen – damals provokant wirkenden – Aufsätzen auch die Kirchengeschichte in das Feld feministischer Theologie einzubeziehen.¹³ Sehr erfolgreich war sie

11 Die sechsen erschienene Dissertation von Gury SCHNEIDER-JUDORFF, *Magdalene von Tiling. Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen* (AKIZ. B 35). Göttingen 2001, zählt m.W. zu den ersten Publikationen der Reihe ‚Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte‘ (AKIZ) der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft. – Mit einem frauengeschichtlichen Thema beschäftigte sich zuvor nur Heide-Marie Lauterer-Pirner, *Liebestätigkeit für die Volksgemeinschaft: der Kaiserswerther Verband Deutscher Diakonissenmutterhäuser in den ersten Jahren des NS-Regimes* (AKIZ B 22). Göttingen 1994.

12 Ähnlich auch die Kritik von Ute Gause-Leinweber, die im Hinblick auf Elisabeth Schüssler-Fiorenza und dem von ihr in die feministische Wissenschaft eingeführten Terminus von der ‚Hermeutik des Verdachts‘, kritisch angemerkt hat, dass feministische Forschung gelegentlich sehr eigene Wege gehe, die manche Theologinnen und Theologen davon abhalte, sich ernsthaft auf Frauenforschung einzulassen (7) und selbst interessierte Beobachter/innen mitunter verprelle. Einmal geschehe das durch Überdehnung der ‚Entlarvungsperspektive‘, d.h. der Korrektur eines von Männern definierten geschichtlichen Erkenntnis- und Gegenstandsinteresses und zweitens übersehe die Betonung der historischen ‚Opferrolle‘ der Frau mindestens den Sachverhalt, dass Frauen „gleichermaßen an ihrem Nicht-Beachtet-Werden beteiligt waren, als sie sich den herkömmlichen Geschlechterdefinitionen nicht widersetzt haben“ (8). Vgl. GAUSE, Ute/PAULUS, Julia: *Evangelische und katholische Gender-Forschung im Überblick*. In: ‚Starke fromme Frauen? Eine Zwischenbilanz konfessioneller Frauenforschung heute, hg. von Heller, Barbara/Gause, Ute/Kaiser, Jochen-Christoph (Hofgeismar Protokolle. 320). Hofgeismar 2000, S. 7f., 16. S.a. den Beitrag von Ute Gause, unten Anm. 15.

13 Dies., *Wir gedenken der Frauen, der bekannten wie der namenlosen. Feministische Kirchengeschichtsschreibung*. In: *Handbuch der Feministischen Theologie*. Hg. von Schaumberger, Christine/Maaßen, Monika. Münster i. W. 1986, ³1989, S. 312–322.

damit nicht, wenn man bedenkt, dass bis September 2001 nicht einmal eine kirchengeschichtliche Sektion der ‚Europäischen Gesellschaft für Theologische Forschung von Frauen‘ gegründet werden konnte. Allerdings hat gerade die ältere Kirchengeschichte ein Sonderproblem mit der Gender-Forschung: Erst im Zeitalter der Moderne beginnt die Emanzipationsdebatte; die Erforschung vor-moderner Gesellschaften tut sich deshalb schwer, den Diskurs über die Frauenfrage des 19. und 20. Jahrhunderts auf die Frühe Neuzeit oder gar die Antike zu übertragen. Der davon weitgehend unabhängige Gender-Ansatz bietet – jedenfalls derzeit – die einzige Möglichkeit, auch die älteren Epochen der Kirchengeschichte unter geschlechtsspezifischen Aspekten zu untersuchen. Für die neueste Zeitgeschichte gilt diese Einschränkung nicht, wie der Beitrag von Ute Gause in dem Sammelband von Kurt Nowak und Anselm Doering-Manteuffel über *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden* belegt.¹⁴ Dazu hat der Hofgeismarer Arbeitskreis „Historische Genderforschung in konfessioneller Perspektive“, den Ute Gause und ich zusammen mit anderen 1999 ins Leben gerufen haben, damit begonnen, dieses Feld systematisch und im Verbund vieler hier engagierter Forscherinnen und Forscher zu bearbeiten.¹⁵ Wer also historische Frauenforschung betreiben möchte, sollte das umgehend tun; die reichen Quellenbestände werden die aus meiner Sicht dringlichen Arbeiten¹⁶ – etwa zu den konfessionellen Frauenverbänden – sehr erleichtern.¹⁷

Ich verzichte aus Zeitgründen auf die Nennung weiterer konkreter Projekte. Entscheidend wird es bei künftigen Forschungen nicht auf lückenlose Planungen ankommen, die Biographien, Verbände, kirchenleitende Körperschaften etc.

14 GAUSE, Ute: Geschlecht als historische Kategorie. Was leistet eine feministische Perspektive für die Kirchengeschichte. Ein Diskussionsbeitrag. In: Doering-Manteuffel, Anselm/Nowak, Kurt (Hg.), wie Anm. 7, S. 164–179.

15 Vgl. den Berichtsband der ersten Tagung in der Ev. Akademie Hofgeismar im September 1999 (wie Anm. 13).

16 Es ist aus der Perspektive der Verbändeforschung einerseits irritierend, andererseits vielleicht aber auch charakteristisch für das dahinter stehende Geschichtsverständnis, dass der (*Deutsch-*) *Evangelische Frauenbund* in Hannover und die *Evangelische Frauenhilfe in Deutschland* aus Anlass ihres jeweils 100jährigen Bestehens im Jahre 1999 zwar einen großen gemeinsamen Kongress in Berlin veranstalteten (vgl. hierzu ZITT, Renate: *Evangelische Frauenhilfe als diakonisches Modell*, in: ‚Starke fromme Frauen‘, wie Anm. 12, S. 101f.), eine ausführliche wissenschaftliche Monographie über ihre Geschichte und die Finanzierung eines solchen Projekts jedoch noch ausstehen. Die erschienenen ‚Festschriften‘ können für das wissenschaftliche Desiderat der ausstehenden Gesamtdarstellungen nur ein erster Anfang sein. Vgl. BUSCH, Christine (Hg.): *100 Jahre Evangelische Frauenhilfe in Deutschland. Einblicke in ihre Geschichte*. Düsseldorf 1999 sowie das ‚Geleitwort‘ des Vf., ebd.

17 So bereitet der Arbeitskreis Hofgeismar ein biographisches Handbuch über evangelische Frauen des 19. und 20. Jahrhunderts vor, das Gury Schneider-Ludorff in Verbindung mit Ute Gause, Ellen Ueberschär, Renate Zitt, Norbert Friedrich und mir herausgegeben wird und das 2003 erscheinen soll.

flächendeckend erfassen, denn jeder Versuch in Richtung einer ‚Histoire totale‘ erschiene mir abwegig, er wäre auch zum Scheitern verurteilt und wissenschaftstheoretisch nicht wünschbar. Worauf es ankommt, ist die Bereitschaft zu Interdisziplinarität, zu Kooperation zwischen nicht am gleichen Ort befindlichen Institutionen und die Akzeptanz eines übergreifenden Forschungsmanagements, von dem man nicht Konkurrenz, sondern Zugewinn erwarten sollte. Daneben wird die unvernetzte Einzelforschung vor Ort ihren Platz behalten; ohnehin sind die meisten Monographien zur Kirchlichen Zeitgeschichte nicht im Verbund vieler, sondern in meist einsamer Archiv- und Schreibtischarbeit entstanden. Das ist gut so, wenn auch allein heute nicht mehr hinreichend. Hier ausgewogen zu raten und behutsam auf die weitere Entwicklung Einfluss zu nehmen, scheint mir die wichtigste Zukunftsaufgabe der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft und ihrer Mitglieder.

GERTRAUD GRÜNZINGER

BERICHT ÜBER DAS FORSCHUNGSVORHABEN „EVANGELISCHE MÄRTYRER/GLAUBENSZEUGEN DES 20. JAHRHUNDERTS“

Für den Protestantismus des 20. Jahrhunderts fehlt bislang sowohl eine umfassende Auflistung der deutschsprachigen Märtyrer/Glaubenszeugen als auch eine systematisch-theologische und historische Auseinandersetzung mit der Märtyrerproblematik.

Mit dem in Gang befindlichen Vorhaben möchte die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte das von der Forschung bislang vernachlässigte Thema aufgreifen und eine Aufarbeitung des Themas „Märtyrer/Glaubenszeugen“ leisten, das wissenschaftlichen Anforderungen standhält.

Auf der Kirchenversammlung in Eisenach erinnerte deren Präsident Gustav Heinemann am 12. Juli 1948 an diejenigen Gemeindeglieder, „die als Blutzeugen den Weg der Kirche Jesu Christi in Deutschland seit 1933 begleitet haben“. Er gedachte nach „einer vorläufigen, aber nicht vollständigen Liste, die im kirchlichen Amtsblatt abgedruckt worden ist“, der Pfarrer und Gemeindeglieder, die „als Bekenner unseres Glaubens im Konzentrationslager und in Gefängnissen“ seit 1933 umgekommen waren. Es handelte sich dabei um die Pfarrer Ernst Behrendt, Dietrich Bonhoeffer, Helmut Hesse, Paul Richter, Paul Schneider, Ludwig Steil und Werner Sylten, den Volksmissionar Ernst Kasenzer, den Justitiar Justus Perels und Landgerichtsdirektor Friedrich Weißler. Heinemann appellierte an die Zeitgenossen und die nachfolgenden Generationen, das Andenken „der um des Glaubens willen Umgekommenen zu pflegen und zu vervollständigen“.

Als der damalige Vorsitzende der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte (EvAKiZ), Prof. Dr. Joachim Mehlhausen, in seinem Festvortrag in Eisenach 1998 anlässlich des 50jährigen Jubiläums der Grundordnung der EKD Heinemanns Sätze aufnahm, fügte er hinzu, ob es nicht merkwürdig sei, dass uns „einige dieser Namen heute fremd“ seien und ob es nicht noch merkwürdiger sei, „dass keine spätere Synode der EKD diese Namensliste zu Ende geschrieben und irgendwo ehrenvoll festgehalten hat?“. Dieser Einschätzung schloss sich der Präses der Synode der EKD Dr. Jürgen Schmude an, der ebenso bedauerte, dass die Liste der „Märtyrer“ der evangelischen Kirche nach dem Krieg nicht mehr fortgeschrieben wurde.

Zur gleichen Zeit beteiligte sich die EvAKiZ an einem ökumenischen Vorhaben, ausgehend von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Kirchenamt der

EKD, katholische und evangelische Märtyrer in einer gemeinsamen Veröffentlichung zu porträtieren. Der Band mit dem Titel „Zeugen einer besseren Welt“ umfaßt 26 ausgewählte Kurzbiographien, denen eine gemeinsame Einleitung von Prof. Dr. Christoph Strohm (Mitglied der EvAKiZ) und Dr. Karl-Joseph Hummel (Kommission für Zeitgeschichte) vorangestellt ist. Er wurde am 1. November 2000 in der Gedenkkirche Maria Regina Martyrum in Berlin-Plötzensee vom Vorsitzenden des Rates der EKD, Präses Manfred Kock, und dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Dr. Karl Lehmann, vorgestellt.

Zugleich beschloss die EvAKiZ, sich des Themas weiter anzunehmen und auf „Spurensuche“ nach Märtyrern zu gehen, die bislang unbekannt geblieben waren, nicht dem protestantischen Milieu zugeordnet werden konnten oder lediglich sehr marginal rezipiert worden waren.

Das Schicksal dieser Märtyrer/Glaubenszeugen soll anhand der Quellen erforscht und in den zeitgeschichtlichen Kontext eingeordnet werden.

Bereits ein Jahr zuvor hatte die Deutsche Bischofskonferenz umfassende Martyrologien unter dem Titel „Zeugen für Christus“ vorgelegt. In ihnen wurde deutlich, dass die katholische Kirche bei ihrer Suche nach Märtyrern auf Kriterien zurückgreifen kann, die im Rahmen von Selig- und Heiligsprechungsverfahren seit Jahrhunderten angewendet worden sind. Da für die evangelische Seite keine derartige Verknüpfung mit der traditionellen kirchlichen Praxis zur Verfügung steht, müssen neue Kriterien für den Begriff des „Märtyrers“, angepasst an die politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse des 20. Jahrhunderts, erarbeitet werden; daraus ergibt sich eine eigene protestantische Sicht und Bewertung. Zu prüfen ist einerseits die subjektive Einstellung und Handlungsweise, zum anderen aber auch der historische Kontext. Hier treten Abgrenzungsprobleme zu den „Opfern“ politischer, ideologischer und rassistischer Verfolgungen auf.

Dem Umgang mit den Quellen kommt bei dieser Erhebung eine besondere Bedeutung zu, um die Gefahr der Legendenbildung oder unzulässige Vereinnahmungen zu vermeiden. Gerade Quellen, die weltanschauliche Prägungen oder religiöse Bindungen belegen sind rar und zudem häufig schwer zu interpretieren.

Auf der Mitgliederversammlung der EvAKiZ am 22./23. Juni 2000 in Magdeburg wurde das Vorhaben, angesiedelt zwischen „Erinnerungskultur“ und historisch-empirischer Erhebung, zwar kontrovers diskutiert, man einigte sich aber darauf, zunächst weitere Namen zu sammeln. Erste Überlegungen zur Konzeption eines weiterführenden Vorhabens machten deutlich, dass eine umfassende Erhebung nicht von der EvAKiZ allein durchgeführt werden kann, sondern nur mit Hilfe eines erweiterten Kreises von Sachverständigen. Aus diesem Grund wurden im April 2001 die Gliedkirchen der EKD, ihre Archive, territorialgeschichtlichen Vereine, die Hilfskomitees der zerstreuten evangelischen Ostkirchen, die KZ-Gedenkstätten sowie andere Institutionen um ihre Mithilfe gebeten. Die angeschriebenen Organisationen sollten AnsprechpartnerInnen benennen, die für ihren Bereich Vorarbeiten bzw. Recherchen für die Durchführung des Vorhabens übernehmen.

Die Mitgliederversammlung autorisierte eine Vorbereitungsgruppe, der Prof. Dr. Ursula Büttner (Forschungsstelle für Zeitgeschichte Hamburg), Prof. Dr. Carsten Nicolaisen (München) und OKR i. R. Prof. Dr. Harald Schultze (Magdeburg) angehörten, um für den 22./23. Oktober 2001 in Hannover ein Arbeitsgespräch vorzubereiten, auf dem offene methodische und inhaltliche Probleme diskutiert sowie eine Veranstaltung für den Herbst 2002 geplant werden sollten.

An dem Treffen in Hannover, das einem ersten Erfahrungs- und Informationsaustausch diente, nahm etwa die Hälfte der benannten Ansprechpartner und Ansprechpartnerinnen teil.

In diesem Kreis wurden alle Fragestellungen, die sich aus dem Vorhaben ergeben, andiskutiert. Dazu gehörte vor allem die Definition des Begriffs „Märtyrer“, die zu berücksichtigenden Personengruppen, der geographische Raum, die Zeitspanne und die Quellenlage.

In einem Grundsatzbeitrag wies Prof. Dr. Christoph Strohm (Bochum) darauf hin, daß nach seiner Auffassung „Märtyrer“ wichtig seien als Glaubenszeugen und Vorbilder der Lebensführung; darüber hinaus seien sie aber auch bedeutend für das Gespräch der Kulturen, denn sie erinnerten an christliche Wurzeln, von denen die Gesellschaft heute nichts mehr wisse. Nach seinem protestantischen Verständnis müsse man bei dem geplanten Vorhaben von der Vielfalt der Wege und der möglichen Gebrochenheit der Lebensläufe ausgehen.

Synodalpräses Dr. Jürgen Schmude nahm teilweise an dem Treffen teil und legte seine Auffassung über das Vorhaben dar. So plädierte er beispielsweise dafür, bei der Auswahl der Personen auch diejenigen zu berücksichtigen, die Leiden und Gefahr auf sich genommen hatten, damit den Märtyrerbegriff vom Faktum des Todes zu lösen und hin zum „Leidenszeugen“ zu erweitern. Kriterium für die Aufnahme sei für ihn „aktives Tun“ mit der Konsequenz des Leidens. Er selbst verspricht sich von der Durchführung des Vorhabens sowohl eine Einübung in das Glaubensleben als auch einen Beitrag zur politischen Kultur des Landes.

Auf dem Treffen in Hannover informierten einzelne Teilnehmer ausführlicher über bereits im Kontext anderer Projekte geleistete Forschungen. So berichtete Altlandesbischof Dr. Heinrich Rathke (Schwerin) über seine jahrelangen Nachforschungen im Bereich der ehemaligen Sowjetunion (zuletzt als bischöflicher Visitator in Kasachstan und Mittelasien) und der DDR. Seine Kenntnis einer Vielzahl von Namen beruht sowohl auf Einsicht in die Akten des Geheimdienstes als auch auf vielen persönlichen Kontakten und Briefwechseln, teilweise sind diese Schicksale auch nur durch mündliche Überlieferung belegt.

Die Vorarbeiten und Kriterien für eine Erhebung und Veröffentlichung für den Raum St. Petersburg erläuterte Dr. Tamara Tatsenko-Mashuga (St. Petersburg). Diese Recherchen sind erst durch die vor zehn Jahren erfolgte Anerkennung der evangelisch-lutherischen Kirche möglich geworden. Die Veröffentlichung unter dem Titel „Martyrologium“, die sich im Druck befindet, berücksichtigt alle Glaubensgemeinschaften, die es in St. Petersburg gab und gibt; dokumentiert werden darin 65 Geistliche und 228 Laien. Nach dortigem Verständnis sind

als Märtyrer auch solche anzusehen, die überlebt, aber für ihren Glauben gelitten haben. Die Personen wurden ungeachtet ihrer Nationalität aufgenommen. Für die Entscheidung der Aufnahme spielte der Vorwurf der Spitzeltätigkeit, der schwer zu beweisen sei, keine Rolle.

Als Quellen dienten Untersuchungsakten und Verhörprotokolle aus dem Archiv des Geheimdienstes; ausgewertet wurde aber auch die einschlägige Literatur.

Ein Quellen- und Forschungsprojekt, das die Synode der Nordelbischen Kirche 1998 in Auftrag gegeben hatte, stellte Dr. Stefan Linck vor. Zur Durchführung gehörten der Aufbau einer Datenbank sowie Konzeption und Vorarbeiten der Wanderausstellung „Kirche, Christen, Juden in Nordelbien 1933 bis 1945“, die im September 2001 anlief. Für diese Ausstellung wurden u. a. zehn Biographien, etwa von der Lehrerin Elisabeth Flügge (1895–1983), die ihre jüdischen Schülerinnen schützte, oder Arthur Goldschmidt (1873–1947), der die evangelische Gemeinde in Theresienstadt begründete, aber auch von Landesbischof Franz Tügel (1888–1946) erstellt. Die Biographien belegen unterschiedliche Handlungsweisen und ein Spektrum von Entscheidungsmöglichkeiten im NS-Regime.

Über den unterschiedlichen Zugang von Geschichtswissenschaft und Theologie zu dem Komplex „Märtyrer“ gaben zwei Referate Auskunft. Aus der Sicht der Historikerin reflektierte Prof. Dr. Ursula Büttner (Hamburg); (vgl. den Abdruck ihres Vortrages S. 49–55), aus der Sicht eines evangelischen Theologen Dr. Björn Mensing (Bayreuth) das Thema.

Mensing beschäftigt sich bereits seit längerem mit der Rezeptionsgeschichte von „Märtyrern“; er veranstaltete im Mai 2001 in der Evangelischen Heimvolkshochschule Bad Alexandersbad eine Tagung über „Biographie, Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung“ evangelischer Märtyrer. Der Band „Widerstehen“, herausgegeben von Björn Mensing und Heinrich Rathke, dokumentiert diese Beiträge.

Auf dem Treffen in Hannover wurde eine Arbeitsgruppe gebildet, die für die weitere konkrete Fortführung des Vorhabens verantwortlich ist. Ihr gehören an: Prof. Dr. Ursula Büttner (Wiss. Mitarbeiterin Forschungsstelle für Zeitgeschichte Hamburg), Gertraud Grünzinger M. A. (Wiss. Mitarbeiterin Geschäfts- und Forschungsstelle der EvAKiZ), Dr. Markus Hein (Wiss. Mitarbeiter Theologische Fakultät der Universität Leipzig), Dr. Rainer Hering (Wiss. Archivar Staatsarchiv Hamburg), Dr. Sigrid Lekebusch (freie Mitarbeiterin Ev. Kirche im Rheinland), Dr. Claudia Lepp (Leiterin Geschäfts- und Forschungsstelle der EvAKiZ), Prof. Dr. Carsten Nicolaisen (Vorsitzender der EvAKiZ), Dr. Gury Schneider-Ludorff (Wiss. Assistentin Theologische Fakultät der Universität Jena), Dr. Tamara Tatsenko-Mashuga (Historikerin St. Petersburg), Dr. Udo Wennemuth (Leiter des Archivs der Ev. Landeskirche in Baden) und OKR i. R. Prof. Dr. Harald Schultze (Magdeburg), der als stellvertretender Vorsitzender der EVAKiZ das Projekt nun federführend leitet.

Diese Arbeitsgruppe trat am 6./7. Februar 2002 zum ersten Mal in Kassel zusammen, um die weitere Vorgehensweise festzulegen. Dazu gehörte in erster Linie, die Merkmale zu definieren, nach denen Personen gesucht und ausgewählt werden sollen. In ihrem Vortrag hatte Büttner es als Aufgabe bezeichnet, in „ständigem Dialog zwischen Theorie und Empirie einen Märtyrerbegriff zu finden, der sowohl die exklusive, diesmal evangelisch-exklusive Verengung als auch die unbegrenzte Ausdehnung des Forschungsfeldes vermeidet“. Die Sammel­tätigkeit, so war man sich einig, soll zunächst von einem weiten Märtyrerbegriff ausgehen. Erst in einem zweiten Arbeitsschritt werden die einzelnen Lebenszeugnisse zu bewerten und über deren Aufnahme zu entscheiden sein. Dieser Prämisse folgend legte die Arbeitsgruppe folgende Kriterien fest:

Die kirchliche Bindung bzw. christliche Motivation/Prägung muss nachweisbar und im Zusammenhang mit dem Tod stehen.

Leidenszeugen, d.h. nicht zu Tode Gekommene, sollen voraussichtlich nicht aufgenommen werden. Im Stadium der Materialsammlung werden sie jedoch zunächst berücksichtigt.

Untersucht wird der Zeitraum zwischen 1917 und 1989.

