

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 (Hrsg.), *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 (Hrsg.): 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- und 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.