Aufgenommen werden deutschsprachige Personen aus Deutschland, Österreich, Polen, Rumänien, dem ehemaligen Jugoslawien, dem Baltikum und dem Elsass (1940–1944); der Hoheitsbereich der ehemaligen Sowjetunion wird durch die umfangreichen Recherchen von Heinrich Rathke weitgehend abgedeckt sein. Die evangelischen Freikirchen werden ebenfalls berücksichtigt.

Bereits seit 1998 wird an der Geschäfts- und Forschungsstelle der EvAKiZ eine Namensliste mit aus der Literatur ermittelten evangelischen Märtyrern geführt. Sie umfasst mittlerweile 155 Namen. Zudem werden Hinweise auf auszuwertendes Quellenmaterial gesammelt.

Die Liste wurde u. a. erstellt aus den drei älteren „Gedenkbüchern“, die den evangelischen Glaubenszeugen aus der Zeit des Nationalsozialismus gewidmet sind. Dabei handelt es sich um:

Und folget ihrem Glauben nach. Gedenkbuch für die Blutzeugen der Beken­nenden Kirche. i. A. des Bruderrates der EKD verfaßt und hg. von Bernhard Heinrich Forck. Stuttgart 1949.

Oehme, Werner: Märtyrer der evangelischen Christenheit 1933–1945. Neun- undzwanzig Lebensbilder. 3. Auflage Berlin 1985.

Blutzeugen des Kirchenkampfes. Dargestellt von Jörg Erb. Lahr-Dinglingen 1967.

Daneben wurden auch Zusammenstellungen ausgewertet, in denen zwar evangelische Persönlichkeiten, die im Widerstand gegen das NS-Regime ums Leben kamen, aufgenommen, aber nicht immer als evangelische Glaubenszeugen erkennbar sind. Es handelt sich dabei um:

Das Gewissen steht auf. Lebensbilder aus dem deutschen Widerstand 1933–1945. Gesammelt und hg. von Annedore Leber in Zusammenarbeit mit Willy Brandt und Karl Dietrich Bracher. Neu hg. von Karl Dietrich Bracher in Verbindung mit der Forschungsgemeinschaft 20. Juli. Mainz 1984.

Du hast mich heimgesucht bei Nacht. Abschiedsbriefe und Aufzeichnungen des Widerstandes 1933-1945. Hg. von Helmut Gollwitzer/Käthe Kuhn/Reinhold Schneider. München 1956.

Für die deutschsprachigen Märtyrer im osteuropäischen Raum liegt bislang lediglich das bereits 1926 erschienene „Baltische Märtyrerbuch“ von Oskar Schabert vor.

Eine Auflistung von deutschsprachigen evangelischen Opfern von Nationalsozialismus und Stalinismus bietet nunmehr der Band „Widerstehen“. Mit der Zusammenstellung von stichwortartigen Kurzbiografien der von Herrn Rathke und Herrn Mensing ermittelten bzw. aus der Publikation von Schabert übernommenen Personen stellt der Band eine wichtige Vorarbeit für die geplante umfassende und flächendeckende Erhebung und Darstellung von evangelischen Märtyrern/Glaubenszeugen im Zeitalter der Diktaturen dar.

Für diese umfassende Erhebung werden verschiedene Wege der Recherchen beschritten. Dazu gehört u. a. die weitere Prüfung der Literatur (z. B. über Widerstand und Verfolgung, über Vertreibung, über die Kirche in Polen), die Ermittlung und Sichtung der „grauen“ Literatur (z. B. Pfarrerblätter, Festschriften von Gemeinden), Gespräche mit Zeitzeugen, Durchsicht von Gestapo-Akten, Strafakten, Sondergerichtsakten, Akten der Staatssicherheit.

Darüber hinaus soll in sämtlichen überregionalen und regionalen Kirchenzeitingen sowie im „Archivar“ ein Aufruf veröffentlicht und um Informationen nach dem unten beschriebenen Raster gebeten werden. Für den osteuropäischen Raum sollen weitere Kooperationspartner gesucht und kontaktiert werden. Um auch bei der systematisch-theologischen Auseinandersetzung mit der Märtyrerproblematik weiter zu kommen, wird die Mitgliederversammlung der EvAKiZ im September 2002 mit einem Kolloquium zum Thema „Märtyrer/Glaubenszeugen“ verbunden.

Die Ergebnisse der Forschungen sollen in einer umfassenden Darstellung zu den deutschsprachigen evangelischen Märtyrern/Glaubenszeugen im 20. Jahrhundert veröffentlicht werden. In ihrem ersten Teil wird sie Überlegungen von Kirchenhistorikern und Systematikern zu einem evangelischen Märtyrerbegriff enthalten. Der zweite Teil wird zusammenfassende Beiträge zu verschiedenen Märtyrer- und Opfergruppen bieten (z. B. zu den Attentätern des 20. Juli, zu weiblichen Glaubenszeugen, zu den ermordeten Christen jüdischer Herkunft, zu Märtyrern unter Religiösen Sozialisten, zu Selbsttötungen in Haft, zum Martyrium von evangelischen Christen im Baltikum etc.). Der dritte und umfangreichste Teil soll einheitlich gestaltete, aussagekräftige Biografien (mit Ort, Beruf, Funktionen, Todesumstände, Hinweise über die christliche Motivation und Quellenhinweisen) aller erfassten deutschsprachigen Märtyrer/Glaubenszeugen enthalten.

Für weiterführende Hinweise zu bislang unbekanntem Glaubenszeugen – zu richten an die Geschäfts- und Forschungsstelle der EvAKiZ – sind wir sehr dankbar.

Ursula Büttner

OPFER POLITISCHER VERFOLGUNG ALS „MÄRTYRER“?
EINLEITENDE BEMERKUNGEN AUS DER SICHT EINER HISTORIKERIN

In den ersten zwei Jahrzehnten nach dem Ende des „Dritten Reiches“ war es selbstverständlich, von „Blutzeugen der Evangelischen Kirche in Deutschland“¹, „Blutzeugen der Bekennenden Kirche“², „Blutzeugen des Kirchenkampfes“³, „Martyrer der evangelischen Christenheit“⁴ zu sprechen. Es ist die Zeit, in der die Geschichte der evangelischen Kirche in der NS-Zeit ebenso selbstverständlich in erster Linie als „Kirchenkampf“ beschrieben wurde. Kampf und Martyrium wurden offenbar als komplementäre Begriffe empfunden. In der Erweiterung und Neubestimmung des Forschungsfeldes als „Kirchliche Zeitgeschichte“ machte sich dann die inzwischen gewonnene größere Distanz bemerkbar; die kritische, wissenschaftliche Betrachtung statt der Vergegenwärtigung früherer Konflikte setzte sich durch. Gleichzeitig veränderte sich die Sprache in Bezug auf jene, die durch politische Gewalt im 20. Jahrhundert ums Leben kamen; von „Martyrern“, „Blutzeugen“ ist nur noch selten die Rede, wenn ich richtig sehe. Wenn heute wieder „Martyrologien“ erstellt bzw. gefordert werden, so ist das als solches eine interessante historische Entwicklung, deren Untersuchung Aufschlüsse über die Mentalitätsgeschichte geben und die zur Zeit beliebte Erforschung der „Erinnerungspolitik“, des gesellschaftlichen Umgangs mit Mahnmalen, Gedenktagen usw., um einen Aspekt bereichern würde. Statt eine Erklärung für das wechselnde Interesse an „Martyrern“ zu versuchen, wofür breite Forschungen nötig wären, wage ich Hypothesen:

1. Angesichts der nachlassenden Präge- und Bindekraft der Kirchen wächst wahrscheinlich die Sehnsucht nach Stärkung durch die Besinnung auf positive Traditionen, nach Vergewisserung durch die Erinnerung an christliche Vorbilder.

1 ABLEKD vom 15. 1. 1948, S. 1.

2 FORCK, Bernhard Heinrich: Und folget ihrem Glauben nach. Gedenkbuch für die Blutzeugen der Bekennenden Kirche. Stuttgart 1949.

3 ERB, Jörg: Blutzeugen des Kirchenkampfes. Lahr-Dinglingen 1967.

4 OEIIME, Werner: Martyrer der evangelischen Christenheit. Neunundzwanzig Lebensbilder. Berlin ³1985.

2. Nachdem sich die Geschichtswissenschaft lange auf die Täter und Opfer von Staatsverbrechen konzentriert und der interessierten Öffentlichkeit damit große Belastungen zugemutet hat, wächst wahrscheinlich auch in der Gesellschaft das Bedürfnis, sich wieder auf „Helden“, Vorbilder zu beziehen, selbst wenn es nur einzelne waren.

Wie aufschlussreich eine historische Betrachtung des Umgangs mit „Märtyrern“ sein kann, zeigt das Beispiel Dietrich Bonhoeffers: In der Nachkriegszeit schloss ihn der bayerische Landesbischof Hans Meiser bekanntlich wegen seiner Entscheidung für den politischen Widerstand aus dem Kreis der Märtyrer aus, während er heute als der evangelische Märtyrer par excellence gilt, der 1998 durch eine Büste am Portal von Westminster Abbey in London geehrt und im selben Jahr in das Martyrologium der deutschen katholischen Bischofskonferenz aufgenommen wurde.

Aber ich will mich mit dem Hinweis, dass die Leitfrage des beabsichtigten Forschungsprojekts selbst ein lohnendes Objekt historischer Untersuchung sein könnte, nicht vor einer Antwort auf die Frage drücken, wie ich als Historikerin zu der Suche nach den „Märtyrern“ der deutschen evangelischen Kirche stehe. (Ich formuliere bewusst so subjektiv, weil ich nicht beanspruchen möchte, *die* allein mögliche geschichtswissenschaftliche Position zu vertreten.) Bei den ersten Beratungen über das Märtyrer-Projekt fiel mir auf, dass sich Theologen und Historiker recht unterschiedlich zu der Aufgabe verhielten, Theologen mit einem gewissen Vorverständnis an sie herangingen, dass ihnen die Notwendigkeit einer Erläuterung gar nicht in den Sinn kam, während Historiker mit fundamentaler Skepsis reagierten. Um den Unterschied zu verstehen, habe ich mich über die Bedeutung des Begriffs „Märtyrer“ in der evangelischen Theologie zu informieren gesucht. Für das lange Zeit unbestrittene, vermutlich immer noch vorherrschende Verständnis scheint mir die Definition in der 3. Auflage der RGG von 1960 zu stehen. Danach ist Martyrium ein Tod, der als letztes und entscheidendes Glaubenszeugnis „im Widerstand gegen eine glaubensfeindliche Staatsordnung erlitten wird“ (in der weiteren Darstellung werden dann allerdings als evangelische Märtyrer überwiegend Opfer von Glaubenskriegen und –konflikten genannt)⁵. In gleichem Sinne spricht Gerhard Besier 1986 vom „Blutzeugnis der Männer des 20. Juli“, das „seit 1945 mit Recht als eine sittliche Tat ersten Ranges [gelte], die bei vielen auch als christlich verantwortet zu erweisen ist“⁶. Nur bei letzterer, so lässt sich aus dem Kontext schließen, ist die Todesfolge als Martyrium zu bezeichnen. Ich zitiere das, um zu zeigen, dass die christlich-exklusive Definition nach wie vor in Geltung ist.

5 DÖRRIE, Heinrich/HOHLWEIN, Hans/LEHMANN, Arno: Art. Märtyrer. In: RGG³, Bd. 4, Tübingen 1960, Sp. 587–592, Zitat: Sp. 588.

6 BESIER, Gerhard: Bekenntnis–Widstand–Martyrium als historisch-theologische Kategorie. In: Ders./Ringshausen, Gerhard (Hg.): Bekenntnis, Widerstand, Martyrium. Von Barmen 1934 bis Plötzensee 1944. Göttingen 1986, S.126–147, Zitat: S. 139.

Bei dieser traditionellen Definition ergeben sich für die Suche nach den evangelischen Märtyrern im 20. Jahrhundert zwei harte Merkmale und ein weiches Kriterium:

1. Tod durch staatliche oder gesellschaftliche Gewalt;
2. Zugehörigkeit zu einer evangelischen Kirche oder Glaubensgemeinschaft oder Selbstbezeichnung als evangelischer Christ;
3. Glaubensüberzeugung als ausschlaggebendes Handlungsmotiv, als Orientierungsgrundlage und Wertmaßstab.

Außerdem ist die Glaubensfeindlichkeit der Staatsordnung zu erweisen.

Vor allem bei dem dritten, „weichen“ Kriterium für die Ermittlung der „Märtyrer“ ist besondere Umsicht, wenn nicht Vorsicht vonnöten. Ein Vorteil der Frage nach dem Märtyrertum von Opfern politischer Gewalt liegt darin, dass die subjektiven Faktoren: Weltanschauung, politische, ethische und moralische Einstellungen, Gesinnungen (Humanismus, Pazifismus u.ä.), Frömmigkeit, empirisch genau geklärt werden müssen. Faktoren, die im Zuge der Verdrängung der Geistesgeschichte durch die Strukturgeschichte lange vernachlässigt wurden, kommen wieder stärker in den Blick. Als Beitrag zur Mentalitätsgeschichte sind die Ergebnisse allerdings nicht zu verwerten, weil es immer nur um einzelne geht, deren Entscheidung Rückschlüsse auf die Einstellung sozialer Gruppen nicht zulässt. Auch Verallgemeinerungen in Richtung einer Typologie oder Gruppenbiographie von „Märtyrern“ scheinen mir aus dem gleichen Grund unmöglich zu sein.

Dem Vorteil stehen bei der Verwendung des traditionellen Märtyrerbegriffs erhebliche Nachteile gegenüber: Am größten scheint mir die Gefahr zu sein, daß schon bei der Ermittlung der Personen, Daten und Fakten ausschließende Werturteile ins Spiel kommen, dass Opfer politischer Gewalt *von vornherein*, vor genaueren Feststellungen, aus der Untersuchung herausfallen, weil die Glaubensstreue als Handlungsmaxime nicht ohne weiteres erkennbar ist. Welche Fehlrteile bei der Frage: Wer ist Märtyrer? möglich sind, zeigt das Beispiel Bonhoeffer, wenn hier auch keine Wissenschaftler am Werk waren. Besiers eingangs erwähnte Unterscheidung zwischen Märtyrertum und vorbildlichem sittlichem Verhalten geht aber in eine ähnliche Richtung, wenn er zugleich postuliert, dass die Kirche „zualtererst als Ort ihres Handelns den Gottesdienst auszumachen“ habe und dass „der eigentliche und zentralste Ausdruck christlichen Glaubens“ das Gebet bleiben müsse. Eine bewusste Entscheidung, mit größtmöglicher Offenheit an die Datenerhebung heranzugehen und erst in einem letzten Schritt anhand aller verfügbaren Informationen über die Märtyrereigenschaft zu befinden, erscheint mir unerlässlich, wenn das Projekt einen weiterführenden Ertrag bringen soll.

Auf einige weitere Probleme im Zusammenhang mit dem Kriterium: „Glaubensstreue“ will ich nur kurz hinweisen.

Quellen, die über die Motive des Handelns, religiöse Bindung und Frömmig-

keit Auskunft geben, sind vermutlich besonders rar und schwer zu interpretieren⁷. Es ist mit der Diskrepanz zwischen Fremd- und Selbsteinschätzung zu rechnen, wie sich das auf einem benachbarten Forschungsfeld, bei der Untersuchung der Motive von „Judenrettern“, gezeigt hat.

Es besteht die Gefahr, dass Angehörige der Ober- und Mittelschicht überge- wichtig in der Märtyrerdatei vertreten sind, weil sie über die Sprachkompetenz verfügten, um religiöse Handlungsantriebe in Worte zu fassen, und auch gewohnt waren, sich in Tagebüchern oder Briefen über die Voraussetzungen ihres Tuns Rechenschaft zu geben. Verzerrungen, wie sie der frühen, unter der Überschrift: „Aufstand des Gewissens“ laufenden Widerstandsforschung vorgeworfen wurden, sind nicht auszuschließen.

Ein Gemisch von Motiven wird es oft erschweren, die spezifisch christlichen Impulse als ausschlaggebend zu erkennen. Ich nenne einige Beispiele: Beim konservativen Widerstand spielten neben christlichen oft nationale, rechtliche und familiäre Beweggründe eine Rolle, der Gedanke an die Schande Deutschlands, an die Zerstörung von Gesetz und Ordnung oder an die Ehre des preußischen Adels. Bei den „Judenrettern“ standen häufig allgemein menschliche Antriebe wie Freundschaft, Liebe, familiäre Bindung, spontane Regungen von Mitleid und Hilfsbereitschaft im Vordergrund; erst in einem zweiten Schritt wurden zur Rechtfertigung des übernommenen Risikos zum Teil religiöse Normen angeführt. Weiter: Wo ist der Kirchendiener einzuordnen, der als Mitglied einer sozialdemokratischen Widerstandsgruppe hingerichtet wurde? Und wenn er in das Martyrologium aufgenommen wird, was ist dann mit den umgebrachten Genossen mit weltlichen Berufen, die sich über ihren Glauben so wenig geäußert haben wie er, aber vielleicht genauso evangelisch waren.

Auch die Ursachen und Umstände des Todes machen eindeutige Zuweisungen zur Gruppe der Märtyrer gelegentlich schwer. Das trifft z.B. für Deserteure zu. Es gilt besonders für die rassistisch verfolgten Menschen. Sowohl bei Friedrich Weißler als auch bei Werner Sylten ist festzustellen, dass die aus den gleichen Gründen verhafteten „arischen“ Kollegen überlebten. Waren diese Opfer rassistischer Verfolgung „Märtyrer“ nach dem traditionellen Begriff – ich tendiere zu einem unsicheren „Ja“ –, und wenn sie, warum dann nicht auch die anderen als Juden umgebrachten evangelischen Christen (die Hamburger Familie Kaftal u.a.)? Ein dezidiertes Bekenntnis zu ihrem evangelischen Glauben ist gerade bei diesen Menschen besonders häufig festzustellen. Sie alle ohne weitere quellengestützte Informationen als „Märtyrer“ zu bezeichnen, scheint mir dennoch zu weit zu gehen, da sie ja gar nicht die Chance hatten, das Risiko des Todes „im Widerstand gegen eine glaubensfeindliche Staatsordnung“ bewusst einzugehen, sondern

7 Eva Fogelman, die für ihre sozialpsychologische Analyse „mehr als 300“ Interviews mit „Rettern und Retterinnen“ in Europa führte, ordnet 32% den „moralisch motivierten“ zu; 14% sind „weltanschaulich-moralisch“, 12% „religiös“ und 6% „emotional“ motiviert, FOGELMANN, Eva: „Wir waren keine Helden“. Lebensretter im Angesicht des Holocaust. Motive, Geschichten, Hintergründe. Frankfurt/New York 1995, S. 177.

unabhängig von ihrem Denken, Handeln und Wollen kollektiv von einer rassistischen Staatsmacht umgebracht wurden. Allerdings, das will ich weniger als Historikerin denn als evangelische Christin mit Nachdruck anmerken, es ist eine dringende Forschungsaufgabe, ihre Namen, Lebensumstände und, soweit möglich, Denkweise und Glaubenshaltung zu ermitteln. Die Kirche hat angesichts der Versäumnisse und Fehler gegenüber den Mitchristen jüdischer Herkunft bei ihnen eine noch größere Bringschuld als bei den Märtyrern im engeren Sinn.

Probleme bereiten auch die Selbstmorde. Wenn Martyrium der „im Widerstand gegen eine glaubensfeindliche Staatsordnung *erlittene* Tod“ ist, kann dann der selbst *herbeigeführte* Tod dazugehören? Jochen Klepper kam durch den Terror des Staates in die ausweglose Situation, daß er seinen „jüdischen“ Familienmitgliedern auf keine andere Weise mehr Treue bewahren konnte. Der passive Aspekt des Martyriums ist in seinem Fall gegeben. Bei Oskar Brüsewitz trifft das nicht zu; vielleicht – ich nenne wieder mit einigen Zweifeln ein anderes Kriterium – erlaubt jedoch die Qualität des ultimativen Zeugnisses, ihn den Märtyrern zuzurechnen. Bewertungen, das zeigen diese Beispiele, sehr deutlich, sind erst am Ende der Forschung sinnvoll.

Ein Teil der aufgezeigten Probleme lässt sich bei einem weiteren und offeneren Begriff des Martyriums vermeiden, wie er in den letzten 25 Jahren im Umkreis der Befreiungstheologie aufgekommen ist. Bei ihm ist nicht der *subjektive* Bezug auf die christliche Religion das Entscheidende, sondern der *tatsächliche* Einsatz für das Reich Gottes, eine durch Gerechtigkeit, Liebe und Frieden bestimmte Gesellschaft⁸. Im Anschluss daran unterscheidet Jürgen Moltmann drei Formen des Martyriums:

8 Die Zeitschrift „Concilium“ widmete 1983 ein ganzes Heft dem Bemühen um eine solche offene Theologie des Martyriums (19, 1983, S. 167–246). Karl RAHNER plädierte dort dafür, den traditionellen Begriff in der Weise zu erweitern, dass neben dem passiven Erdulden des Todes um des Glaubens willen auch der Untergang im „aktiven Kampf um den christlichen Glauben“ zählen sollte (Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs: Ebd., S. 174ff.). Walbert BÜHLMANN steuerte den Gedanken bei: „Die heutigen Märtyrer sterben nicht mehr für einen Glaubenssatz, für die Orthodoxie, sondern für die Orthopraxis, indem sie sich im privaten und öffentlichen Leben gemäß ihrem Glauben für Gerechtigkeit einsetzen und dafür verfolgt und hingerichtet werden.“ (Die Kirche als Institution in Situationen der Christenverfolgung: Ebd., S. 217–220, Zitat S. 218). Leonardo BOFF kam in seinem Beitrag „Martyrium: Versuch einer systematischen Reflexion“ zu der seither oft zitierten Schlussfolgerung: „Deshalb sind all diejenigen, die für die Wahrheit, Gerechtigkeit und den Frieden ihr Blut vergossen haben, unabhängig von den ideologischen Vorzeichen unter denen das geschah, wahre Märtyrer im vollen Sinn des Wortes, die Werke der Tugend im Geiste Christi vollbracht haben. Sie sind zwar keine Märtyrer für den christlichen Glauben, sie sind auch keine Helden, die die Kirche für sich in Anspruch nehmen kann; aber sie sind Märtyrer für das Reich Gottes“ (Ebd., S. 176–180, Zitat S. 180). Dieses Verständnis des Martyriums strukturiert das Buch von Paul Gerhard SCHOENBORN: *Alphabete der Nachfolge. Märtyrer des politischen Christus*. Wuppertal 1996. Der neue Begriff hat inzwischen auch Eingang in den Artikel „Martyrium“ in der TRE gefunden (CHRISTENSEN, Eduard: Martyrium III/2. Systematisch-theologisch. In: TRE, Bd. 22, Berlin/New York 1992, S. 212–220).

1. Leiden um des Glaubensbekenntnisses willen, Beispiel: Paul Schneider;
2. Leiden um des Glaubensgehorsams willen im Widerstand gegen ungerechte und rechtlose Gewalt, Beispiel: Dietrich Bonhoeffer;
3. Teilnahme an den Leiden des unterdrückten Volkes, Beispiel: Erzbischof Arnulfo Romero.

In Bezug auf die oben erörterten Probleme, die sich aus dem Postulat: „Glaubensstreue“ ergeben, argumentiert Moltmann: „Waren auch sie [Canaris und Oster wie Dietrich Bonhoeffer] Märtyrer Christi? Wir kennen ihre subjektiven religiösen Motive nicht. Objektiv betrachtet aber waren auch sie Märtyrer für die Sache der Gerechtigkeit, welche die Sache Gottes ist.“ Ausdrücklich betont Moltmann: Bei diesem Verständnis „werden die Grenzen des christlichen Martyriums offen und fließend“⁹.

Der neue Begriff enthält die Chance, Engführungen und vorschnelle Wertungen zu vermeiden, aber er hat auch eine immense Ausweitung des Forschungsprojekts zur Folge. Jedes Auftreten gegen das Unrechtsregime, die Hilfe für Verfolgte und die Ablehnung des Krieges, der Kampf gegen Umweltzerstörungen und gegen soziale Ungerechtigkeit sind ein Einsatz für Gottes Schöpfung und fallen, wenn sie das Leben kosten, unter diesen Begriff des Martyriums. So sehr ich mit dem Verzicht auf nachträgliche Gewissensprüfung und der Vermeidung exklusiver Bewertungen sympathisiere, habe ich Zweifel, ob eine solchermaßen entgrenzte Definition heuristisch noch brauchbar ist. Nützlicher erscheint es mir, bestimmte Gruppen von Opfern staatlicher Gewalt näher zu untersuchen, z.B. Kriegsdienstverweigerer und Deserteure oder evangelische Christen jüdischer Herkunft. Datenbanken und genaue empirische Beobachtungen solcher fest umrissenen Gruppen sind ein Forschungsdesiderat.

Was denn nun?, werden Sie vielleicht fragen. Der traditionelle Begriff des Martyriums soll für die historische Forschung wenig geeignet sein, weil er zu eng und exklusiv wertend ist, und der neue Begriff wird verworfen, weil er das Thema fast grenzenlos erweitert und ungenau verschwimmen läßt? Tatsächlich verspreche ich mir für die *geschichtswissenschaftliche* Forschung keinen Vorteil davon, wenn bei den Opfern politischer Gewalt nach ihrem Martyrium gefragt wird. Es sind bei diesem Ansatz keine Erkenntnisse zu erwarten, die über das hinausführen, was mit Hilfe der in der Geschichtswissenschaft üblichen politischen Kategorien: Verfolgung und Widerstand in allen seinen Facetten zu ermitteln ist. Dagegen führt die Verwendung des Märtyrerbegriffs zu vielen methodischen Problemen und erschwert es, an die polithistorische Forschung anzuknüpfen, insbesondere die dort in einem langen, empirisch fundierten Diskurs erreichte Differenzierung des Widerstandsbegriffs zu nutzen.

Mit dieser Feststellung will ich der geplanten Märtyrer-Erhebung aber keine Absage erteilen. Hans Günter Hockerts hat kürzlich drei Arten des Umgangs mit

9 MOLTSMANN, Jürgen: Die Leiden dieser Zeit. Die Kirche und ihre Märtyrer. In: Evangelische Kommentare 18, 1985, S. 110–444, Zitat: S. 443.

der Zeitgeschichte systematisch getrennt: Primärerfahrung und kommunikatives Gedächtnis der Zeitzeugen, Erinnerungskultur, Geschichtswissenschaft¹⁰. Als Beitrag zur Erinnerungskultur der deutschen evangelischen Kirche hat das Projekt seine Bedeutung. Der Geschichtswissenschaft kommt hier eine dienende Funktion zu. Sie hat dafür zu sorgen, dass vor dem emotionalen Engagement im Gedenken bei der Erhebung der Fakten methodisch kontrollierte, analytisch-kühle Distanz herrscht, das Thema aus verschiedenen Perspektiven gesehen, seine Komplexität erfasst und „die Mehrdeutigkeit (auch die moralische Mehrdeutigkeit) der Motive und Verhaltensweisen der Protagonisten“ akzeptiert wird¹¹. Dabei wird es eine wichtige Aufgabe sein, in ständigem Dialog zwischen Theorie und Empirie einen Märtyrerbegriff zu finden, der sowohl die exklusive, diesmal evangelisch-exklusive, Verengung als auch die unbegrenzte Ausdehnung¹² des Forschungsfeldes vermeidet.¹³

10 HOCKERTS, Hans Günter: Zugänge zur Zeitgeschichte: Primärerfahrung, Erinnerungskultur, Geschichtswissenschaft. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 28, 2001, S. 14–30.

11 NOVICK, Peter: *Nach dem Holocaust. Der Umgang mit dem Massenmord*. Stuttgart, München 2001, S. 14, zitiert nach H. G. HOCKERTS, *Zugänge* (wie Anm. 10), S. 27.

12 Der Akzent liegt auf „unbegrenzt“. Wenn im Rahmen des Projekts z.B. endlich ein Gedenkbuch für die evangelischen Opfer der Judenverfolgung zustande käme, würde ich das sehr begrüßen.

13 Christoph Strohm und Karl-Joseph Hummel haben bei ihrer Auswahl der „Zeugen einer besseren Welt“ offenbar einen Kompromiss zwischen dem traditionellen und dem erweiterten Verständnis des Märtyrers angestrebt. Vielleicht erweist sich ihr Kriterium auch für das größere Projekt als tragfähig: Menschen, „die sich als Christen verstanden oder dem Christentum die entscheidende Kraft bei Umsturz und Neugestaltung zuerkannten“ (STROHM, Christoph/HUMMEL, Karl-Joseph: *Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts*. Leipzig 2000, S. 14).

RAINER HERING

MÄNNERBUND KIRCHE?
GESCHLECHTERKONSTRUKTIONEN IM RELIGIÖSEN RAUM

Prof. Dr. Hannelore Erhart zum 75. Geburtstag

„Das geistliche Amt ist nach Schrift und Bekenntnis Mannes Amt.“¹ Mit diesen Worten wischte der Hamburger Landesbischof Franz Tügel (1888–1946) in einem von ihm erlassenen Gesetz 1935 die Wirkungsmöglichkeit von Theologinnen weitgehend vom Tisch. Daraus wird deutlich, dass offenbar eine Jahrhundert alte Selbstverständlichkeit – das geistliche Amt wird ausschließlich von Männern ausgeübt – infrage gestellt worden war, sonst hätte Tügel das nicht explizit formulieren müssen.

Zumindest in protestantischen Landeskirchen hatte sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts etwas verändert. In der Theologie ging es bis dato nahezu ausschließlich um männliche Theologie, die von Männern verkündet und deren Geschichte von Männern geschrieben wurde; Gottes Wesen spiegelte eine göttliche Männlichkeit wieder. Daher ist es wichtig, sich mit den innerkirchlichen Geschlechterkonstruktionen zu befassen, die sich insbesondere in der Auseinandersetzung mit den Gleichheitsforderungen von Frauen im Protestantismus herausarbeiten lassen. Grundsätzlich gilt, dass es bei Geistlichen kaum Aussagen über ihr Selbstverständnis als Mann und das des von ihnen ausgeübten geistlichen Amtes gibt. Allgemein ist üblich, dass das, was als „normal“ angesehen wird, nicht explizit formuliert werden muss. Nur das andere, nicht „normale“ – in diesem Fall die Definition von Weiblichkeit bzw. das Verständnis eines speziellen geistlichen Amtes für Frauen wird dargelegt.

Christliche Kirchen wurden zu Recht als „Männerorganisationen“ oder „Männerreservate“ bezeichnet². Die Offenheit Jesu gegenüber Frauen, die er als Jüngerinnen zuließ, und ihre Handlungsmöglichkeiten in den urchristlichen Gemeinden – genannt seien die Diakonin Phöbe, die Mitarbeiterin des Paulus Prisca und die Apostelin Junia –, wurde bereits in den folgenden Generationen

1 Gesetze, Verordnungen und Mitteilungen aus der Hamburgischen Kirche 1935, S. 47. Das Gesetz Tügels stammte vom 20.5.1935. Vgl. dazu Hamburger Tageblatt Nr. 177 vom 2. 7. 1935 und Hamburger Nachrichten Nr. 151 vom 2. 7. 1935.

2 DE ROSA, Peter: Die christliche Kirche als Männerorganisation. In: Völger, Gisela/von Welck, Karin: Männerbände – Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich. Bd. 2. Köln 1990, S. 335–346, hier: S. 335.

eingeschränkt³. Zeitgleich mit der Ausbildung einer männlichen Ämterhierarchie in der Alten Kirche wurden frauenspezifische Ämter, z.B. das der Diakonisse, in ihren Handlungsmöglichkeiten eingeschränkt – liturgische und priesterliche Funktionen wurden ihnen verwehrt. Schon früh wurde die öffentliche Lehrtätigkeit von Frauen mit großen Vorbehalten gesehen, obwohl sie wesentlich an der Verbreitung des Christentums beteiligt waren und auch zu Märtyrerinnen wurden (z.B. Perpetua im Jahre 203). Im Christentum dominierten die Rollenmodelle der Ehefrau und Mutter oder der Jungfrau. Frauen wurden als dem Mann untergeordnet angesehen, sie seien als Nachfahrrinnen Evas mit deren Schuld verbunden und so dem Mann moralisch unterlegen. Im Mittelalter wurden sie weitgehend von der kirchlichen Hierarchie ausgeschlossen und konnten kaum noch öffentlich wirken. Hildegard von Bingen (1098–1179) oder Katharina von Siena (um 1347–1380) sowie einige mit Lehr- und Jurisdiktionsgewalt ausgestattete Äbtissinnen blieben Ausnahmen. Die Aufwertung von Frauen durch die Reformation – und in der Gegenreformation – änderte kurz- und mittelfristig nichts an ihrer rechtlichen und faktischen Lage, gilt aber wegweisend für die letztendliche Gleichberechtigung der Frauen. Mit der Entstehung von Landeskirchen und der Herausbildung eines geistlichen Amtes im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts wurden Laien und damit insbesondere Frauen zurückgedrängt. Als Ehefrau konnten sie im Tätigkeitsbereich eines Pastors mitwirken⁴. Ende des 17. Jahrhunderts bot der Pietismus durch die Betonung der Gleichheit von Männern und Frauen als Brüder und Schwestern den Frauen neue Entfaltungsmöglichkeiten. In der Herrnhuter Brüdergemeine gab es allerdings nur auf den unteren Ebenen Gleichberechtigung, die bedeutendsten Funktionen blieben Männern vorbehalten. Die im 19. Jahrhundert intensivierten diakonisch-sozialen und missionarischen Aktivitäten boten Frauen ein breites Betätigungsfeld, allerdings ohne einschneidende Rückwirkung auf die Amtskirchen. Soziologisch ist bemerkenswert, dass Frauen in den Anfängen religiöser Bewegungen sehr intensiv beteiligt waren, mit deren Institutionalisierung jedoch in den Hintergrund gedrängt wurden. Dennoch blieben sie, wenn auch oft nur mittelbar, präsent und nicht ohne Einfluss⁵.

3 Hierzu und zum Folgenden der neueste lexikalische Überblick bei HELLER, Birgit/BIRD, Phyllis A./WISCHMEYER, Oda/EHRENSCHWENDTNER, Marie-Luise/ALBRECHT, Ruth/ROBERT, Dana: Art. Frau. In: RGG⁴, Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 258–266.

4 CONRAD, Anne: Ehe, Semireligiosentum und Orden – Frauen als Adressatinnen und Aktivistinnen der Gegenreformation. In: Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 1, 1997, S. 529–545; DIES., Aufbruch der Laien – Aufbruch der Frauen. Überlegungen zu einer Geschlechtergeschichte der Reformation und katholischen Reform. In: Dies. (Hg.): „In Christo ist weder man noch weyb“. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform. Münster 1999, S. 7–22.

5 A. CONRAD, Aufbruch (vgl. Anm. 4), S. 10.

Mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts war es Frauen in Deutschland möglich, an Universitäten zu studieren, auch Theologie. Im Wintersemester 1908/09 gab es die ersten Studentinnen der evangelischen, 1925 die erste der katholischen Theologie. Zunächst blieb ihnen als Berufsperspektive nur der Schuldienst, doch gaben sich die Theologinnen damit nicht mehr zufrieden, sie drängten in das geistliche Amt und zwangen die protestantischen Landeskirchen zum Handeln. Da es für sie keine kirchlichen Prüfungsmöglichkeiten gab – allein die Promotion und das Staatsexamen waren zulässig – richtete 1919 zuerst die Marburger Theologische Fakultät ein Fakultätsexamen für sie ein. In den zwanziger Jahren wurden Frauen dann von vielen Landeskirchen zu den kirchlichen Prüfungen zugelassen. Nach dem Ersten Weltkrieg waren die Aufgabenfelder der Kirchen gewachsen, in vielen Landeskirchen übernahmen Pastoren auch den Unterricht im Schulfach Religion. Vor diesem Hintergrund galt es, die Arbeit von Theologinnen im kirchlichen Bereich zu institutionalisieren. In etlichen Kirchen gab es in den zwanziger Jahren eine heftige Kontroverse um die „Verwendung theologisch vorgebildeter Frauen“, die immerhin gewisse Arbeitsmöglichkeiten für Theologinnen zur Folge hatte: 1927 wurden entsprechende Kirchengesetze in der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union und in Hamburg, 1929 in Mecklenburg-Schwerin, 1930 in Hannover und 1944 in Bayern verabschiedet. Obwohl Frauen dieselbe Vorbildung wie Männer hatten, wurden sie nur in untergeordneten Positionen mit eingeschränktem Aufgabenkreis – zumeist der Frauen- und Mädchenarbeit – eingesetzt. Die übliche Ordination wurde ihnen verweigert, sie wurden nur eingesegnet, die Bezahlung war deutlich geringer als die eines Pastors und sie trugen – nach außen als geringer wertig sofort erkennbar – die Amtsbezeichnung „Vikarin“ oder „Pfarramtshelferin“ sowie eine eigene Amtstracht. Im Falle der Eheschließung mussten sie ihr Amt aufgeben und verloren alle Pensionsansprüche sowie ihre geistlichen Rechte. Die allgemeine Wortverkündigung und die Sakramentsverwaltung war ihnen nicht oder nur in geschlossenen Anstalten, wie z.B. Krankenhäusern oder Frauengefängnissen, gestattet. Im „Dritten Reich“ gab es in der „Bekennenden Kirche“ unter Berufung auf ein Notstandsrecht die Ordination von Frauen, doch wurde ihnen das geistliche Amt nicht grundsätzlich zugestanden. Durch die Ausnahmesituation des Zweiten Weltkrieges, in dem viele Pastoren zum Kriegsdienst eingezogen waren, mussten etliche Pfarramtshelferinnen und Vikarinnen die gesamten Aufgaben des Pfarramtes in den Gemeinden übernehmen – und damit auch die ihnen bis dato verweigerte Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung. Mit Kriegsende und der Rückkehr der Theologen aus der Kriegsgefangenschaft wurden sie aber wieder aus diesen Arbeitsfeldern herausgedrängt. Ende der fünfziger und in den sechziger Jahren ließen erste Landeskirchen Pastorinnen zu – zuerst 1958 in der Pfälzischen Landeskirche –, allerdings bestanden in der Gemeindeleitung und durch eine Zölibatsklausel noch Einschränkungen. Erst 1991 endete die Auseinandersetzung um die Gleichstellung der Frau im ordinierten Amt, als die Landeskirche Schaumburg-Lippe ihren bisherigen Widerstand aufgab. Seitdem sind in den deutschen evangelischen Landeskirchen Frauen im geistlichen Amt gleichgestellt und ge-

langen in der kirchlichen Ämterhierarchie in leitende Positionen, 1992 wurde in Hamburg mit Maria Jepsen (Jahrgang 1945) weltweit erstmals eine Bischöfin in einer evangelisch-lutherischen Kirche gewählt. 1992 entschied der Bundesrat des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, dass auch Frauen als Pastorinnen beschäftigt werden könnten. In Dänemark ließ die lutherische Kirche bereits in den vierziger Jahren die Ordination von Frauen zu, die reformierte Kirche in Schweden hat seit 1959, die in Frankreich seit 1965 Pastorinnen⁶.

Ausgeschlossen ist die Frauenordination in der 1972 entstandenen Selbstständigen Evangelisch-lutherischen Kirche (SELK), in den orthodoxen Kirchen und in der römisch-katholischen Kirche. Die Altkatholiken weisen seit 1982 die Ordination von Frauen zu Diakoninnen auf und ordinierten 1999 erstmals eine Frau als Geistliche. Im Jahre 2000 wurde in der Schweizer Christkatholischen Kirche eine Frau zur Priesterin geweiht⁷.

Wie wurde und wird dabei theologisch argumentiert? Die Gegner der Frauenordination stützten und stützen sich in ihrer Argumentation – in den zwanziger Jahren wie in der Gegenwart – vor allem auf Bibelstellen, wie 1 Kor 14, 34ff und 1 Tim 2, 12-15, die die Frauen in ihrer Stellung einzuschränken scheinen⁸. Hier offenbarte sich ein statisches Verständnis der Schöpfungsordnung, das die Frau von öffentlicher Verkündigung ausschließt – so Martin Luther (1483–1546) und im 20. Jahrhundert Karl Barth (1886–1968), Emil Brunner (1889–1966) und Helmut Thielicke (1908–1986) –, und eine Jahrhunderte lange Tradition der Kirche, die das geistliche Amt der Frau nicht zugestanden hat; auch eine ökumenische Rücksichtnahme auf die katholische und orthodoxe Tradition wird vereinzelt als Begründung genannt. Befürworter der Ordination von Frauen haben demgegenüber auf das Verhältnis Jesu zu Frauen hingewiesen (z.B. Joh 4 und 11,

6 HERING, Rainer: Frauen auf der Kanzel? Die Auseinandersetzung um Frauenordination und Gleichberechtigung der Theologinnen in der Hamburger Landeskirche. Von der Pfarramtshelferin zur ersten evangelisch-lutherischen Bischöfin der Welt. In: ZHIG 79, 1993, S. 163–209; P. DE ROSA, Kirche (wie Anm. 2), S. 342.

7 OEYEN, Christian: Art.: Alt-Katholiken. In: RGG⁴, Bd. 1, Tübingen 1998, Sp. 375–379; KLÄN, Werner: Art.: Altlutheraner. In: RGG⁴, Bd. 1, Tübingen 1998, Sp. 379–381; Frankfurter Rundschau, Nr. 83 vom 10. 4. 1999, S. 4; Hamburger Abendblatt vom 21. 2. 2000, S. 32.

8 „[...] so sollen [auch bei euch] die Frauen in den Versammlungen schweigen; denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie es auch das Gesetz sagt. Wenn sie sich aber über etwas unterweisen lassen wollen, sollen sie zu Hause ihre Ehemänner befragen; denn es ist unschicklich für eine Frau, in einer Gemeindeversammlung zu reden“ (1 Kor 14, 34f mit Bezug auf Gen 3, 16). „Die Frau soll sich stillschweigend in aller Unterordnung belehren lassen. Zu lehren gestatte ich der Frau nicht. Sie soll auch nicht über den Mann herrschen wollen, sondern sich still verhalten. Denn Adam wurde zuerst erschaffen, dann erst Eva. Und nicht Adam ließ sich verführen, sondern das Weib ließ sich betrügen und kam zu Fall. Sie soll zum Heile gelangen durch Kindergebären, sofern sie in Glaube und in Liebe und in Heiligkeit besonnen verharrt“ (1 Tim 2, 12–15).

20ff), auf Frauen als erste Osterzeuginnen (z.B. Mt 28, 1) und die Frauengestalten in den frühchristlichen Gemeinden (Röm 16, 1ff; Gal 3, 28). Die die Frauen einschränkende Stelle 1 Kor 14, 34ff ist als späterer Zusatz erkannt und somit in ihrem Gewicht abgeschwächt worden. 1982 publizierte der Ökumenische Rat der Kirchen die Studie „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“. Er entwickelte darin ein neues Konzept von Gegenseitigkeit und Geschwisterlichkeit, aus der die volle Teilhabe eines jeden Mitgliedes resultiert⁹. Doch die Diskussion um die Frauenordination war nicht in erster Linie eine theologische, vielmehr stand im Vordergrund der Gegner die Vorstellung, dass Frauen „von Natur aus“ nicht in der Lage seien, als Pastorinnen zu wirken. Während der Pastor als „Hirte“ seinen Dienst in leitender Funktion ausübte, wurde Frauen eine dienende Funktion zugeschrieben, die ihnen dieses Führungsamt nicht ermögliche.

Die Geschichte der christlichen Kirchen wird erst seit kurzem unter der Gender-Perspektive betrachtet. In den siebziger Jahren wurde im Rahmen der Frauengeschichtsschreibung begonnen, den Blick stärker auf Frauen in der Kirche zu richten und ihre Biographien zu rekonstruieren. In den achtziger Jahren wurde im Protestantismus mit der Erforschung der Geschichte der Theologinnen angefangen, an erster Stelle ist hier das von der Göttinger Theologin Hannelore Erhart (Jahrgang 1927) initiierte und betreute Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen zu nennen, aus dem zahlreiche Dissertationen, Quelleneditionen und Sammelbände hervorgegangen sind¹⁰. Obwohl hier schon viel geleistet worden ist, besteht noch immer großer Forschungsbedarf

9 VORLÄNDER, Dorothea: Pfarrerin/Vikarin. In: Elisabeth Gössmann u.a. (Hg.), Wörterbuch der feministischen Theologie. Gütersloh 1991, S. 323–326, hier: S. 324f.; KOMPENDIUM FEMINISTISCHE BIBEL AUSLEGUNG. Hg. von Luise Schottroff, Marie-Theres Wacker, unter Mitarbeit von Claudia Janssen, Beate Wehn. Gütersloh 1998; JANOWSKI, J. Christine: Umstrittene Pfarrerin. Zu einer unvollendeten Reformation der Kirche. In: Greiffenhagen, Martin (Hg.): Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte. Stuttgart 1984, S. 83–107, bes. S. 88ff.; PÖHLMANN, Horst Georg: Gemeinschaft der Gleichen. Ordination und geistliches Amt der Frau. In: EK Nr. 4, 1992, S. 219–221.

10 QUERDENKEN. Beiträge zur feministisch-befreiungstheologischen Diskussion. Hg. vom Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen Göttingen. Pfaffenweiler 1992; „DARUM WAGT ES, SCHWESTERN ...“. Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland. Mit Beiträgen von Andrea Bieler u.a. (Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. 7). Neukirchen-Vluyn 1994; DRAPPE-MÜLLER, Christiane: Frauen auf die Kanzel? Die Diskussion um das Amt der Theologin von 1925 bis 1942 (Theologische Frauenforschung - Erträge und Perspektiven. 2). Pfaffenweiler 1994; KÖHLER, Heike/HIENZE, Dagmar/HERBRECHT, Dagmar/ERHART, Hannelore (Bearb.): Dem Himmel so nah – dem Pfarramt so fern. Erste evangelische Theologinnen im geistlichen Amt. Neukirchen-Vluyn 1996; HERBRECHT, Dagmar/HÄRTER, Ilse/ERHART, Hannelore (Hg.): Der Streit um die Frauenordination in der Bekennenden Kirche. Quellen zu ihrer Geschichte im Zweiten Weltkrieg. Neukirchen-Vluyn 1997; ERHART, Hannelore/MESEBERG-HAUBOLD, Ilse/MEYER, Dietgard: Katharina Staritz 1903–1953. Dokumentation Bd. 1: 1903–1942. Mit einem Exkurs Elisabeth Schmitz. Neukirchen-Vluyn 1999.

für einzelne Landeskirchen. Die Rolle von Frauen im kirchlichen Bereich, vor allem in konfessionellen Frauenverbänden, wird seit den neunziger Jahren herausgearbeitet; hier sind zahlreiche Monographien und Aufsätze vorgelegt worden bzw. noch im Entstehen¹¹.

Bisher existieren fast gar keine Arbeiten zur religiösen Männergeschichte, eine explizite Betrachtung von christlichen Kirchen aus männergeschichtlicher Sicht beginnt gerade erst. Dabei ist es ertragreich zu sehen, wie Geistliche die Männerrolle definierten – und als Multiplikatoren ein Männerbild in der Gesellschaft mitprägten –, sich selbst sowie ihr kirchliches Amt verstanden und damit zugleich Herrschaft über Frauen ausübten¹².

Am Beispiel der Hamburger Landeskirche sollen die Geschlechterkonstruktionen im religiösen Raum konkret herausgearbeitet werden. Im Januar 1926 hatte die Berliner Theologin Sophie Kunert (1896–1960) den Antrag gestellt, für ihre Arbeit als Seelsorgerin im Frauengefängnis ordiniert zu werden¹³. Unterstützung fand sie dabei vor allem bei dem theologisch und politisch liberalen Hauptpastor Heinz Beckmann (1877–1939), dem Bruder der in der Frauenbewegung aktiven Pädagoginnen Hanna (1880–1956) und Emmy Beckmann (1880–1967), der selbst eine Theologin an seine Gemeinde holte und dafür eine Pfarrstelle zur Verfügung stellte¹⁴.

11 FRAUEN UNTER DEM PATRIARCHAT DER KIRCHEN. KATHOLIKINNEN UND PROTESTANTINNEN IM 19. UND 20. JAHRHUNDERT (KoGe. 7). Stuttgart; Berlin; Köln 1995; FRAUEN GESTALTEN GESCHICHTE. Im Spannungsfeld zwischen Religion und Geschlecht. Hg. von Leonore Sigele-Wenschkewitz u.a. Hannover 1998; ARIADNE. Almanach des Archivs der deutschen Frauenbewegung Heft 35, Mai 1999; Im Namen des HERRN? Konfessionelle Frauenverbände 1890–1933; 100 JAHRE EVANGELISCHE FRAUENHILFE IN DEUTSCHLAND. Einblicke in ihre Geschichte. Hg. von Christine Busch (Schriften des Archivs der Evangelischen Kirche im Rheinland. 23). Düsseldorf 1999; GAUSE, Ute/HELLER, Barbara/KAISER, Jochen-Christoph (Hg.): Starke fromme Frauen? Eine Zwischenbilanz konfessioneller Frauenforschung heute (Hofgeismarer Protokolle. 320). Hofgeismar 2000.

12 TALKENBERGER, Heike: Konstruktion von Männerrollen in württembergischen Leichenpredigten des 16.–18. Jahrhunderts. In: Dinges, Martin (Hg.): Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Göttingen 1998, S. 29–74; DÜRR, Renate: „... die Macht und Gewalt der Priestern aber ist ohne Schrancken“. Zum Selbstverständnis katholischer Seelsorgegeistlicher im 17. und 18. Jahrhundert. In: EBD., S. 75–99; DINGES, Martin: Fürsorgliche Kämpfer und attraktive Kastraten. Die neue Männergeschichte rekonstruiert die Vielfalt historischer Leitbilder. In: Frankfurter Rundschau, Nr. 141 vom 20. 6. 2000, S. 22.

13 Hierzu und zum folgenden vgl. HERING, Rainer: Die Theologinnen Sophie Kunert, Margarete Braun und Margarete Schuster (Hamburgische Lebensbilder in Darstellungen und Selbstzeugnissen. 12). Hamburg 1997; DERS., Frauen (wie Anm. 6).

14 HERING, Rainer: Die letzten beiden Hauptpastoren an der Hamburger Hauptkirche St. Nikolai am Hopfenmarkt: Heinz Beckmann und Paul Schütz. In: Auskunft 16, 1996, S. 27–47; DERS.: Beckmann, Heinrich Jakob Hartwig. In: BBKL., Bd. XVII, Herzberg 2000, S. 60–94.

Sophie Kunert beschränkte sich nicht auf einen brieflichen Antrag beim Kirchenrat, sondern stellte ihr Anliegen in der kirchlichen Öffentlichkeit zur Diskussion¹⁵. Aus der Argumentation der Gegner der Frauenordination kann man Rückschlüsse auf das Männerbild der Geistlichen ziehen: Pastor Heinrich Wilhelmi (1888–1968) schloss aus dem Neuen Testament, dass Frauen Männern zwar religiös gleichwertig seien, aber im Urchristentum von der öffentlichen Wortverkündigung ausgeschlossen worden wären und aufgrund der „kirchlichen Sitte“ auch blieben; es gebe keinen Grund, dies zu ändern. Zentral war für ihn das Amtsverständnis, das sich an den Bedürfnissen der Gemeinde zu orientieren habe. Zudem könnten Pastorinnen in den Gemeinden nur für Frauen zuständig sein, was zur „Auflösung der Gemeinde“ führen würde¹⁶. Gabe der Männer sei es, so Wilhelmi, „zu leiten“, ihre Seelsorge sei auch Frauen „unentbehrlich“. Konkret auf die Situation im Frauengefängnis bezogen formulierte er: Wenn Frauen straffällig würden, „weil sie dem Reiz des Besonderen, der Sucht aufzufallen, nicht widerstehen können“, dann würde die Besonderheit einer Pastorin – damals lautete die Formulierung „weiblicher Pastor“ –, die die Sakramente austeile, für sie schädlich sein. Die alleinige Sakramentsverwaltung durch den Mann entspreche den allgemeinen Erfahrungen der Strafgefangenen, wodurch sie „wieder hineingezogen in die *eine*, ungeteilte und unteilbare Gemeinde Christi“ würden. Würde man den männlichen Einfluss auf die Frauen ausschalten, würde man „Beziehungen zwischen Menschen vergiften, die bisher rein waren“. Nur dadurch, dass eine Frau als Geistliche amtiere, würde Frauen bewusst, dass der Pastor „andern Geschlechts ist“. Dadurch würde die Seelsorge des Pastors an der ganzen Gemeinde nicht mehr möglich sein¹⁷. Frauen waren in der Kirche zwar willkommen, aber eher als kostenlose Hilfsarbeiterinnen, nicht als gleichberechtigte und -bezahlte Bedienstete. In der bayerischen Landeskirche wurde den männlichen Kandidaten der Theologie geraten, eine theologisch vorgebildete Frau zu ehelichen, um so das Problem der angeblich fehlenden Arbeitsmöglichkeiten für Theologinnen zu lösen¹⁸.

Deutlich wird die Angst vor Macht- und Einflussverlust der Männer auf die Frauen. Eine Pastorin würde die Gemeinde spalten und die Arbeit von Pastoren

15 KUNERT, Sophie: Die Bitte um Ordination für den Dienst in Fuhlsbüttel. In: Hamburgische Kirchenzeitung 1926, S. 1f.; BECKMANN, Heinz: Ein Gutachten zur Frage der Ordination von Fräulein Sophie Kunert für ihren Dienst in den weiblichen Abteilungen der Strafanstalten. In: EBD., S. 2ff.; WILHELMI, Heinrich: Soll Frauen das Pfarramt übertragen werden? In: EBD., S. 4–7.

16 H. WILHELMI, Frauen (wie Anm. 15), S. 5.

17 H. WILHELMI, Frauen (wie Anm. 15), S. 6.

18 NÜTZEL, Gerdi: „Kann sie auch Hebräisch lesen, nicht kann sie Kalchreuth verwesen!“. Die Anfänge der Theologinnenarbeit in der Evang.-Luth. Kirche Bayerns. In: RKZ 132, 1991, S. 196–200, hier: S. 197.

mit Frauen verhindern. Männer können also, so kann man umgekehrt folgern, sowohl für Frauen als auch für Männer zuständig sein, sie repräsentieren das Allgemeine, Umfassende, wohingegen Frauen nur eine geschlechtsspezifische Spezialisierung möglich sei. Hier wird das eingangs beschriebene deutlich – die allein männliche Ausübung des geistlichen Amtes galt als normal.

Noch nachdrücklicher als Wilhelmi lehnte sein Amtsbruder Ernst Bauer (1879–1959) als Reaktion auf den Antrag Kunerts die Frauenordination als „Verleugnung der von Christus gegebenen Grundlagen unseres Amtes“ ab: Die Natur der Frau liege im Dienen, daher könne sie als Mutter, Lehrerin, Missionarin und Seelsorgerin tätig sein, „aber man halte sie fern von Altar und Kanzel“. Die Ordination der Frau würde sich nicht mit dem apostolischen Amt vertragen, sie wäre die kirchliche Krönung der „Unnatur der Frauenbewegung“. Frauen wäre eine „ungewöhnlich reiche Wirkung gesichert [...] als die Bildnerin des entstehenden Kindes, als die Gebärerin, als die einflussreichste Erzieherin, als die stille, aber starke Gestalterin jedes Manneslebens [...]“. Würde sie daneben auch in der Öffentlichkeit wirken, wären die Männer benachteiligt und die Kirche würde an diesem Verzicht auf das „Gottgewollte, Naturgegebene [...]“ schwersten Schaden nehmen¹⁹. Deutlicher ist die Angst vor dem Verlust männlicher Machtpositionen kaum zu formulieren.

In einem nicht namentlich gekennzeichneten Minderheitsgutachten von einem Viertel der im Geistlichen Ministerium – der Gesamtheit aller Hamburger Pastoren – vertretenen Geistlichen gegen die Ordination einer Frau wurde die moderne Wissenschaft Psychologie gegen den modernen Gedanken der Gleichberechtigung der Frau herangezogen: Sie habe gezeigt, dass „gerade das weibliche Geltungsstreben nach neuen, ungewohnten Formen sucht und viele weibliche Gemüter auf Abwege lenkt“²⁰. Daraus lässt sich im Umkehrschluss folgern, dass nur Männer Traditionen – und um die geht es ja gerade in der Kirche – wahren und die vertrauten äußeren Formen beibehalten.

Nach fast zweijähriger Debatte wurde 1927 in Hamburg das kirchliche Gesetz „betreffend die Verwendung theologisch vorgebildeter Frauen“ verabschiedet, das den Theologinnen als „Pfarramtshelferinnen“ eine Anstellungsmöglichkeit bot, ihr Wirkungsfeld aber auf die Wortverkündigung vor Frauen und Kindern bzw. Jugendlichen beschränkte. Im Falle der Eheschließung schieden sie ohne Anspruch auf Ruhegehalt aus dem Dienst der Kirche aus. Ihre Tätigkeit galt nicht als geistliches Amt, daher wurden sie nicht wie Pastoren ordiniert, sondern „eingesegnet“²¹. Sophie Kunert bekam für ihren Dienst im Frauengefängnis die Erlaubnis zur Sakramentsverwaltung, wie sie es erbeten hatte; außerhalb der

19 BAUER, [Ernst]: Ordination einer Frau? II. In: Das evangelische Hamburg 1926, S. 66f.

20 Nordelbisches Kirchenarchiv Kiel (NEK), 32.03.02 Personalakten Pastorinnen und Pastoren: Personalakte Sophie Kunert, Bl. 31, Minderheitengutachten vom 12. 12. 1925 ohne Unterschrift.

21 Gesetze, Verordnungen und Mitteilungen aus der Hamburgischen Kirche 1927, S. 58f.

Anstalt durfte sie die Sakramente aber auch nicht an ehemalige Insassinnen austeilen²².

Nicht nur in ihren Rechten und Wirkungsmöglichkeiten, auch in ihrer geistlichen und finanziellen Anerkennung waren die Theologinnen trotz gleicher Vorbildung – Theologiestudium mit zwei Examina – in keiner Weise den Männern gleichgestellt, diesen vielmehr sogar unterstellt. Dadurch wurde ihre Autorität in der Gemeinde und auch gegenüber Außenstehenden, z.B. Behörden, erheblich geschwächt. Dies zeigte sich schon in dem Titel, der sie eher den Gemeindeführerinnen als den akademisch ausgebildeten Geistlichen zuordnete. Dass die Verheiratung einer Theologin zum Ende ihrer beruflichen Tätigkeit ohne jegliches Ruhegehalt führte, war ein herber Rückschritt hinter den staatlichen Bereich, in dem Artikel 128 der Weimarer Reichsverfassung sämtliche Ausnahmebestimmungen gegen „weibliche Beamte“, und damit insbesondere auch das Dienstende bei Eheschließung, aufhob. Diese Maßnahme der Kirche stand im Gegensatz zur demokratischen Republik²³.

Doch mit dem Ende der Weimarer Republik wurden auch die Wirkungsmöglichkeiten für Theologinnen in der Hamburger Landeskirche eingeschränkt. 1935 hob Landesbischof Franz Tügel – wie eingangs zitiert – das Gesetz aus der Weimarer Republik auf und gestattete Frauen nur die Ablegung des Ersten Theologischen Examens ohne Anspruch auf Anstellung in der Hamburgischen Landeskirche; Predigt und Sakramentsverwaltung wurden ihnen entzogen²⁴. Ihre Aufgaben lagen nunmehr in der „Mitarbeit“ in der Frauenarbeit und der Unter- richtung und Betreuung der weiblichen Jugend²⁵.

Bereits in der Diskussion um die Frauenordination Ende der zwanziger Jahre hatte Tügel sich vehement dagegen ausgesprochen und betont, dass aufgrund der Tradition das geistliche Amt rein männlich sei: „Geistliches Amt ist Mannesamt. So war es fast zwei Jahrtausende die Überlieferung der ganzen Kirche. So wird es

22 R. HERING, Theologinnen (wie Anm. 13), S. 34.

23 Vgl. HUERKAMP, Claudia: Revolution im Geschlechterverhältnis. Oder: Was haben die Revolutionen der letzten 200 Jahre in Deutschland den Frauen gebracht? In: Hettling, Manfred (Hg.), Revolution in Deutschland? 1789–1989. Sieben Beiträge. Göttingen 1991, S. 106–121, hier: S. 109; HAHN, Claudia: Der öffentliche Dienst und die Frauen - Beamtinnen in der Weimarer Republik. In: Frauengruppe Faschismusforschung (Hg.), Mutterkreuz und Arbeitsbuch. Zur Geschichte der Frauen in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus. Frankfurt/Main 1981, S. 49–78, hier: S. 54.

24 1936 teilte Tügel mit, dass er „menschlich mit einem gewissen Bedauern die gesetzliche Regelung vollzogen habe, die sich aus sachlichen Gründen als Notwendigkeit ergab“, ohne dies näher zu begründen. Er ging fest davon aus, dass das weibliche Pfarramt nicht kommen würde (NEK, 32.01 Landeskirchenrat Kanzlei, B IX c 1.57 a, Bl. 82, Tügel an Ingeborg Lorentzen 19. 2. 1936). Im Hauptpastorenkollegium gab es aber ein Minderheitsvotum dagegen: Heinz Beckmann setzte sich weiterhin nachdrücklich für die studierten Theologinnen und ihre beruflichen Möglichkeiten in der Kirche ein (EBD., Bl. 85, Beckmann an Tügel 13. 11. 1936).

25 Gesetze, Verordnungen und Mitteilungen aus der Hamburgischen Kirche 1939, S. 121.

sein in der Kirche der kommenden Zeiten. [...] Es ist nicht nur Überlieferung der Kirche, es ist ewige Gottesordnung, das höchste Amt an aller Welt auf des Mannes starken Schultern zu lassen“. Eine männliche Synode sollte auf diese Frage eine „männliche Antwort finden“²⁶. Tügel schreckte auch nicht davor zurück, die Auseinandersetzung um die Frauenordination durch den Gebrauch bedenklicher Formulierungen zu überspitzen und somit dazu beizutragen, dass Kompromisse erheblich erschwert wurden: „Dem weichlichen Hang femininer Gegenwartsströmungen nachzugeben, bedeutet für uns keinen geschichtlichen Fortschritt, sondern Abweg in die Zersetzung und Auflösung hinein“. Die Arbeit von Frauen im Geistlichen Amt war für ihn „das Schauspiel schwächerer Nachgiebigkeit“²⁷. Für Tügel sollte die Kirche männlich und kämpferisch sein, Frauen seien im Gegensatz zu den starken Männern weich und schwach, sie könnten diese nicht angemessen repräsentieren. In seinen in den vierziger Jahren verfassten Lebenserinnerungen schrieb er: „Das geistliche Amt ist und bleibt Mannesamt, und die lutherische Kirche lehnt den Amerikanismus des weiblichen Pfarrers rundweg ab. Der geistliche Dienst der Frau liegt auf dem Gebiet des Unterrichts und der Liebestätigkeit, sie ist Katechetin oder Diakonisse, im übrigen ‚schweige das Weib in der Gemeinde!‘“²⁸ Auch hier wird deutlich – Frauen sollen dienen und schweigen, Männer herrschen und reden.

In diesem Sinne verfuhr Franz Tügel auch in Bezug auf die Gemeindehelferinnen und Frauen im Kirchenvorstand. Den Gemeindehelferinnen wurde keine Alleinverantwortung zugestanden, vielmehr waren sie immer dem jeweiligen Pastor untergeordnet – Gemeindediakone dagegen bekleideten ein eigenständiges Amt mit größerer Selbstständigkeit. Auch hier gab es eine Zölibatsklausel, die nur für Frauen galt²⁹. Zugleich wirkte Tügel darauf hin, dass in die Kirchenvorstände keine Frauen mehr gewählt wurden³⁰.

Eine weitere Äußerung in seinen Lebenserinnerungen verdeutlicht Tügels Bild einer starken, männlichen Kirche und vor allem seine eigene Sorge, diesem Bild

26 TÜGEL, [Franz]: Aus dem kirchlichen Hamburg. In: Das evangelische Hamburg 20, 1926, Nr. 4 S. 45ff, Zitate: S. 47.

27 TÜGEL, [Franz]: Aus dem kirchlichen Hamburg. In: Das evangelische Hamburg 20, 1926, Nr. 6, S. 69ff, Zitate: S. 69.

28 TÜGEL, Franz: Mein Weg 1888–1946. Erinnerungen eines Hamburger Bischofs. Hg. von Carsten Nicolaisen (AKGH. 11). Hamburg 1972, S. 332–333, Zitat: S. 333.

29 NEK, 32.01 Kirchenrat Hamburg, 1729; Rahmendienstanweisung für Gemeindediakone, Gemeindehelferinnen und hauptberufliche Hilfskräfte in der Gemeinde vom 2. 6. 1939. In: Gesetz, Verordnungen und Mitteilungen aus der Hamburgischen Kirche 1939, S. 59f.; Gesetz vom 31. 3. 1943. In: Ebd. 1943, S. 26 (Einführung des Zölibats); HÖNNIGER, Christa: Wirkungsmöglichkeiten von Frauen in der evangelischen Kirche während des ‚Dritten Reiches‘ am Beispiel Hamburgs. Staatsexamensarbeit (Geschichtswissenschaft) ms. Hamburg 2001, S. 54f.

30 STA HAMBURG, 512-3 St. Nikolaikirche, IV 10, Tügel an Beckmann 24.4.1939; vgl. C. HÖNNIGER, Wirkungsmöglichkeiten (wie Anm. 29), S. 77ff.

nicht zu entsprechen, die vermutlich zu seiner nach außen harten Haltung geführt hat, um die innere Schwäche zu überspielen: „Prediger müssen starke Naturen sein, denn das geistliche Amt ist im totalen Sinne des Wortes Mannesamt. [...] Es bleibt dabei, daß der Kanzeldienst für einen nicht gesunden Menschen eine quälende Belastung ist, die auf die Dauer auch die Wirkung des Wortes Gottes hemmt.“³¹ Nur starke und gesunde, kraftvolle Männer entsprachen seinem Mannesbild und damit seinen Anforderungen für das geistliche Amt. Die Verkündigung der Botschaft Gottes sei an einen starken, gesunden Mann geknüpft – offenbar traute er gesundheitlich beeinträchtigten Männern und Frauen, die er indirekt mit ihnen auf eine Stufe stellte, eine angemessene Verkündigung nicht zu. Ob er mit diesem Amtsverständnis der Bedeutung des Leidens und der Kreuzigung Christi für die Kirche entsprach, sei dahingestellt. Deutlich wird hier ein Konzept hegemonialer Männlichkeit.

Tügel selbst entsprach seinem nach außen vertretenen Bild nicht, denn er war durch Gelenkrheumatismus so beeinträchtigt, dass er in den dreißiger Jahren auf ständige Hilfe angewiesen war und nicht mehr die Kanzel der Hauptkirche St. Jacobi besteigen konnte. Schon nach dem ersten Examen war er vom Militärdienst als „untauglich“ zurückgewiesen worden und konnte am Ersten Weltkrieg nicht als Soldat, sondern erst ab Herbst 1917 als Feldgeistlicher teilnehmen. Vermutlich litt er daran, dem zeitgenössischen Männerbild nicht zu entsprechen, was mit Ursache dafür gewesen sein mag, dass Franz Tügel das Männliche, Soldatische immer sehr betonte. Er äußerte sich oft antisemitisch und wurde schon 1931 voller Begeisterung und im Bewusstsein ihrer menschenverachtenden Brutalität Mitglied der NSDAP und ihr Propagandist. Hier fand er offenbar die starke Männlichkeit, die er in der Kirche und wohl auch bei sich selbst vermisste.

Noch in einem weiteren Punkt konnte Franz Tügel seinen eigenen Anforderungen und gängigen Bildern von Pastoren nicht entsprechen – im familiären. Im Protestantismus kam und kommt der Pfarrfamilie ein zentraler Stellenwert zu. Zwar hatte er mit vier Kindern das „Soll“ erfüllt, aber seine Frau nahm nicht die in der Gemeinde helfende Rolle ein, weil sie bald nach der Hochzeit zum Katholizismus konvertiert war³². Der Aufforderung seiner Vorgesetzten, sich scheiden zu lassen, kam er aber nicht nach. So entstand in Hamburg die paradoxe Situation, dass der evangelisch-lutherische Landesbischof mit einer zum römischen Katholizismus konvertierten Frau verheiratet war, die sich politisch dem Zentrum verbunden fühlte, wohingegen ihr Mann sich den Nationalsozialisten angeschlossen hatte³³.

31 F. TÜGEL, *Weg* (wie Anm. 28), S. 283.

32 Adelheid Tügel hat ihre Motive in einem fünfzigseitigen Manuskript „Warum ich katholisch geworden bin?“ ausführlich dargelegt (STA HAMBURG, 622-1 Familie Tügel).

33 HERING, Rainer: Die Bischöfe Simon Schöffel, Franz Tügel (Hamburgische Lebensbilder in Darstellungen und Selbstzeugnissen. 10). Hamburg 1995; DERS.: Franz Tügel – Hamburger Landesbischof im „Dritten Reich“. In: Stüben, Joachim/Hering, Rainer (Hg.): *Zwischen Stu-*

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges wurde zwar 1947 die Regelung aus den zwanziger Jahren wieder eingeführt, aber der Weg zur Gleichberechtigung der Theologinnen in der Hamburger Landeskirche dauerte noch mehrere Jahrzehnte. Anstelle der (kirchen-)öffentlichen Debatten traten jetzt ausschließlich kircheninterne Auseinandersetzungen, bei denen die Exekutive – Kirchenrat und Landesbischof – Initiativen der Legislative – der Synode – immer wieder verzögerten bzw. blockierten. Ein Entwurf Ende der fünfziger Jahre, der ein Frauenamt „eigener Art“ anstrebte, scheiterte an Bischof Karl Witte (1893–1966), der ein vehementer Gegner der Gleichberechtigung der Frauen im geistlichen Amt war³⁴. 1963 startete die Synode erneut einen Versuch. Jetzt ging es nicht mehr darum, Frauen vom geistlichen Amt auszuschließen, aber ihnen ein den angeblich weiblichen Eigenschaften entsprechendes Frauenamt zu schaffen. In diesem Zusammenhang betonte der Hamburger Neutestamentler Leonhard Goppelt (1911–1973)³⁵ „die schöpfungsmäßigen Unterschiede zwischen Mann und Frau“ und sprach sich für ein eigenständiges Amt der Theologin aus. Es gelte, die „neutestamentliche Vielgestalt der kirchlichen Ämter wiederzugewinnen“. Spezifisch weibliche Aufgaben seien Unterweisung, Katechese, missionarische und seelsorgerliche Dienste, insbesondere Frauen- und Jugendarbeit – die vierzig Jahre zuvor vorgenommene Begrenzung der Theologinnen auf diese traditionellen Arbeitsfelder sollte perpetuiert werden. In diesem Zusammenhang hob er die angebliche Anpassungsfähigkeit der Frau hervor, die sie dafür besonders geeignet erscheinen lasse.

Doch dauerte es weitere sechs Jahre, bis 1969 ein Pastorinnengesetz verabschiedet werden konnte. Die Argumente gegen die Übertragung des geistlichen Amtes auf Frauen hatten sich gegenüber den zwanziger Jahren nicht verändert. Immer wieder wurde auf das besondere Wesen der Frauen verwiesen, das sie nur für spezielle Aufgaben qualifiziere – Männer blieben unhinterfragt die Repräsentanten des Allgemeinen, die für alle Tätigkeiten geeignet seien. Zudem seien Frauen auf Ehe und Familie fixiert und daher für eine längere Berufsausübung und den Gemeindedienst untauglich. Das letztlich verabschiedete Pastorinnengesetz ermöglichte zwar die Ordination von Frauen, doch gab es noch immer keine volle Gleichberechtigung: Nicht mehr als die Hälfte der Pfarrstellen in einem Gemeindepfarramt durften Pastorinnen einnehmen. Zudem konnte eine Pfarrstelle nicht mit einer Frau besetzt werden, wenn sich der die Stelle ausschreibende Kirchenvorstand grundsätzlich dagegen aussprach. Ging die verheiratete Pastorin ein eingeschränktes Dienstverhältnis ein, so war sie vom Vorsitz im Pfarramt

dium und Verkündigung. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Nordelbischen Kirchenbibliothek in Hamburg (bibliothemata. 13). Herzberg 1995, Sp. 383–394; DERS.: Tügel, Franz Eduard Alexander. In: BBKL, Bd. XII, Herzberg 1997, Sp. 687–711.

34 HERING, Rainer: Witte, Otto Karl Emil. In: BBKL, Bd. XIII, Herzberg 1998, Sp. 1427–1439.

35 HERING, Rainer: Goppelt, Leonhard. In: BBKL, Bd. XVI, Herzberg 1999, Sp. 598–608.

ausgeschlossen. Die letzten Restriktionen für Frauen als Geistliche fielen erst zehn Jahre später im Januar 1979, als die Nordelbische Kirche, in der die Hamburgische Landeskirche zwei Jahre zuvor aufgegangen war, das Pfarrergesetz der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirchen Deutschlands übernahm. In Paragraph fünf hieß es: „In das Dienstverhältnis als Pfarrer können Männer und Frauen berufen werden, die die Anstellungsfähigkeit erworben haben und ordiniert sind.“ Damit fand eine mehr als fünfzigjährige Auseinandersetzung um die Gleichberechtigung der Frauen in der Kirche auf der juristischen Ebene ihren Abschluss³⁶. Dazu beigetragen hat mentalitätsgeschichtlich auch eine Mitte der sechziger Jahre einsetzende Veränderung des bis dato relativ starren Pfarrerbildes, das durch eine Öffnung der sozialen Zusammensetzung der Theologenschaft und den Einfluss der gesellschaftlichen Veränderungen auf das Selbstverständnis und die Amtspraxis etlicher Geistlicher sich zu verändern begann. Das ermöglichte eine wachsende Akzeptanz von Frauen in der Rolle der Pastorin³⁷.

Wenn man bedenkt, dass am 1. Juli 1958 das Gesetz über die Gleichberechtigung von Mann und Frau in der Bundesrepublik Deutschland in Kraft getreten ist, dann wird deutlich, wie weit schon auf der formaljuristischen Ebene die evangelisch-lutherische Kirche hinter der gesellschaftlichen Entwicklung hinterherging. Ganz bestimmte Geschlechterbilder prägten – nicht immer klar benannt – die Auseinandersetzungen und verhinderten eine zeitgemäße Gleichberechtigung von Männern und Frauen im kirchlichen Bereich. Diese Männer- und Frauenbilder sind noch heute virulent und wurden reaktiviert, als es darum ging, dass 1992 mit Maria Jepsen in Hamburg die erste evangelisch-lutherische Bischöfin der Welt gewählt wurde. Der Vorsitzende der „kirchlichen Sammlung um Bibel und Bekenntnis“, Pastor Ulrich Rüb (Jahrgang 1943) kritisierte, dass schon die Kandidatur einer Frau nicht rechtens sei, weil die Bibel für Frauen angeblich keine geistlichen Ämter vorsehe³⁸. Der Leiter des Rüstzentrums Krelingen, Heinrich Kemner, hielt Frauen grundsätzlich nicht für Leitungsämter geeignet, weil sie „zu stark vom Gefühl her reagieren“³⁹.

36 R. HERING, Frauen (wie Anm. 6), S. 194–202. Das Pastorinnengesetz datierte vom 23. 1. 1969 (Gesetze, Verordnungen und Mitteilungen aus der Hamburgischen Kirche 1969, S. 1f.). Pfarrergesetz der VELKD in der Fassung vom 1. 11. 1978 und Kirchengesetz über die Anwendung und Ausführung des Pfarrergesetzes der VELKD in der Fassung vom 1. 11. 1978 (Gesetz- und Verordnungsblatt der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche 1979, S. 65–83, Zitat: S. 66).

37 HERING, Rainer: Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Hamburger Gesellschaft nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges. Erscheint 2002 in einem Band des Denkmalschutzamtes Hamburg zum Kirchenbau zwischen 1950 und 1970.

38 Hamburger Abendblatt, Nr. 30 vom 5. 2. 1992, S. 1f.; TAZ-Hamburg vom 6. 2. 1992; Hamburger Anzeigen und Nachrichten, Nr. 31 vom 6. 2. 1992, S. 1ff.; Hamburger Abendblatt, Nr. 32 vom 7. 2. 1992, S. 3.

39 TAZ-Hamburg vom 10. 4. 1992.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Kirchen sich als konservative, beherrschende Kräfte bewiesen und dazu tendierten, den status quo zu erhalten. Die Entwicklung im staatlichen und allgemein-gesellschaftlichen Bereich ging gerade im Falle der Gleichberechtigung von Frauen und Männern der kirchlichen weit voraus.

Auch das von evangelisch-lutherischen Geistlichen tradierte Männerbild kann nicht gerade als progressiv bezeichnet werden; im Gegenteil – es war ein hierarchisches, das die Frauen ihnen unterordnen und sie durch massive Einschränkungen daran hindern sollte, den Männern Konkurrenz zu machen und ihren Status als Leiter und Hirte der christlichen Gemeinde infrage zu stellen. Offenbar war ihr Selbstverständnis als Mann durch die Veränderungen im Rahmen der Modernisierung so irritiert worden, dass sie ihre Position innerhalb der Kirche über ihr Amtsverständnis massiv verteidigen mussten. Nur wenige hatten die Souveränität, sich schon in den zwanziger Jahren für eine Gleichberechtigung von Theologinnen einzusetzen. Deutlich wird aber auch, dass bis heute viele Männerbilder und das männliche Amtsverständnis noch nicht mit dem gesellschaftlichen konform gehen und eine faktische Gleichberechtigung beider Geschlechter nur teilweise erreicht ist.

Die Amtsträger der katholischen Kirche, aber auch über lange Zeit die der evangelischen, erfüllen – auch wenn sie sich selbst nie nach außen hin so bezeichnet haben – die Kriterien, mit denen Männerbünde charakterisiert werden. Als Ursprung der Männerbund-Ideologie gilt das Jahr 1902 mit dem Erscheinen des Buches „Altersklassen und Männerbünde“ des Ethnologen Heinrich Schurtz (1863–1903). Er sah Männerbünde als die eigentlichen Träger fast aller höheren gesellschaftlichen Entwicklungen an. Seit 1915 beschäftigte sich verstärkt der Schriftsteller Hans Blüher (1888–1955) mit Rolle und Funktion der Männerbünde. Er vertrat die Auffassung, dass erst der Männerbund den Mann zu voller schöpferischer Wirksamkeit befreie, wohingegen die Familie auf ihn destruktiv wirke. In der Weimarer Republik war die Männerbund-Ideologie weit verbreitet, wenngleich oft in trivialisierter Form. Gerade im Rahmen der Jugendbewegung oder militärischer bzw. soldatischer Organisationen bestehende Männerbünde nutzten sie als Rechtfertigung ihres Handelns⁴⁰.

40 Hierzu und zum folgenden vgl. REULECKE, Jürgen: Männerbund versus Familie. Bürgerliche Jugendbewegung und Familie in Deutschland im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. In: Koebner, Thomas/Janz, Rolf-Peter/Trommler, Frank (Hg.), „Mit uns zieht die neue Zeit“. Der Mythos Jugend, Frankfurt/Main 1985, S. 199–223; DERS.: Das Jahr 1902 und die Ursprünge der Männerbund-Ideologie in Deutschland. In: Männerbünde – Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich. Hg. von Gisela Völger, Karin v. Welck. Bd. 1. Köln 1990, S. 3–10 und 345f.; DERS.: „Ich möchte einer werden so wie die ...“. Männerbünde im 20. Jahrhundert (Geschichte und Geschlechter. 34). Frankfurt am Main/New York 2001; HEINRICHS, Hans-Jürgen: Politik als männerbündisches Handeln und Verhalten. In: EBD., S. 87–92 und 341; SEE, Klaus von: Politische Männerbund-Ideologie von der wilhelminischen Zeit bis zum Nationalsozialismus. In: EBD., S. 93–102 und 347; BRUNOTTE, Ulrike: „Wer im Bunde ist, kann nicht sinken.“ Hans Blüher und seine Theorie des „Wandervogel“ als Männerbund. In: Frankfurter Rundschau, Nr. 256 vom 3. 11. 2001, S. 19.

Männerbünde vertreten ein elitäres Selbstverständnis, das sich gegen die Masse und bestimmte Gruppen von anderen Männern abgrenzt. Ihre Mitglieder gelten als überlegene, charismatische Männerhelden, die den „Geist“, die bestimmte Inhalte an die Masse nach unten weitergeben. Die Pfarrer und Pastoren können als Angehörige einer Elitegruppe bezeichnet werden, vielfach verstanden sie sich selbst auch als eine geistliche Elite. Über sie allein erfolgte die Sakramentsverwaltung und die Gestaltung des Kultes, sie waren ausschließlich für die Amtshandlungen zuständig. Die Heftigkeit, mit der sehr viele Geistliche dieses Privileg verteidigten und für sich zu bewahren suchten, indem sie Frauen ausgeschlossen bzw., als das nicht mehr möglich war, ihnen nur untergeordnete Rechte zugestanden und die vollständige Gleichberechtigung verweigerten, bis das – zumindest im Protestantismus – aufgrund des gesamtgesellschaftlichen Druckes nicht mehr möglich war, unterstützt diesen Eindruck.

Männerbünde stellen eine Schutzgemeinschaft dar, für die das einzelne Mitglied Teile seiner Individualität aufgibt. Dafür versprechen diese Gruppierungen, das Aufgegebene durch etwas Höherstehendes zu ersetzen – im Falle des Geistlichen war das das Bewusstsein, in herausgehobener Stellung im religiösen Bereich zu wirken und sicherlich auch über eine größere Nähe zu Gott und der Erlösung – zur Verheißung ewigen Lebens – zu verfügen.

Männerbünde sind hierarchisch strukturierte Vereinigungen, in denen sich Menschen einer Ideologie unterordnen. An die Stelle der Suche nach einem individuellen Lebensentwurf tritt die Orientierung an einer im Bund vorgefundenen Form eines Lebens und einer Gesellschaft. Verbindliche Rituale, Zeremonien, Verhaltensformen und Sprechweisen bzw. übliche Begrifflichkeiten gewinnen einen offen oder versteckt religiösen Charakter. So sprechen sich nur die ordinierten Geistlichen – bis heute – als „Brüder“ an und regeln Konfliktfälle „brüderlich“. Dadurch soll das Bewusstsein des einzelnen Mitgliedes kollektiv vernetzter und tiefer geprägt werden – Ziel ist die Einheit des Einzelnen mit der Gemeinschaft.

Sicherlich waren Männerbünde auch das, was man heute als „Seilschaft“ bezeichnet, eine Organisation, in der sich die Mitglieder gegenseitig unterstützen, um ihre gesellschaftliche Position und damit ihre individuellen Wirkungsmöglichkeiten, insofern letztlich auch die des Bundes, zu stärken. In erster Linie boten Männerbünde, wie sie die Gemeinschaft der Geistlichen der Landeskirchen darstellten, während des Umbruchs zur Moderne, in einer Zeit, in der es zu einer beschleunigten Erosion der traditionellen bürgerlichen Werte und Lebensformen kam, Sinnstiftung und Identifikationsmöglichkeiten an, die dankbar aufgegriffen wurden.

Im Protestantismus wird diese Charakterisierung der Kirche als Männerbund ihrer Geistlichen modifiziert durch das gleichzeitig bestehende Ideal der Pfarrfamilie, das seit der Reformation bis in das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts das Bild nachhaltig bestimmte. Pastoren haben verheiratet zu sein und viele Kinder zu haben, ihre Frauen sind nicht berufstätig, passen sich vielmehr als kostenlose Unterstützung voll in die Gemeindegarbeit ein. Während sich Pastoren selbst in

ihrem Dienst als „Hirten“ verstanden, wurde den Frauen eine sehr real praktische dienende Funktion zugewiesen. Öffentliche Anerkennung war dabei weitgehend Männern vorbehalten, Frauen sollten „im Stillen“ wirken. Eine Pastorin war vielen schwer vorstellbar, weil sie in der Funktion der „Hirtin“ und gleichzeitig in der dienenden Rolle der Frau nicht denkbar war. Auffallend waren auch die nicht näher begründeten Zölibatsklauseln für die ersten Theologinnen – eine eigene Sexualität durfte keine Rolle spielen, eine schwangere Geistliche war nicht vorstellbar. Das Familienklischee mit der klassischen Rollenverteilung bestimmte unausgesprochen auch diese Diskussion.

Die Männlichkeitskonzepte, die in den zitierten Äußerungen deutlich werden, sind bei den Gegnern der Theologinnen im Pfarramt weitgehend identisch; ihre männliche Identität wird in Abgrenzung zu Frauen formuliert. Nicht immer geht es so weit ins Soldatische wie bei Franz Tügel, dessen spezifische gesundheitliche und familiäre Situation sich zweifelsohne auf sein Selbstverständnis als Mann auswirkte. Die Geistlichen, die Frauen in ihrem Anliegen unterstützten, verstanden sich und ihr Amt nicht primär geschlechtsspezifisch als „männlich“, sondern gingen tendenziell von einer Gleichberechtigung der Geschlechter aus. Ihre berufliche (und private) Identität war nicht durch die Abgrenzung gegenüber Frauen und einen geschlechtsspezifisch definierten Führungsanspruch geprägt, auch hatten sie keine Angst vor Machtverlust.

Auffallend ist, dass die Diskussion über die Theologinnen kaum theologisch geführt wurde. Biblische Argumentationen spielten nur eine untergeordnete Rolle, prägend war vielmehr ein historisch gewachsenes Rollenverständnis von Männern und Frauen. Frauen seien „von Natur aus“ anders und nicht zu allem befähigt. Der Mann galt als allgemein, asexuell und neutral – in diesem Kontext ist auch das Selbstverständnis von Geistlichen als „überparteilich“ zu sehen⁴¹ –, wohingegen die Frau der Sonder- bzw. Spezialfall war. Nur durch das Auftreten von Frauen – so eine oben zitierte Behauptung gegen die Frauenordination – würde das Bewusstsein bei Frauen entstehen, dass Pastoren Männer seien, sonst nicht.

In der Kirche geht es um die Vermittlung und den Erhalt von Tradition. Die alleinige Führungsrolle als Geistliche wurde gegen eine Gleichberechtigung von Theologinnen u.a. mit diesem Argument verteidigt – Männer repräsentierten traditionell die Tradition. Frauen im geistlichen Amt bedeuteten in dieser Argumentationsstruktur Veränderung und damit Zersetzung, die die Kirche als ganze – in erster Linie aber die männliche Machtposition – gefährden würde.

Letztendlich ging und geht es in der aufgezeigten Diskussion um die Definition der Geschlechterrollen im Rahmen christlicher Anthropologie⁴². Wenn

41 WRIGHT, Jonathan R.C.: „Über den Parteien“. Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer 1918-1933 (AKi.Z.B 2). Göttingen 1977.

42 HERBRECHT, Dagmar: Emanzipation oder Anpassung. Argumentationswege der Theologinnen im Streit um die Frauenordination in der Bekennenden Kirche. Neukirchen-Vluyn 2000, S. 141f.

man neben der sozialen auch die biologische Kategorie von Geschlecht als Konstruktion begreift, kann man ein Geschlechterrollenmodell entwickeln, das an die Stelle patriarchaler Herrschaftssicherung die Achtung der vielfältigen Identitäten von Menschen setzt.

Aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte

NACHRUF AUF PROF. DR. DR. KURT NOWAK (1942–2001)

Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte betrauert den Tod ihres Mitglieds Prof. Dr. theol. habil. Dr. phil. Kurt Nowak, der am 31. Dezember 2001 in Leipzig verstarb. Mit Kurt Nowak hat die deutsche Kirchengeschichtswissenschaft einen ihrer profiliertesten Vertreter, die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte einen ihrer kompetentesten Gesprächspartner verloren.

Kurt Nowak, am 28. Oktober 1942 in Leipzig geboren, wurde nach seinem Studium in Leipzig und Jena 1971 mit einer Studie über „Euthanasie und Sterilisation im Dritten Reich“ zum Dr. theol. promoviert. Diese Untersuchung, die sich besonders mit der Haltung der Kirchen zu den nationalsozialistischen Euthanasie-Maßnahmen befasste, wurde gleichzeitig in Weimar und in der Ergänzungsreihe der „Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes“ in Göttingen veröffentlicht. 1982 folgte Nowaks theologische Habilitationsschrift „Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932“, ebenfalls gleichzeitig in Weimar und Göttingen erschienen. Diese Darstellung fand wegen ihres neuen Ansatzes besondere Aufmerksamkeit: wurde hier doch nicht nach den klassischen theologischen Frontstellungen und den damit verbundenen politischen Verhaltensweisen gefragt, sondern nach der Demokratiefähigkeit des deutschen Protestantismus und des theologisch-historischen Denkens insgesamt.

1984 wurde Kurt Nowak, der seit 1983 als Hochschuldozent für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät in Leipzig lehrte, mit einer literaturhistorischen Arbeit über „Schleiermacher und die Frühromantik“ zum Dr. phil. promoviert. 1987 wurde er zum a.o. Professor und 1992 zum o. Professor für Kirchengeschichte in Leipzig berufen. Neben dem 19. Jahrhundert – und hier insbesondere Person und Werk Schleiermachers – war und blieb die Kirchliche Zeitgeschichte einer der Forschungsschwerpunkte Nowaks. Dies führte schon vor der politischen Wende von 1989/90 zu vielfältigen persönlichen Kontakten mit Zeitgeschichtsforschern im Westen. 1992 wurde Nowak dann vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Mitglied der Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte berufen, 1996 zum Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats für das Forschungsprojekt „Die Rolle der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland“. Bis in die letzten Monate seines Lebens hat Kurt Nowak die Arbeit beider Gremien immer wieder durch substantielle

Beiträge zu inhaltlichen und methodischen Problemen begleitet und gefördert. Die von ihm in Zusammenarbeit mit der Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte ausgerichtete Leipziger Tagung „Zehn Jahre danach – die Verantwortung von Theologie und Kirche in der Gesellschaft (1989–1999)“ und seine Mitherausgeberschaft an dem wenige Monate vor seinem Tod erschienenen Sammelband „Evangelische Kirche im geteilten Deutschland“ bleiben Zeichen für eine fruchtbare Kooperation, für die die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte Kurt Nowak in besonderer Weise zu Dank verpflichtet ist.

Kurt Nowaks fächerübergreifender wissenschaftlicher Ansatz war von Anfang an von dem Interesse geleitet, in seiner eigenen Disziplin theologisch-kirchliche Engführungen zu vermeiden, die nur zu einer Ghettoisierung des Faches führen könnten. Die Kirchengeschichte wie auch die Kirchliche Zeitgeschichte dürfen für ihn nicht einer „kirchlichen Sonderchronologie ... in theologischer Absicht“ folgen, sondern müssen auch Nicht-Theologen verständlich gemacht werden und nach außen hin plausibel bleiben.

Da sich in dieser Perspektive die Kirchengeschichte nicht quasi auf eine „Hausgeschichtsschreibung“ des kirchlichen Protestantismus reduzieren lässt, bleibt sie immer mit der Gesamtgeschichte und damit mit der allgemeinen Geschichtswissenschaft verkoppelt. Deshalb hat Kurt Nowak auch stets den Dialog mit historischen und sozialwissenschaftlichen Fächern gesucht, nicht zuletzt um nachdrücklich dafür einzutreten, dass die protestantische Zeit- und Kirchengeschichtsschreibung sich nicht allzu arglos und unkritisch auf die von der allgemeinen Geschichtsschreibung vertretene These vom fortschreitenden Kompetenz- und Geltungsverlust der Kirchen und des Christentums einlassen darf.

Neben einer Fülle von zeitgeschichtlichen Aufsätzen veröffentlichte Kurt Nowak 1995 seine „Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts“; kurz vor seinem Tod erschienen – gleichsam als sein Vermächtnis – seine große Schleiermacher-Biographie und der Band mit den Beiträgen des von ihm mit ausgerichteten Kongresses zum Gedächtnis an Adolf von Harnack.

Am 12. Januar 2002 hat eine große Trauergemeinde in einem bewegenden Gottesdienst in der Leipziger Nikolaikirche ihre Verbundenheit mit Kurt Nowak und seiner Familie zum Ausdruck gebracht.

Carsten Nicolaisen

NEUER MITARBEITER AN DER MÜNCHENER GESCHÄFTS- UND FORSCHUNGSSTELLE DER EVAKIZ

Seit dem 15. Oktober 2001 ist Dr. Karl-Heinz Fix als Wissenschaftlicher Angestellter an der Geschäfts- und Forschungsstelle tätig. Nach dem Studium der Evangelischen Theologie und Geschichte an der Universität Heidelberg und der Promotion zum Dr. phil. an der Universität Heidelberg mit der Dissertation „Universitätstheologie und Politik. Die Heidelberger Theologische Fakultät in der Weimarer Republik“ war Herr Dr. Fix 1991 bis 1995 an der Universität Augsburg bei den Forschungsprojekten „Ernst Troeltsch und die Kulturwissenschaft seiner Zeit“ und „Die liberale Internationale. Transnationale Kommunikationsnetze liberaler Theologen“ angestellt. Von September 1995 bis August 2000 war er Wissenschaftlicher Angestellter an der Ludwig-Maximilians-Universität München im Rahmen der Kritischen Gesamtausgabe der Werke Ernst Troeltschs (Prof. Dr. T. Rendtorff / Prof. Dr. F. W. Graf). Seit September 2000 war Herr Dr. Fix Wissenschaftlicher Angestellter der Lutherhalle Wittenberg.

INTERNETAUFTRITT DER EVANGELISCHEN ARBEITSGEMEINSCHAFT FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE (EVAKIZ)

Ab Sommer 2002 wird die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte im Internet unter www.kirchliche-zeitgeschichte.info mit einer eigenen Homepage vertreten sein. Dort erhalten Sie zukünftig Informationen über die Geschichte der EvAKiZ, ihre Ordnung, ihre Aufgaben und laufenden Projekte sowie über die Mitglieder und Mitarbeiter. Weiterhin werden Sie über sämtliche Publikationen der EvAKiZ, ihre Bibliothek sowie über Tagungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte informiert. Unter „Aktuelles“ werden Sie Hinweise auf bevorstehende Veranstaltungen und Neuerscheinungen sowie Projektberichte finden.

Als besonderes Angebot erhalten Sie auf der Homepage der EvAKiZ bereits erschienene Ausgaben der „Mitteilungen“ im Volltext. Das gleiche gilt für die Jahresbibliographie, die Chronologie und die Nekrologe aus dem „Kirchlichen Jahrbuch“.

NEUERSCHEINUNGEN

Erschienen sind:

- LEPP, Claudia/NOWAK, Kurt (Hg.): *Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945-1989/90)*. (Sammlung Vandenhoeck). Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2001. 346 Seiten, Paperback, € 21,90, ISBN 3-525-01623-9.

Erschienen sind in der Reihe „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“:

- SCHNEIDER-LUDORFF, Gury: *Magdalene von Tiling. Ordnungstheologie und Geschlechterbeziehungen. Ein Beitrag zum Gesellschaftsverständnis des Protestantismus in der Weimarer Republik (AKIZ Reihe B: Darstellungen. 35)*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2001. 370 Seiten, € 44.–, ISBN 3-525-55735-3.
- WEINDEL, Matthias (Bearb.): *Leben und Lernen hinter Stacheldraht. Die Evangelischen Lagergemeinden und Theologischen Schulen in England, Italien und Ägypten. Eine Dokumentation mit einem Geleitwort von Gerhard Schäfer (AKIZ Reihe A: Quellen. 7)*. Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 462 Seiten, € 59.–, ISBN 3-525-55757-4.

Demnächst erscheinen in der Reihe „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“:

- BOOKHAGEN, Rainer: *Die evangelische Kinderpflege und die Innere Mission in der Zeit des Nationalsozialismus. Bd. II: Rückzug in den Raum der Kirche 1937–1945 (AKIZ Reihe B: Darstellungen. 30)*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2002.
- PALM, Dirk: *„Wir sind doch Brüder!“: Der evangelische Kirchentag und die deutsche Frage 1949–1961 (AKIZ Reihe B: Darstellungen. 36)*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2002. ca. 384 Seiten, ca. € 49.–, ISBN 3-525-55736-1.

VERÖFFENTLICHUNGEN DER MITGLIEDER UND MITARBEITERINNEN AUS DEM BEREICH DER (KIRCHLICHEN) ZEITGESCHICHTE AUS DEM JAHR 2001

DOERING-MANTEUFFEL, Anselm:

- Eine politische Nationalgeschichte für die Berliner Republik. Überlegungen zu Heinrich August Winklers „Der Lange Weg nach Westen“. In: *Geschichte und Gesellschaft* 27, 2002, S. 446–462.

FIX, Karl-Heinz:

- Art.: *Kirchenordnungen. I. 2. Mittelalter bis Neuzeit*. In: *RGG*, Bd. 4, 4. Aufl., Tübingen 2001, Sp. 1261ff.
- Art.: Köhler, Walther. In: *Ebd.*, Sp. 1476f.

GRAF, Friedrich Wilhelm:

- toreruchi to doitsu-bunka-purotesutantizumu [= Troeltsch und der deutsche Kulturprotestantismus. Troeltsch-Vorlesungen in Tokio, Juli 2000]. Übersetzt und hg. von Tomoaki Fukai und Toshimasa Yasukata. Tokio 2001.
- Adolf von Harnack. In: Pfarramtskalender 2001, 51. Jg. Bearb. von Hermann Medicus und hg. vom Verband der Vereine evangelischer Pfarrerrinnen und Pfarrer in Deutschland e.V. Neustadt/Aisch 2000, S. 9–25.
- Ein liberaler Theologe. Trutz Rendtorff wird siebzig. In: Neue Zürcher Zeitung Nr. 19 vom 24. 1. 2001, S. 60.
- Wo Lesen im Bett doch so ungesund sein soll. In der Arbeit unermüdlich: Adolf von Harnack machte die theologische Wissenschaft zum Metronom seines Lebens: In: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 104 vom 5. 5. 2001, S. IV (Beilage „Bilder und Zeiten“).
- Person und Menschenwürde – Ernst Troeltsch in den ethischen Konflikten der Gegenwart (=jinkaku to ningen no songen – gendai no rinriteki funsô ni okeru Ernst Troeltsch, übersetzt von Toshimasa Yasukata). Special Lecture for the Japan Troeltsch Society and Tokyo Union Theological Seminary on 13. May 2000. In: Tokyo Union Theological Seminary. Missiological Institute: Bulletin 4. March 2001, S. 51–74.
- / Dietrich Korsch: Jenseits der Einheit: Reichtum und Vielfalt. Der Widerstreit der ökumenischen Bewegungen und die Einheit der Kirche Jesu Christi. In: Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene. Hg. von Friedrich Wilhelm Graf und Dietrich Korsch. Hannover 2001, S. 9–33.
- Ökumenische Selbstaufhebung des Protestantismus? In: Jenseits der Einheit: Protestantische Ansichten der Ökumene. Hg. von Friedrich Wilhelm Graf und Dietrich Korsch. Hannover 2001, S. 181–207.
- Heidelberg ni okeru angurosakuson kenkyu no dentô – G. Jellinek–M. Weber–E. Troeltsch. In: Weber–Troeltsch–Jellinek. Heidelberg ni okeru angurosakuson kenkyu no dentô [=Die Tradition der angelsächsischen Forschung in Heidelberg. G. Jellinek, M. Weber, E. Troeltsch. In: Weber–Troeltsch–Jellinek. Die Tradition der angelsächsischen Forschung in Heidelberg]. Hg. von Tomoaki Fukai und Friedrich Wilhelm Graf. Tokio 2001, S. 43–84.
- /Christian Nees: Literatur zu Ernst Troeltsch seit 2000 mit Nachträgen aus früheren Jahren. In: Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft 14, 2001, S. 111–120.
- Art.: Zweireichelehre. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Band 10, Freiburg 2001, Sp. 1515–1519.
- Art.: Weinel, Heinrich. In: Lexikon der Religionspädagogik, Bd. 2: L-Z, Neukirchen-Vluyn 2001, Sp. 2197f.
- Art.: Piper, Otto Alfred. In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 20. Berlin 2001, S. 464f.

GRAF, Friedrich Wilhelm:

- Art.: Ideengeschichte. In: RGG, Bd. 4, 4. Aufl., Tübingen 2001, Sp. 18ff.
- Art.: Iwand, Hans Joachim, in: Ebd., Sp. 339f.
- Art.: Kirchenspaltung. In: Ebd., Sp. 1297f.
- Art.: Kirchlich-sozial. In: Ebd., Sp. 1378f.
- Art.: Konfessionalismus. In: Ebd., Sp. 1548f.
- Art.: Konfessionskulturen. In: Ebd., Sp. 1551f.
- Art.: Krüger, Gustav. In: Ebd., Sp. 1791f.
- Art.: Krummacher, Friedrich Wilhelm. In: Ebd., Sp. 1792.
- Art.: Kulturprotestantismus. In: Ebd., Sp. 1850ff.
- Art.: Kulturwissenschaften. In: Ebd., Sp. 1855ff.
- Art.: Vermittlungstheologie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Darmstadt 2001, S. 726ff.

KAISER, Jochen-Christoph:

- „Sozialer Protestantismus und ‚Zweitkirche‘: Entstehungskontext und Entwicklungslinien der Inneren Mission“. In: Gabriel, Karl (Hg.): Herausforderungen kirchlicher Wohlfahrtsverbände. Perspektiven im Spannungsfeld von Wertbindung, Ökonomie und Politik (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft. 25). Berlin 2001, S. 27–47.
- „Konfessionelle Wohlfahrtspflege im Nationalsozialismus. Caritas und Innere Mission“. In: Otte, Hans/Scharf-Wrede, Thomas (Hg.): Caritas und Diakonie in der NS-Zeit. Beispiele aus Niedersachsen (Veröffentlichungen des Landschaftsverbandes Hildesheim e.V. 12). Hildesheim u.a. 2001, S. 45–61.
- „Fritz von Bodelschwingh und die Politik“. In: Benad, Matthias (Hg.): Bethels Mission. Bd. 2, Bielefeld 2001, S. 105–123.
- Art.: Freireligiöse Bewegung. In: Lexikon der Religionspädagogik, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2001, S. 624–627.
- Art.: Innere Mission. In: Ebd., S. 738–741.
- Art.: Proletariat. In: Ebd., S. 1272f.
- „Das Marburger Projekt zur Erforschung der Zwangsarbeit in Kirche und Diakonie, 1939–1945“. In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte Folge 19, 2001, S. 79–83; s. a. epd-Dokumentation Nr. 14 vom 2. 4. 2001, S. 22–24.
- „Dekanatsansprache“: Zum Gedenken an Carl Heinz Ratschow – 22. 7. 1911 – 10. 11. 1999. Reden bei der Gedenkfeier der Theologischen Fakultät der Universität Marburg am 15. 11. 2000. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie (Sonderheft) 43, 2001, S. 3–6.

KUHLEMANN, Frank-Michael:

- Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914 (=Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte. Bd. 20). Göttingen 2001.
- Wissenschaft und Kultur. Zur Heidelberger Theologie im protestantischen Milieu Badens im 19. Jahrhundert. In: Wissenschaftsgeschichte heute. Festschrift für Peter Lundgren. Hg. von Jürgen Büschenfeld, Heike Franz und Frank-Michael Kuhlemann. Bielefeld 2001, S. 278.
- Nachkriegsprotestantismus in Westdeutschland. Religionssoziologische und mentalitätsgeschichtliche Perspektiven. In: Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel. Hg. von Bernd Hey. Bielefeld 2001, S. 23–59; zugleich in: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, Folge 19, 2001, S. 1–29.
- Schule, Hochschule und Jugend in der Zeit des Nationalsozialismus. In: Die Pädagogische Hochschule Kiel im Dritten Reich. Hg. von Karl Heinrich Pohl. Bielefeld 2001, S. 25–55.
- Pastorennationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert – Befunde und Perspektiven der Forschung. In: Nation und Religion in der deutschen Geschichte. Hg. von Heinz-Gerhard Haupt und Dieter Langewiesche. Frankfurt 2001, S. 548–586.
- Art.: Kirchenwahlen, II. Geschichtlich. In: RGG, Bd. 4, 4. Aufl. Tübingen 2001, Sp. 1366f.
- Konflikt in Mazedonien. Dem Westen fehlt ein Balkankonzept. In: Neue Westfälische vom 26. 5. 2001.

Kunter, Katharina:

- Die Kirchen – Europa – die Ökumene. In: Lepp, Claudia /Nowak, Kurt (Hg.): Evangelische Kirche im geteilten Deutschland 1945–1989/90. Göttingen 2001, S. 255–276.
- Ich möchte der Wahrheit Saft geben: Svatopluk Karásek. In: Deutsches Pfarrerblatt 101, 2001, S. 373f.; auch erschienen in: Junge Kirche 62, 2001, S. 74–78.
- [Im Autorenkollektiv KGmobil]: Kirchen, Ökumene und der Kalte Krieg im Europa der 1950er Jahre. In: Aus evangelischen Archiven, Nr. 41/2001, S. 7–35.

LEPP, Claudia:

- Zusammen mit Kurt Nowak: Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90). Göttingen 2001; darin: II. Entwicklungsetappen der Evangelischen Kirche. 1. Von der doppelten Staatsgründung bis zum Mauerbau (1949–1961), 2. Vom Mauerbau bis zur Kirchentrennung (1961–1969), 3. Getrennte Existenz in „besonderer Gemeinschaft“ (1969–1989), 4. Die „friedliche Revolution“ (1989/90), S. 46–93.

LEPP, Claudia:

- Art.: Günter Jacob. In: RGG, Bd. 4, 4. Aufl. Tübingen 2001, Sp. 342f.

NICOLAISEN, Carsten:

- (Übersetzung) Goeckel, Robert F.: Die offizielle Religionspolitik und die evangelischen Kirchen in der DDR. In: Lepp, Claudia /Nowak, Kurt (Hg.): Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90). Göttingen 2001, S. 161–177.
- Bearb. zusammen mit Heinz Boberach und Hannelore Braun: Organe, Einrichtungen und Personal der Deutschen Evangelischen Kirchen 1918/19 bis 1949 (Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, Folge 19a). München 2001.

NOWAK, Kurt:

- Vergangenheit und Schuld – Kommentar zum Beitrag von Dan Diner. In: Lepp, Claudia/Nowak, Kurt (Hg.): Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90). Göttingen 2001, S. 117–134.
- Kirche in der Nachkriegszeit. In: Deutschland nach 1945. Ein Lesebuch zur deutschen Geschichte von 1945 bis zur Gegenwart. Hg. von Eckart Conze und Gabriele Metzler. 3. durchgesehene Auflage. München 2001, S. 181–184.
- Was ist eine Nation? Die Antworten Ernest Renans und Adolf von Harnacks. In: Rechtshistorisches Journal 20, 2001, S. 311–324.
- Theologie, Philologie und Geschichte. Adolf von Harnack als Kirchenhistoriker. In: Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker. Hg. von Kurt Nowak und Otto Gerhard Oexle (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte. 161). Göttingen 2001, S. 189–237.
- Die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft. In: François, Etienne/Schulze, Hagen (Hg.): Deutsche Erinnerungsorte. Bd. 3. München 2001, S. 55–71.

RADDATZ, Carlies Maria:

- Zur Geschichte der Lausitzer Prediger-gesellschaft und ihres Archivs. In: Letopis 48, 2001, 1, S. 115–123.

SCHULTZE, Harald:

- Die Geschichte der evangelischen Kirchen in der DDR – Beobachtungen zur neuesten Entwicklung der Forschung. In: Lepp, Claudia/Nowak, Kurt (Hg.): Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90). Göttingen 2001, S. 277–295.

SILOMON, Anke:

- Verantwortung für den Frieden. In: Lepp, Claudia/Nowak, Kurt (Hg.): Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90). Göttingen 2001, S. 135–160.

STEINBACH, Peter:

- NS-Verbrechen im Bewusstsein der deutschen Öffentlichkeit. In: Marxen, Klaus u. a. (Hg.): Der Umgang mit Kriegs- und Besatzungsunrecht in Japan und Deutschland. Berlin 2001, S. 197–218.
- Der nationalsozialistische Völkermord an den Sinti und Roma. In: Mitteilungen der Staatsbibliothek zu Berlin, N.F. 10, Nr.1, 2001, S. 72–82.
- Bereit zur Gewalt – aus Verantwortung: Johann Georg Elser's Kampf gegen den Terrorismus an der Macht. In: Die Mahnung 48, Nr. 11/12 vom 1. 11./1. 12. 2001, S. 1f.
- Vor der Auslöschung: Photographien, gefunden in Auschwitz. In: Universitas 56, 2001, Nr. 665 (November), S. 1115–1123.
- Soldatischer Widerstand: Seine historische Bedeutung und heutige Bewertung. In: Opitz, Eckardt (Hg.): 50 Jahre Innere Führung – Von Himmelrod (Eifel) nach Pristina (Kosovo): Geschichte, Probleme und Perspektiven einer Führungsphilosophie. Bremen 2001, S. 43–49.
- /Hermann Weber, Werner Müller: Aufarbeitung der DDR-Geschichte: Der Bundestag ist gefordert, Langfristige Sicherung der MfS-Akten erforderlich. In: Deutschland-Archiv. Zeitschrift für das vereinigte Deutschland 34, 2001, Heft 5, S. 740–743.
- /Johannes Tuchel: „Ich habe den Krieg verhindern wollen“. Georg Elser und das Attentat vom 8. November 1939 – Eine Dokumentation. Neuaufgabe Berlin 2001.
- Matthias Erzberger – einer der ersten deutschen Blutzugeen gegen den Rechtsextremismus. In: Die Mahnung 48, Nr. 10 vom 1. 10. 2001, S. 3f.
- Widerstand, Widerstandsrecht. In: Honecker, Martin u.a. (Hg.): Evangelisches Staatslexikon. Neuausgabe, Stuttgart 2001, Sp. 1768–1777.
- Die Stasi. In: François, Etienne/Schulze, Hagen (Hg.): Deutsche Erinnerungsorte. Bd. 2, München 2001, S. 349–368.
- Wertungskorrekturen aus der Retrospektive: Die Auseinandersetzung mit NS-Gewaltverbrechen in Strafprozessen. In: Haft, Fritjof u. a. (Hg.): Bausteine zu einer Verhaltenstheorie des Rechts. Baden-Baden 2001, S. 227–241.
- Wie lässt sich die Last der Geschichte tragen? In: Erste Begegnungen, gemeinsame Projekte. Klaus G. Saur zum 60. Geburtstag. München und Leipzig 2001, S. 256f.
- Strafen – Aufarbeiten – Versöhnen: NS-Verbrechen im Bewusstsein der deutschen Öffentlichkeit. In: Haffke, Bernhard u.a. (Hg.): Die Friedensfähigkeit des Menschen. Köln 2001, S. 93–132.

STEINBACH, Peter:

- Geschichte und Politik – nicht nur ein wissenschaftliches Verhältnis. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 28 vom 6. 7. 2001, S. 3–7.
- Europas Mitte um 1000 und die Krise der europäischen Geschichte: Zur 27. Europarats-Ausstellung im Gropius-Bau. In: Die Mahnung 48, Nr. 7 vom 1. 7. 2001, S. 1f.
- Friedrich Weißler – ein Porträt. In: Mut Nr. 407 vom Juli 2001, S. 32–37.
- Der nationalsozialistische Völkermord an den Sinti und Roma. In: Die Mahnung 48, Nr. 4 vom 1. 4. 2001, S. 1–3.
- Der 20. Juli 1944. In: zur Mühlen, Bengt von (Hg.): Die Angeklagten des 20. Juli vor dem Volksgerichtshof. Berlin-Kleinmachnow 2001, S. 12–21.
- Vorwärts in die fünfziger Jahre: Die Debatte um Norman Finkelsteins Polemik gegen jüdische Organisationen in den USA ist hier zu Lande angekommen. Im deutschen Kontext wird sein ungestümer Angriff zum antiaufklärerischen Pamphlet. In: Der Tagesspiegel Nr. 17317 vom 10. 2. 2001, S. 29, auch in: Steinberger, Petra (Hg.): Die Finkelstein-Debatte. München 2001, S. 169–179.
- Ein Freund, der die Leviten liest: Zum 75. Geburtstag des Historikers Fritz Stern. In: Der Tagesspiegel Nr. 17309 vom 2. 2. 2001, S. 28.
- Die deutsche Selbstgleichschaltung: Nicht nur der 27. Januar, auch der 30. Januar ist ein deutscher Gedenktag. In: Die Mahnung 48, Nr. 1 vom 1. 1. 2001, S. 1–3.
- „Wenn jeder wartet, bis der andere anfängt ...“. Widerstehen im Jahrhundert der Diktaturen: Der Widerstand der Geschwister Scholl als prägendes Erbe für das 21. Jahrhundert. In: Stappert, Bernd H. (Hg.): „Tausend Jahre wie ein Tag ...“. Das zweite Jahrtausend im Spiegel von zehn Jahren. Würzburg 2001, S. 202–226.
- Widerstand im Widerstreit: Der Widerstand im Gedenken der Deutschen. 2., wesentlich erweiterte Auflage. Paderborn 2001.
- Schafft die Einheit. Wilhelm Leuschner 1890–1944. In: Hasibether, Wolfgang (Hg.): Wilhelm Leuschner: „Schafft die Einheit“. Berlin 2001, S. 11–32.
- /Johannes Tuchel: Von „Helden“ und „halben Heiligen“. Darstellungen und Wahrnehmungen der Weißen Rose 1943 bis 1948. In: Kießner, Michael/Schäfers, Bernhard (Hg.): „Weitertragen“: Studien zur „Weißen Rose“. Konstanz 2001, S. 97–118.

LANDESKIRCHLICHE VEREINIGUNGEN FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Verein für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden

Vorsitzender: Dr. Martin Schneider, Geschäftsführer: Dr. Udo Wennemuth

Veranstaltungen

„In Freiheit fromm“ – Zum Wirken der Diakonie in Baden (mit Vorträgen zur Diakoniegeschichte in Weimarer Republik und Drittem Reich (Prof. Dr. J.-Chr. Kaiser) und „Forschungshorizonte und Fragerichtungen für die Entwicklungen nach 1945“ (Dr. R. Zitt).

Veröffentlichungen

Reformierte Spuren in Baden (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden. 57). Karlsruhe 2001.
Kuhlemann, Frank-Michael: Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914 (ebd. 58). Karlsruhe 2001.

Frömmigkeit unter den Bedingungen der Neuzeit. Festschrift für Gustav Adolf Benrath zum 70. Geburtstag (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte. 6 = Sonderveröffentlichung des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden. 2). Karlsruhe 2001.

Kaiser, Jochen-Christoph: Badische Diakonie zwischen Reich und Region (1918–1945). In: DWI-Info Nr. 34. Heidelberg 2001/02, S. 67–76.

Zitt, Renate: Diakonie und Diakoniewissenschaft in Baden. Forschungshorizonte und Fragerichtungen für die Entwicklungen nach 1945. In: Ebd., S. 76–87.

Projekte

Die Evangelische Kirche in Baden im Zweiten Weltkrieg und in der Nachkriegszeit (1939–1949).

Die Evangelische Landeskirche in Baden im „Dritten Reich“. Quellen zu ihrer Geschichte (Bd. IV: 1935–1938/39; Bd. V: 1939–1945/46; Bd. VI: Register).

Kooperationen

Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung; Geschichtsverein der Erzdiözese Freiburg; Arbeitsgemeinschaft für geschichtliche Landeskunde am Oberrhein.

Vereinigung für Bremische Kirchengeschichte e. V.

Vorsitzender: Dr. Johannes Bergemann

Veröffentlichungen

Bd. 22 der Publikationsreihe „Hospitium Ecclesiae“.

Projekte

Bremische Evangelische Kirche im Nationalsozialismus.

Evangelische Theologiegeschichte Bremens.

Evangelische Kirche und Judenchristen 1933 bis 1945 in Bremen.

Kooperationen

Wittheit zu Bremen; Vereinigung der Freunde der Antike; Förderkreis antiker Kunst und Numismatik; Historische Gesellschaft; Ev. Arbeitskreis; Stiftung Bremer Dom; Verein für niedersächsisches Volkstum; Die MAUS – Gesellschaft für Familienforschung.

Arbeitsgemeinschaft für Mecklenburgische Kirchengeschichte

Vorsitzender: Pastor i.R. Dr. Michael Bunnars

Veranstaltungen

Gedenkveranstaltung für Landesbischof D. Dr. Niklot Beste D.D. (1901–1987) am 30. Juni 2001 in Schwerin.

Veröffentlichungen

Lippold, Martin: Begegnungen mit Landesbischof D. Dr. Beste. In: Mecklenburgia sacra. Jahrbuch für Mecklenburgische Kirchengeschichte 4 (2001), S. 11–20.

Eichler, Hermann: Bedrohung, Bedrängnis, Bewahrung – Stift Bethlehem 1939–1945. In: Ebd., S. 21–48.

Händler, Gerd: Rostocker Anmerkungen zu einem Buch über die Theologischen Fakultäten im Osten Deutschlands 1945 bis 1970/71. In: Ebd., S. 49–84.

Kiesow, Ernst Rüdiger: Heimliche Berichte über Gottesdienste und Predigten in Rostock zur Zeit der DDR. In: Ebd., S. 85–111.

Bunnars, Michael: Bildung und Wirken der Arbeitsgemeinschaft für Mecklenburgische Kirchengeschichte. In: Ebd., S. 112–141.

Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte

Vorsitzender: Dr. Hans Otte

Veranstaltungen

Tagung „Ortskirchengeschichte in Niedersachsen“ (16.–18. 2. 2001 im Kloster Loccum), mit einem Vortrag von Dr. Thomas Jan Kück: „Die kirchliche Zeitgeschichte in Niedersachsen. Einführung in die Methoden und Probleme“.

Gemeinsam mit dem Verein für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim: Vorstellung der Veröffentlichung „Caritas und Diakonie in der NS-Zeit. Beispiele aus Niedersachsen“ (4. 10. 2001 in Hildesheim). Mit Vorträgen von Hans Otte (Zur Funktion von Kirchengeschichtsvereinen für die historische Forschung); Hartwig Drude (Caritas und Diakonie in der NS-Zeit. Beobachtungen zu ihrer Geschichte anhand der Neuerscheinung); Thomas Scharf-Wrede (Katholische Kirche und Zwangsarbeiter während des Zweiten Weltkrieges).

Veröffentlichungen

Otte, Hans/Scharf-Wrede, Thomas (Hg.): Caritas und Diakonie in der NS-Zeit. Beispiele aus Niedersachsen. Hildesheim 2001.

Projekte

Fortführung der schon im letzten Jahr angezeigten Projekte; Vorbereitung eines Buchprojekts: „Die hannoversche Landeskirche nach dem Zweiten Weltkrieg“.

Vorschau

Jahrestagung der Gesellschaft (25.–27. 5. 2002 in Bückeburg; geplante Vorträge zu folgenden zeitgeschichtlichen Themen: Die Anschlussbestrebungen der Schaumburgischen Landeskirche an die hannoversche Kirche in den Zwanziger Jahren; Landesbischof Henke in der NS-Zeit.

Verein für ostdeutsche Kirchengeschichte

Vorsitzender: Prof. Dr. Peter Maser, Geschäftsführerin: Malwine Maser

Veröffentlichungen

Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte. Hg. im Auftrag des Vereins für ostdeutsche Kirchengeschichte von Peter Maser, Dietrich Meyer und Christian-Erdmann Schott. Folge 4. Düsseldorf 2001.

Kooperationen

Fachausschuss Kirchengeschichte der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa (EKMOE); Ostkirchen-Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster.

Verein für Pfälzische Kirchengeschichte

Vorsitzender: Pfr. Dr. Bernhard H. Bonkhoff, Geschäftsführer: Michael Schäfer

Veranstaltungen

Dr. Christophe Baginski: Kirchlicher Wiederaufbau nach 1945 unter Berücksichtigung der Beziehung der protestantischen Kirche zur französischen Besatzungsmacht (Jahrestagung am 4./5. 5. 2001 in Landau/Pfalz).

Veröffentlichungen

Baumgart, Karl: Pfarrer Philipp Christian Roemmich (Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte. 21).

Projekte

Textband zum Bild-Atlas zur pfälzischen Kirchengeschichte.
Jahrestagung am 3./4. 5. 2002 in Weisenheim am Berg (Kirchengeschichte der Leininger Grafschaften).

Kooperationen

Verein für Rheinische Kirchengeschichte; Pfälzischer Pfarrerverein, Institut für pfälzische Geschichte in Kaiserslautern.

Sonstiges

Studie zur Arbeit des Pfarrers Theodor Friedrich (1899–1961) als Seelsorger in französischen Kriegsgefangenenlagern (Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde. Bd. 68, 2001).

Arbeitsgemeinschaft für Pommersche Kirchengeschichte

Vorsitzender: Dr. Norbert Buske, Geschäftsführer: Haik Thomas Porada, Kurator für kirchliche Zeitgeschichte: Irmfried Garbe

Veranstaltungen

Bischof D. Dr. Friedrich-Wilhelm Krummacher. Symposium zur Wiederkehr des 100. Geburtstages (13. 11. 2001), veranstaltet von der Pommerschen Evangelischen Kirche und der Theologischen Fakultät der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald unter Teilnahme der Arbeitsgemeinschaft.

Veröffentlichungen

- Buske, Norbert: Pommersche Kirchengeschichte in Daten. Schwerin 2001.
- Garbe, Irmfried: Protestant, Professor, Patriot – Victor Schultze zum 150. Geburtstag. In: Mein Waldeck. Beilage der „Waldeckischen Landeszeitung“ für Heimatfreunde, Nr. 25 (Dezember) 2001.
- Holz, Martin: Geistliche Heimat in der Fremde. Katholische Seelsorge und die Zwangsarbeitslager in Vorpommern. In: Pommersche Kirchenzeitung. 4. Jg. Nr. 9 vom 4. 3. 2001, S. 4.
- Wächter, Joachim: Wachtet, und stehet im Glauben. Zum Tod von Vizepräsident Martin Reimer (1914–2000). In: Pommersche Kirchenzeitung. 4. Jg. Nr. 39 vom 30. 9. 2001, S. 6.

Projekte

- Darstellung der Greifswalder Domeinweihung 1989. Eine Dokumentation;
- Der Vertrag zwischen dem Land Mecklenburg-Vorpommern und den beiden evangelischen Landeskirchen 1994. Eine Dokumentation.
- Protestanten und Katholiken in Pommern in der Zeit des Nationalsozialismus und Stalinismus (26. 2. 2002 in Szczecin/Stettin) in Gemeinschaft mit der Arbeitsgemeinschaft und dem Politologischen Institut der Universität Szczecin.
- Erwin Ackerknecht (1880–1960) Bibliothekar – Humanist in der Reihe: Hervorragende Stettiner (Februar 2002) in Szczecin/Stettin in Gemeinschaft mit der Pommerschen Bibliothek Szczecin.

Kooperationen

- Gesellschaft für pommersche Geschichte, Altertumskunde und Kunst e. V.;
- Historische Kommission für Pommern.

Sonstiges

- Irmfried Garbe ist Mitherausgeber der Zeitschrift „Zeitgeschichte regional. Mitteilungen aus Mecklenburg-Vorpommern“. Hg. von der Geschichtswerkstatt Rostock e.V. Jg. 1ff. 1997ff. (enthält regelmäßig Aufsätze zur kirchlichen Zeitgeschichte); das Heft 2/2002 ist thematisch der kirchlichen Zeitgeschichte gewidmet.

Verein für Rheinische Kirchengeschichte

Vorsitzender: Dr. Rudolf Mohr, Geschäftsführer: Dr. Stefan Flesch

Veröffentlichungen

- Weitenhagen, Holger: Evangelisch und deutsch. Heinz Dungs und die Pressepolitik der Deutschen Christen (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte. 146). Köln 2001.

Schmitz-Dowidat, Annette: „... daß alles ehrbar und ordentlich in der Gemeinde zugehe“. Die Entstehung und Weiterentwicklung der rheinischen Kirchenordnung von 1952 (1945–1991) (ebd. 149). Köln 2001.

Schmeer, Reinhard: Volkskirchliche Hoffnungen und der Aufbau der Union. Evangelische Kirche und CDU/CSU in den ersten Nachkriegsjahren (ebd. 150). Köln 2001.

Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes, Bd. 50 (2001) enthält zahlreiche Beiträge zum Thema „Die Rheinische Kirche in der Zeit der Weimarer Republik.“

Projekte

Kaminsky, Uwe: Zwangsarbeiter in der Evangelischen Kirche und ihrer Diakonie im Rheinland (Dokumentation wird 2002 in der Schriftenreihe des Vereins erscheinen); Rauthe, Simone: Benachteiligung und Verfolgung kirchlicher Mitarbeiter durch das Konsistorium in der NS-Zeit (das Projekt begann im Januar 2002, die erstellte Dokumentation wird 2003 in der Schriftenreihe erscheinen).

Arbeitsgemeinschaft für sächsische Kirchengeschichte

Vorsitzender: Prof. Dr. Dr. Günther Wartenberg, Geschäftsführer: Dr. Christian Winter

Veranstaltungen

Vortrag Britta Martini: Sprache und Sprachlosigkeit der Kirchenmusik in und nach dem Nationalsozialismus: Anmerkungen zu den Thomaskantoren Karl Straube (1873–1950) und Günther Ramin (1898–1956) am 19. 4. 2001.

Verein für Schlesische Kirchengeschichte

Vorsitzender: Dr. Christian-Erdmann Schott, Geschäftsführer: Pfarrer em. Reinhard Hausmann

Veranstaltungen

„Die Kirchen in Schlesien 1933–1945 und Katharina Staritz als Beispiel einer christlichen Judenunterstützung“. Wissenschaftliche Arbeitstagung vom 11.–14. 10. 2001 (Breslau/Wrocław).

Veröffentlichungen

Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 80, 2001.

Hornig, Ernst: Die schlesische evangelische Kirche 1945–1964. Dokumente aus der Nachkriegszeit zur Geschichte der schlesischen Kirche im Gebiet

östlich und westlich der Neiße. Hg. von Manfred Jacobs (Studien zur Schlesischen und Oberlausitzischen Kirchengeschichte. 7). Görlitz 2001.

Projekte

Registerband zu den Jahrgängen 1973–1991 des „Jahrbuches für Schlesische Kirchengeschichte“.

Vorschau

„Die schlesische Kirche im 2. Weltkrieg“. Arbeitstagung in Haus Hainstein in Eisenach (18.–20. 10. 2002).

Kooperationen

Gemeinschaft ev. Schlesier (Hilfskomitee) e.V.; Verein für ostdeutsche Kirchengeschichte e.V.

Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte

Vorsitzender: Thomas A. Seidel, Geschäftsführer: Johann-Friedrich Enke, Koordinatorin für kirchliche Zeitgeschichte: Susanne Böhm

Veranstaltungen

Seminar: „Erbaut zur Ehre Gottes – Dorfkirchenbau in Thüringen“ (14.–16. 9. 2001).

Veröffentlichungen

Gottlose Jahre? Rückblicke auf die Kirche im Sozialismus der DDR (Sammelband); erscheint voraussichtlich Sommer 2002.

Vorschau

„Kirchengeschichte Südthüringens“ (Jahrestagung in Meiningen 13.–15. 9. 2002); Seminar: „Bilderwelten – Emporen- und Deckenmalerei in Thüringer Kirchen“ (15.–18. 5. 2003).

Kooperationen

Benachbarte territorialkirchengeschichtliche Vereinen, Geschichtsvereine und -initiativen in Thüringen; Evangelische Akademie Thüringen.

Verein für Westfälische Kirchengeschichte/Kommission für kirchliche Zeitgeschichte Westfalen

Vorsitzender: Prof. Dr. Bernd Hey

Veranstaltungen

Ausstellung: „Das Kreuz ging mit: Ernst Wilm (1901–1989) – Pastor und Kirchenführer, Botschafter und Zeuge“. Eröffnung am 30. 8. 2001, seitdem Wanderausstellung; Tag der Westfälischen Kirchengeschichte, in Zusammenarbeit mit der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung und der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte (21./22. 9. 2001) in Warburg.

Veröffentlichung

Hey, Bernd/Rickling, Matthias/Stockhecke, Kerstin: Kurt Gerstein (1905–1945) – Widerstand in SS-Uniform. 3. Aufl. (Schriften des landeskirchlichen Archivs. 6). Bielefeld 2001.

Hey, Bernd/Rickling, Matthias: Das Kreuz ging mit: Ernst Wilm (1901–1989) – Pastor und Kirchenführer, Botschafter und Zeuge. (Schriften des landeskirchlichen Archivs. 7). Bielefeld 2001.

Benad, Matthias (Hg.): Bethels Mission (1). Zwischen Epileptischenpflege und Heidenbekehrung. (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte. 19). Bielefeld 2001.

Benad, Matthias/Winkler, Kerstin (Hg.): Bethels Mission (2). Bethel im Spannungsfeld von Erweckungsfrömmigkeit und öffentlicher Fürsorge. (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte. 20). Bielefeld 2001.

Hey, Bernd (Hg.): Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel. (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte. 21). Bielefeld 2001.

Projekte

Begleitung des Films „Der Stellvertreter“ (Regie: Constantin Costa-Gavras) durch die Ausstellung „Kurt Gerstein (1905–1945) – Widerstand in SS-Uniform“ (Eröffnung 2000); Vorbereitung einer Tagung zum Thema „Kirche im Krieg“.

Verein für württembergische Kirchengeschichte

Vorsitzender und Geschäftsführer: Dr. Hermann Ehmer

Veranstaltungen

Evangelische Kirche in der Weimarer Republik. Jahrestagung in Zusammenarbeit mit der Ev. Akademie Bad Boll (Haus Birkach am 19./20. 10. 2001).

Projekte

Biographisches Handbuch der württembergischen Landessynode von 1869 bis zur Gegenwart

Vorschau

„Säkularisation und Säkularisierung“. Jahrestagung zusammen mit dem Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Katholischen Akademie Weingarten (11.–15. 9. 2002 in Weingarten).

Kommission für Zeitgeschichte

Vorsitzende: Prof. Dr. Ulrich von Hehl/Dr. Friedrich Kronenberg, Geschäftsführer: Dr. Karl-Joseph Hummel

Veröffentlichungen

Blet, Pierre: Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg. Aus den Akten des Vatikans. 2. Auflage Paderborn 2001.

Dierker, Wolfgang: Himmlers Glaubenskrieger. Der Sicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik 1933–1941. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte: Reihe B, Forschungen 92). Paderborn u.a. 2002.

Richter, Ingrid: Katholizismus und Eugenik in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Zwischen Sittlichkeitsreform und Rassenhygiene. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte: Reihe B, Forschungen 88). Paderborn u.a. 2001.

Kösters, Christoph: Staatssicherheit und Caritas 1950–1989. Zur politischen Geschichte der katholischen Kirche in der DDR. Paderborn u.a. 2001.

Kösters, Christoph (Hg.): Caritas in der SBZ/DDR. Paderborn u.a. 2001.

TAGUNGSBERICHT: BOCHUMER FORUM ZUR
GESCHICHTE DES SOZIALEN PROTESTANTISMUS IN DEUTSCHLAND

Das 5. Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus in Deutschland war der Frage nach den „Diakonischen und christlich-sozialen Organisationen unter der Herrschaft des Nationalsozialismus“ gewidmet. Es wurde, veranstaltet vom Lehrstuhl für christliche Gesellschaftslehre und der Hans Ehrenberg Gesellschaft Bochum, am 25./26. Januar 2002 im Haus der Geschichte des Ruhrgebiets in Bochum abgehalten.

In seinen einführenden Worten betonte Prof. Dr. Traugott Jähnichen (Bochum), dass der Verbandsprotestantismus durch die von den Nationalsozialisten betriebene Entkonfessionalisierung des Lebens in seiner Existenz bedroht war. Zu fragen sei deshalb, wie sich die Verbände auf diese Politik eingestellt haben, wie sie sich z. B. an den von den Nationalsozialisten forcierten gesundheitspolitischen Debatten beteiligten und welche Bedeutung diese nichtstaatlichen, von den offiziellen kirchlichen Strukturen weitgehend unabhängigen Organisationen für Kirche und Gesellschaft hatten.

Dr. Wilhelm Damberg (Bochum) konstatierte, dass anders als im Protestantismus im Katholizismus schon lange intensiv über die Verbände geforscht werde. Der Verbandskatholizismus hatte in der Weimarer Republik seine Blütezeit; katholisch zu sein, bedeutete aufgrund der starken Verbreitung der Vereine, teilautonom in der Gesellschaft zu sein. Es kam zur Expansion und einem Zentralisierungsprozess, durch die Konzentration auf sozialpolitische Fragen entstanden aber auch Reibungsflächen. Ende der 20er Jahre wurde Kritik an den Vereinen geübt; mit der Liturgiebewegung gewann eine Gemeinschaft mit objektiven Normen Gewicht, nun wurde das „Mysterium“ der Kirche als das Wesentliche angesehen.

Damberg fragte vor allem, ob innerhalb des Verbandskatholizismus‘ unter den Bedingungen des „Dritten Reiches“ eine „Wende nach Innen“ stattgefunden habe. Entscheidend für die Bestimmung der Vereine sollte nun das 1933 abgeschlossene Reichskonkordat mit seinem Vereinsschutzartikel (Nr. 31) werden. Allerdings wichen die Verhandlungsführer einer verbindlichen Festlegung, welche Vereine darunter zu subsumieren seien, aus. Da nur solche mit religiös-kirchlicher Betätigung in den Schutz dieses Artikels kommen konnten, änderten viele Vereine ihre Satzungen. Der entstandene Druck führte zu einer Gratwanderung zwischen Loyalitätsbekundungen und Selbstbehauptung, 1935/36 spitzte sich die Situation zu, als die Bischöfe signalisierten, dass sie die Verbände nicht preisgeben wollten. Bei Kriegsbeginn 1939 aber war der Verbandskatholizismus bereits weitgehend lahmgelegt. Die unter dem Nationalsozialismus aufgezwungenen Entwicklungen führten nach 1945 zu Überlegungen, ob man auf den Verbandskatholizismus nicht überhaupt verzichten könne; letztlich kehrte man nicht mehr zu den früheren Verhältnissen zurück, denn die Verbandszentralen wurden in bischöfliche Hauptarbeitsstellen verwandelt.

In der Diskussion wurde darauf hingewiesen, dass die Vereine durchaus unterschiedliche Ausrichtungen hatten. Während die Arbeitervereine auf der „republikanischen Schiene“ standen und niemals weder verboten noch aufgelöst wurden, sich der katholische Referendar- und Lehrerverband selbst auflöste, „marschierte“ der Kolping-Verein in das System. Der Einschätzung, dass die Liturgie-Bewegung gänzlich apolitisch gewesen sei, widersprach Prof. Dr. Günther Brakelmann.

Mit dem evangelischen Verbandsprotestantismus seit dem 19. Jahrhundert beschäftigte sich Prof. Dr. Jochen-Christoph Kaiser (Marburg). Dieser war nach dessen Auffassung 1. protestantisch-interkonfessionell und verfügte 2. über Distanz zur verfassten Kirche. Diese Distanz rührte vom Unbehagen am kirchlichen Leben, verbunden mit dem Wunsch, die Grenzen der Landeskirchen zu transzendieren. Dieses Sonderverhältnis spiegelt sich auch darin, dass die Pfarrer bis 1918 freie Berufsarbeiter waren, die nicht an die kirchlichen Versorgungskassen angeschlossen waren. Damit einher geht ein höherer Politisierungsgrad im Verbandsprotestantismus; Adolf Stoecker beispielsweise war als erster Pfarrer im Reichstag auch Parlamentarier. Zum Einstellungsverhalten des Verbandsprotestantismus im „Dritten Reich“ erwähnte Kaiser die Kritik Karl Barths an der Bindestrich-Theologie der Verbände; der Schweizer Theologe votierte stattdessen für die Einheit von Christengemeinde und Bürgergemeinde.

Kaiser resümierte, dass die protestantischen Vereine nach 1945 nicht mehr an ihre große Zeit vor 1933 anknüpfen, sondern lediglich ihre Arbeitsbereiche erhalten konnten. Die Verbandsintegrität, die Einheit nach Innen sowie die Erhaltung ihrer Ziele besaß für sie Vorrang vor der kirchlichen Einheit; außerdem seien die Verbände „nicht in der Breite des Protestantismus zu Hause“ gewesen.

Das Beispiel des Gustav-Adolf-Vereins (GAV) beschrieb Dr. Norbert Friedrich (Bochum). Dieser war 1842/43 als Diasporawerk des Protestantismus gegründet worden war. Mit mehreren Hauptvereinen verfügte er über effiziente, aber bürokratische Strukturen. Credo des GAV war es, sich nicht an kirchenpolitischen Auseinandersetzungen zu beteiligen. Im Verein spielte der Volkstumsgedanke eine große Rolle. Im Jahre 1933 verhielt sich der GAV zunächst passiv, die Konflikte begannen erst 1934 mit der Einsetzung des Kirchlichen Außenamtes, das zuständig war für die Auslandsgemeinden. Zur gleichen Zeit erhielt der GAV mit Hans Gerber seinen ersten nichttheologischen Leiter; die damit verbundene Satzungsänderung kam einer Gleichschaltung gleich. Widerstand dagegen rührte sich vor allem aus den Orten, an denen der Kirchenkampf stark gewesen ist. Der GAV blieb als selbständiges Werk bestehen und hielt seine Arbeitsfähigkeit aufrecht.

Während Prof. Dr. Klaus Erich Pollmann (Magdeburg) dem „Evangelisch-sozialen Kongreß (ESK) im Dritten Reich“ ein „Leben im Traditionsbestand“ attestierte, dessen große Zeit bereits 1914 zu Ende gewesen sei, qualifizierte Brakelmann den Verein als ein „fulminantes Produkt des neuzeitlichen Protestantismus“, der in den 20er Jahren ein wichtiges Forum gewesen sei. Trotz der reduzierten Möglichkeiten sah Pollmann aber für den ESK keine wirkliche Ge-

fahr, zwischen die Mühlsteine eines totalen Staates und einer totalen Kirche zu geraten. In der Denkschrift von 1934 wurde mit der Berufung auf das mit der katholischen Kirche abgeschlossene Reichskonkordat eine Strategie zur Selbsterhaltung des ESK entwickelt. Pollmann ging davon aus, dass der Kongress sich in einer Art Selbstaufgabe seines sozial-kirchlichen Auftrages entledigte und als neuen Auftrag die Überwindung der kirchlichen Fronten definierte. Niemand von seinen führenden Leuten sei der Bekennenden Kirche zuzurechnen, deren Exponent Hans von Soden hielt jedoch immer wieder Vorträge. Die Haltung des ESK kam einer Selbstverleugnung der liberalen Theologie gleich. Man versuchte die Zeit des Nationalsozialismus zu überdauern, zum Teil als dessen Opfer, wie z. B. Martin Rade. Die Anpassung an nationalsozialistische Vorstellungen zeigte sich auch darin, dass sich lediglich Pfarrer Erich Knabe (Moritzburg) mit seinem Vortrag „Die Bedeutung der Schwachen für die Volksgemeinschaft“ dem Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses widersetzte. 1934 wurde der letzte überregionale Kongress abgehalten mit der Herausgabe von gedruckten Verhandlungen. Nach 1945 konnte der ESK keine Bedeutung mehr erlangen.

Über die „Gleichschaltung berufsständischer Organisationen im Bereich der evangelischen Wohlfahrtspflege“ referierte Archivdirektor Dr. Michael Häusler (Archiv des Diakonischen Werkes Berlin). In seinen vergleichenden Betrachtungen untersuchte er den Kaiserswerther Verband, den Deutschen Diakonikerverband, den Verband evangelischer Wohlfahrtspfleger und den Verband evangelischer Wohlfahrtspflegerinnen. Die Gleichschaltung der Berufsverbände geschah unter dem Anspruch des Aufbaus einer einheitlichen berufsständischen Ordnung jenseits von Klassenkampf und Parteiinteresse. Zeitgleich mit der Zerschlagung der sozialistischen Gewerkschaften hatte sich die Deutsche Arbeitsfront (DAF) zur Erreichung dieses Ziels konstituiert. Ausgangsvoraussetzungen und Ablauf der Gleichschaltung verliefen bei den vier Verbänden unterschiedlich. Während der Kaiserswerther Verband weitgehend unbeschadet aus der Gleichschaltungsphase hervorging, verschwand der Verband evangelischer Wohlfahrtspfleger spurlos von der Bildfläche.

Weniger eindeutig gestalteten sich die Dinge bei den beiden anderen Vereinen. Der Deutsche Diakonikerverband war sowohl Berufsverband als auch Standesorganisation und Gesinnungsgemeinschaft. Der Verband betonte unter seinem Geschäftsführer Fritz Weigt immer wieder seinen brüderschaftlichen Charakter und suchte zur Abwehr von möglichen staatlichen Gleichschaltungsversuchen den Schutz der Kirche in Form des Central-Ausschusses für die Innere Mission. Der Preis für die Vermeidung des korporativen Anschlusses an die DAF war allerdings die Einzelmitgliedschaft der Diakone in der Arbeitsfront, somit war die Gleichschaltung nur abgewendet worden um den Preis überdurchschnittlicher Willfährigkeit gegenüber dieser Organisation. Die letztlich erfolgte verbandsinterne Selbstgleichschaltung führte aber zu einem Kirchenkampf innerhalb der Diakonenschaft, der die äußerlich gerettete Organisation innerlich fast zerriss.

Im Vergleich dazu vollzog sich die Gleichschaltung des Verbandes evangelischer Wohlfahrtspflegerinnen eher im Stillen. Da zuerst die liberalen und die

jüdischen Funktionärinnen des Deutschen Verbandes der Sozialbeamtinnen der NS-Machtübernahme zum Opfer fielen, erlebte der evangelische Verband die Gleichschaltung anfangs als Zuwachs an Einfluss. Es kam zur Umwandlung des bisherigen Verbandes in eine Fachschaft innerhalb der DAF. Parallel dazu liefen die Vorbereitungen zu einer Gesinnungsgemeinschaft, die schließlich unter der Leitung von Wally Schick als „Bund evangelischer Frauen im sozialen Dienst“ sich etablieren konnte, dieser überlebte allerdings nicht das „Dritte Reich“.

Häusler wies in der Diskussion daraufhin, dass der Nationalsozialismus besonders in den Anfangsmonaten sozialstaatliche Modernisierungsprozesse mit sich gebracht habe, etwa die Möglichkeit gewerkschaftlicher Aktivitäten der Diakone, aufgezwungen war aber das Splitting in die berufsständische Interessenvertretung und die Gesinnungsgemeinschaft. Diesen Modernisierungsschub hatte auch Damberg für den Verbandskatholizismus geltend gemacht.

Mit dem „Sozialen Protestantismus im Kirchenkampf – Die Auseinandersetzungen um die Neuordnung der kirchlich-sozialen Arbeit zum Beginn des ‚Dritten Reiches‘“ beschäftigte sich Christian Illian (Karlsruhe). Zu seinem methodischen Ansatz bemerkte Illian, er wolle die Beteiligten von ihrem eigenen Ansatz her verstehen und die historischen Entwicklungen als Ergebnis des Handelns von Menschen. Mit dem Tode Reinhard Mumms, der die treibende Kraft im Kirchlich-Sozialen Bund (KSB) gewesen war, wurde eine Neuordnung nötig. Friedrich Brunstädt, Leiter der Evangelisch-Sozialen Schule in Spandau, wollte unterschiedliche Arbeitsbereiche zusammenziehen; nachdem der geplante Zusammenschluss scheiterte, gab es kein organisches Zentrum der sozialen Einrichtungen. Die sachlichen Probleme und persönlichen Animositäten innerhalb des sozialen Protestantismus wurden im Jahre 1933 verschärft durch die Zerschlagung der Arbeiterschaft und die Bildung der DAF sowie die Versuche zur Gleichschaltung der evangelischen Kirche. In einem widerrechtlichen Vorgehen übernahmen die Pfarrer Karl Themel und Horst Schirmacher die Leitung der Inneren Mission. Die Existenzberechtigung der Verbände wurde insgesamt durch den Nationalsozialismus in Frage gestellt. Der ESK und der KSB wurden Verbündete in ihrem Widerstand gegen die Eingliederung in das Männerwerk. Beide Einrichtungen trotzten dem Anpassungsdruck, mussten aber gleichzeitig ihre Marginalisierung und eine Nischenexistenz im „Dritten Reich“ hinnehmen. Professor Friedrich Brunstädt konzentrierte sich als Vorsitzender des KSB auf dessen theologische Arbeit, andere Aktivitäten mussten im „Dritten Reich“ reduziert werden, seit 1934 war er ohne zentrale Aufgabenstellung.

Unter dem Titel „Anpassung, Bekennende Kirche und politischer Widerstand“ untersuchte Dr. Ulrich Peter (Berlin) das Verhalten der Religiösen Sozialisten im „Dritten Reich“. Seine These lautete, dass der Beitrag der Religiösen Sozialisten im Kirchenkampf durchaus bemerkenswert gewesen sei, es habe sich eben nicht alles von „Barmen“ her entwickelt.

Peter definierte die Haltung der Religiösen Sozialisten mit einem Diktum Peter Steinbachs als „Widerstand mit Loyalitätsentzug“. Deren Kompromissbereitschaft qualifizierte er als sinnvoll, denn das Beispiel der KPD zeige ihm,

dass man unter den Bedingungen des Nationalsozialismus mit offenem Widerstand scheiterte. Es gab aber auch Beispiele von „Überlaufen zum Gegner“. Politischer Widerstand wurde von Religiösen Sozialisten etwa im Berliner Kreis um Otto Suhr, von Ernst von Harnack im Umfeld des „20. Juli“ geleistet; wichtig war die Gruppe „Neubeginnen“; von den Religiösen Sozialisten kam auch Unterstützung für jüdische Mitbürger, etwa mit der Aktion der „Kreisauer Kartoffeln“ für „Untergetauchte“. Harald Poelchau hielt die Verbindung zu diesen Kreisen und unterstützte seine Klientel in der Gefängniseseelsorge. Die Kontakte zwischen der Bekennenden Kirche und den Religiösen Sozialisten gestalteten sich vorsichtig, denn die Bekennende Kirche wollte mit dem politischen Widerstand nicht in Verbindung gebracht werden; eine Reihe von Exponenten der Religiösen Sozialisten gehörten der Bekennenden Kirche auch gar nicht an. Beziehungen zum kommunistischen Widerstand gab es nicht, die Mitglieder der Religiösen Sozialisten haben sich nach 1945 nicht mit der SED gemein gemacht.

Erst spät hätten sich die Freikirchen mit ihrer Geschichte beschäftigt, meinte Dr. Andrea Strübind (München) zu Beginn ihrer Ausführungen über „Freikirchen und Diakonie 1933–1945“; auch stehe eine wissenschaftliche Untersuchung zu ihrer Diakonie noch aus. Von daher müsse ihre Darstellung über Baptisten, Methodisten und freie evangelische Gemeinden fragmentarisch bleiben. Da die Freikirchen von unten organisiert seien und deshalb über keine leitenden Gremien in großem Ausmaß verfügten, sei die Quellenlage spärlich.

Im „Dritten Reich“ ermöglichte das staatliche Desinteresse zunächst das Weiterarbeiten. Die größte Gefahr sahen die Freikirchen selbst in der sich bildenden Reichskirche; einzelne Gruppen setzen sich für die Bekennende Kirche ein, insgesamt blieben sie aber neutral, um ihren Bestand nicht zu gefährden. Der Weg in die Anpassung mit gleichzeitiger Loyalität zum Staat wurde nicht in Frage gestellt. Im Grunde scheinen die Exponenten der Freikirchen nicht sehr politisch, unter ihnen gab es nach Auffassung von Strübind nur wenige Nationalsozialisten. Ihre Existenzangst nahm zu, nachdem sie oft als ausländische Sekte bezeichnet wurden. Aus diesem Grunde war man besonders bestrebt, deutsch-national zu erscheinen.

Als paradigmatischen Konfliktfall beschrieb Strübind das Krankenhaus Rotenburgsort, wo nach der Entlassung des jüdischen Arztes Dr. Stamm ein gänzlich neuer Personenkreis angestellt und das Krankenhaus der NSV unterstellt wurde. Die konfessionellen Schwestern sollten durch NSV-Schwestern ersetzt und schließlich ganz ausgeschaltet werden. Von 1941 bis 1945 wurden dort 50 Kinder getötet. Die Freikirchen erhoben zwar keinen Einspruch gegen Euthanasie-Maßnahmen, aber ihre Taktik bestand darin, die Konkretisierung rassepolitischer Maßnahmen möglichst gering zu halten. Das Verhalten der Freikirchen ist zu beschreiben als Akkomodation an staatliche Forderung mit Spuren geistiger Resistenz, ihr theologisches Profil bleibt dabei blass.

In der Diskussion erläuterte Strübind, dass die apolitische Haltung der Freikirchen nur in Deutschland so ausgeprägt sei, was damit zusammenhinge, dass sie hier sehr stark von pietistisch-erwecklichen Eindrücken geprägt seien; ihr angelsä-

chisches Erbe haben die deutschen Freikirchen somit nicht angetreten.

In seinen Ausführungen über das „Berliner Evangelische Johannesstift in der NS-Zeit“ wies Dr. Peter Noss (Bochum) unter dem Titel „Diakonie oder Ideologie“ darauf hin, dass das Stift sich mit der Aufarbeitung seiner eigenen Geschichte schwer getan habe. Im Gegensatz zu der eigenen Einschätzung, man habe sich nie völlig den NS-Forderungen ausgeliefert, sich sogar davon abgesetzt und der Bekennenden Kirche verbunden gewusst, konstatierte Martin Albertz einen „willenlosen Opportunismus“.

Im Mai 1933 gab sich das Johannes-Stift eine DC-nahe Ausrichtung. Nach dem Sportpalast-Skandal der Deutschen Christen im November 1933 trat dessen Leiter Pfarrer Wilhelm Philipps allerdings aus der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ aus und der von Friedrich von Bodelschwingh begründeten Arbeitsgemeinschaft diakonischer und missionarischer Werke bei, wobei dieser Schritt inhaltlich nicht viel bedeutete. In der heutigen Beurteilung stehen sich bei schwieriger Quellenlage zwei sehr unterschiedliche Positionen gegenüber. Während die einen vom Ende her befriedigt dachten „Wir haben es geschafft, durchzukommen“, formulierte Albertz seine Kritik vom Anfang her.

Diese kritische Beurteilung relativierte Michael Häusler, indem er darauf hinwies, dass die Tatsache, dass das Stift an den preußischen Ev. Oberkirchenrat angebunden war, einen besonderen Druck erzeugt und das Interesse der Nationalsozialisten auf das Stift gelenkt habe, damit scheinbar das Handeln Philipps nicht der entscheidende Faktor.

In seinem Referat „Zu Ausmaß und Bedeutung der Zwangsarbeit in Diakonie und Kirche während des Zweiten Weltkrieges“ betonte Dr. Jens Murken (Bielefeld), dass die Zwangsarbeit lange Zeit kein Thema der Zeitgeschichtsforschung gewesen sei. Erst seit dem Jahr 2000 wurden im Zusammenhang mit der öffentlichen Debatte um die Entschädigung der Zwangsarbeiter Forschungsaufträge zu ausgewählten Landeskirchen und Verbänden der Diakonie vergeben. Die zentrale wissenschaftliche Aufarbeitung erfolgt durch das von EKD und Diakonischem Werk eingerichtete „Projekt zur Erforschung von Zwangsarbeit in Kirche und Diakonie 1939–1945“, das unter der Leitung von Prof. Dr. Jochen-Christoph Kaiser (Marburg) steht. Mit diesem Projekt verbindet sich auch der Wunsch nach Anbindung an den weiteren Kontext der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung und damit die Einbettung der Zwangsarbeiterforschung in die Verbandsgeschichte. Einige lokale und regionale Forschungen lassen mittlerweile statistische Aussagen über das Ausmaß der Zwangsarbeit zu. Für die Einrichtungen der Inneren Mission in Hamburg und Schleswig-Holstein konnten etwa 100 Personen eruiert werden. Nach Einschätzung Murkens wurden Zwangsarbeiter generell dort beschäftigt, wo sie am dringendsten gebraucht wurden, also nicht im kirchlich engeren Bereich, sondern im diakonischen Bereich, in Krankenhäusern, Friedhöfen, Pfarrhäusern; ihr Einsatz wurde als kriegsbedingte Begleiterscheinung bagatellisiert.

Zu fragen sei, ob es eine Konjunktur des Zwangsarbeitereinsatzes in der Kirche gegeben habe? Er selbst habe den Eindruck gewonnen, es sei eher zu

einer verzögerten Einweisung für die Kirche gekommen. Dies stellte Uwe Kaminsky, der die Verhältnisse im Rheinland aufarbeitet, in Frage; er vertrat die Auffassung, die Konjunktur der Zuteilung habe sich danach gerichtet wie „die Ausländer hereingekommen seien“, dabei scheine ihm fraglich, ob die Kirchen „benachteiligt“ worden sind. Kerstin Stockhecke (Archiv der von Bodelschwinghschen Anstalten Bethel) wies darauf hin, dass die Untersuchungen für Bethel ergeben hätten, dass die Zwangsarbeiter – die Rede ist dort von 180 Personen – nicht in der Pflege, sondern mehr in der Landwirtschaft eingesetzt worden sind.

„Krieg und Kriegsende – das Überleben protestantischer Vereinsarbeit“ lautete der Titel des Referates von Ellen Überschär (Marburg). Nach ihrer Einschätzung herrschte während der Kriegsjahre im Verbandsbereich weitgehende Ruhe. Im System des Krieges kommt dem Geschlecht eine kategoriale Position zu, d. h. vom Überleben der Vereinsarbeit kann nur da gesprochen werden, wo es sich um Frauenbereiche handelte oder eine Tätigkeit von Frauen ausgeübt wurde. Die Herausbildung der Gender-Dichotomisierung führte dazu, dass Frauen an der inneren Front, Männer an der äußeren tätig wurden. Nach Kriegsende konnte z. B. im Burckhardthaus die Ausbildung schnell wieder aufgenommen werden. Als Überlebensstrategie hatte man 1. die Kommunikationsstrategie (Reisedienst), 2. die Substitutionsstrategie (verwaiste Jugendkreise wurden von Pfarrfrauen oder Mädchen übernommen) und 3. die Kompensationsstrategie (stärkere Ausrichtung auf Inhalte) etabliert. Diese Strategien sind weder frauen- noch kriegsspezifisch, aber sie waren nur weiblichen Vereinen zugänglich.

Unter dem Eindruck, den die Tagung hinterließ, dass die kirchlichen Verbände weitgehend mit Anpassung auf die nationalsozialistischen Prämissen reagierten, gab Brakelmann zu bedenken, ob die Diakonie nicht überhaupt anfällig gewesen sei für den Nationalsozialismus wegen ihrer besonderen Aufgaben und wegen ihrer besonderen Klientel. Er kritisierte, dass auf der Tagung nur organisationsgeschichtlich argumentiert wurde, währenddessen in den Verbänden auch theologisch gearbeitet worden sei, teils für, teils gegen den Zeitgeist, so dass von einer ausgeprägten Sozialethik der Verbände gesprochen werden könne.

In seinem Schlusswort nahm Jähnichen diesen Hinweis auf. Er betonte, dass mit wichtigen Stichworten wie Verkirchlichung, Gemeindeorientierung, Anpassung und Akkomodation das Verhalten der Verbände beschrieben worden sei, unterrepräsentiert aber seien Bedeutung und Relevanz von Frömmigkeit und theologischem Profil gewesen – Aspekte denen man sich im nächsten Forum widmen wolle.

Gertraud Grünzinger

VORSCHAU AUF AKADEMIETAGUNGEN AUS DEM BEREICH DER KIRCHLICHEN
ZEITGESCHICHTE IM ERSTEN HALBJAHR 2002

2. Januar 1952: Martin Niemöller reist nach Moskau. Bemühungen evangelischer
Christen, den Ost-West-Konflikt zu überwinden (6. 4.–7. 4. 2002 Evangelische
Akademie Arnoldshain).

Vorbilder für das Widerstehen? Gedenken an die Opfer von Nationalsozialismus
und Stalinismus im Raum des Protestantismus (9. 4. 2002 Evangelische Akademie
Berlin, Plötzensee).

Zwang, Selbstbehauptung, Widerstand – Religion unter den Bedingungen tota-
litärer Systeme im 20. Jahrhundert (21.–23. 6. 2002 Evangelische Akademie
Görlitz mit dem Zentrum für Antisemitismusforschung Berlin, Tagungsstätte
Kreuzbergbaude).

IMPRESSUM

Redaktion: Geschäfts- und Forschungsstelle der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte
Schellingstraße 3/VG
80799 München

Druck: Uni-Druck Herbert Novotny
Amalienstraße 83
80799 München

Gestaltung: Dr. Karl-Heinz Fix Tel.: 089 – 2180 2828
Karl-Heinz.Fix@evtheol.uni-muenchen.de

ISSN: 0949-5908