

**Evangelische  
Arbeitsgemeinschaft  
für  
Kirchliche Zeitgeschichte**

**MITTEILUNGEN**

**21/2003**







BETRÄGE

WOLF-DIETER HAUSCHILD	
Märtyrer/Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis	1
GERHARD VOSS	
Das Gedächtnis der Märtyrer in der römisch-katholischen Kirche	25
VLADIMIR IVANOV	
Die Heiligsprechung der neuen russischen Märtyrer	43
KARL-HEINZ FIX	
Die deutschen Protestanten und die Feier der Weimarer Reichsverfassung	53
JENS HOLGER SCHJØRRING	
Nordisches und deutsches Luthertum nach 1945	81
NACHRICHTEN	
Aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte	
Neuer Mitarbeiter in der Münchener Geschäfts- und Forschungsstelle	97
Neuerscheinungen	97
Veröffentlichungen der Mitglieder und MitarbeiterInnen aus dem Bereich der (Kirchlichen) Zeitgeschichte im Jahr 2002	98
Mooshauser Gespräche zur Kirchlichen Zeitgeschichte	104
Landeskirchliche Vereinigungen für Kirchengeschichte	104
Tagungsbericht: „Protestantische Kirchen in Zentral- und Osteuropa unter kommunistischer Herrschaft“	115
Tagungsbericht: „Kirchliches Leben im Krieg“	123

Projekt Hamburger Kirchengemeinden in der NS-Zeit	129
Vorschau auf Akademietagungen aus dem Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte im ersten Halbjahr 2003	132
Hinweise	132



ZB 2082 - 21

WOLF-DIETER HAUSCHILD

MÄRTYRER/MÄRTYRERINNEN  
NACH EVANGELISCHEM VERSTÄNDNIS

„*Martyres*“ hat es im Christentum seit den Anfängen gegeben, denn der authentische Ur-Märtyrer ist bekanntlich Jesus Christus: der Blutzeuge, der durch seinen Kreuzestod die Wahrheit seiner Botschaft bestätigt hat. Bemerkenswerterweise wird im Protestantismus gelegentlich die Meinung vertreten, der Begriff Märtyrer und alles, was damit zusammenhänge in Lehre und Praxis, sei so „katholisch“, dass ein evangelischer Umgang mit diesem Thema sich im Grunde erübrige. Bestenfalls sind solche Kritiker bereit, den angeblich katholischen, antiquierten Begriff durch andere – nur scheinbar äquivalente – Begriffe zu ersetzen: Glaubenszeugen, Christuszeugen, Zeugen einer besseren Welt, Widerstandskämpfer oder dergleichen<sup>1</sup>. Analoge Schwierigkeiten zeigen sich im Protestantismus gegenüber dem Begriff der Heiligen. Doch sie sind deswegen eigentlich unangebracht, weil dieser Begriff im Neuen Testament als geläufige Bezeichnung für alle Christinnen und Christen begegnet, also für ganz normale Gläubige. Paulus schreibt z. B. an die „berufenen Heiligen“ in Rom und Korinth (Röm 1,7; 1. Kor 1,2). Wir reservieren beide Namen für exzeptionelle Heroen; damit verkürzen wir aber deren Bedeutung, wie sie uns in der Bibel, im Bekenntnis und in der Geschichte der Kirche begegnet. Gerade der enge Bezug zwischen dem normalen und dem exzeptionellen Christsein, der hier semantisch aufleuchtet, verweist darauf, dass es spezifische Lebenssituationen sind, in denen das Alltägliche ein besonderes Gewicht bekommt (äußere Umstände, die

---

1 Diese Meinung äußerten z. B. einige Mitglieder der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte bei einer Aussprache zu dem geplanten Projekt „Evangelische Märtyrer“ auf der Jahrestagung am 22./23. Juni 2001 in Berlin-Pankow. Folgender Vergleich der wissenschaftlichen Standardlexika beider Konfessionen ist aufschlußreich: Während der Artikel „Märtyrer I.–V.“ in LThK<sup>3</sup> 6, 1997, Sp. 1436–1444 nach historischen Abschnitten zwei relativ ausführliche Abschnitte zur systematisch-theologischen Bedeutung und zur Spiritualität bringt, fehlt Derartiges im Artikel „Märtyrer I.–VIII.“ in RGG<sup>4</sup> 5, 2002, Sp. 861–873 bis auf eine „missionstheologisch(e)“ Betrachtung (Sp. 872f.). Vgl. Ebd., Sp. 867 STROHM, Christoph: „Jedoch lassen sich mit reformatorischen Grundentscheidungen, anders als für einen kath. Zugang, [...] letztlich keine klaren Kriterien zur Abgrenzung und einer damit verbundenen Wertung des Christseins vereinbaren“. Zurückhaltend votiert RICKERS, Folkert: Orientieren statt idealisieren. Kritische Anmerkungen zum Märtyrerbegriff aus der Sicht der Religionspädagogik. In: MENSING, Björn/RATHKE, Heinrich (Hg.): Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer. Leipzig 2002, S. 205–224.

wir Menschen uns nicht aussuchen können, in denen wir uns vielmehr schicksalhaft vorfinden bzw. in die wir – christlich formuliert – durch Gott unversehens hineingeführt werden können).

Das Thema stellt uns evangelische Protestanten also vor einige grundsätzliche Probleme. Diese wirken sich in der Praxis dann aus, wenn wir Konkretionen benennen wollen z. B. hinsichtlich des angemessenen kirchlichen Umgangs mit dem Phänomen Märtyrertum oder bei der Auswahl jener Personen, die als Märtyrer/Märtyrerinnen gelten können. Beide Konkretionen hängen natürlich zusammen; denn für einen Protestantismus, der jenem Phänomen insgesamt mit Desinteresse begegnet (und dies besteht heute wohl weithin, abgesehen von der selektiven Konzentration auf einige wenige Gestalten), ist die Frage nicht sonderlich wichtig, ob dieser Mann oder jene Frau womöglich als Märtyrer gelten soll oder darf. Wenn unser Thema keinen existentiellen Bezug besitzt, d. h. keine entsprechenden Frömmigkeitsformen im alltäglichen wie im gottesdienstlichen Leben der evangelischen Kirchen aufweist, dann ist seine theoretische Behandlung für Kirche und Theologie eher unerheblich oder sie ist eine Aufgabe der kirchengeschichtlichen Wissenschaft von untergeordneter Bedeutung. Damit stehen wir vor einigen Aporien, die vorweg skizziert seien.

#### Einleitung: Problemanzeige

Ein „evangelisches Verständnis“ gibt es in mehrfacher Hinsicht nicht.

1. Es ist allgemein unklar oder nicht lehrmäßig geklärt, was das Wesen eines Märtyrers/einer Märtyrerin ist; es fehlen eindeutige und allgemein akzeptierte Kriterien für die Definition. Demgemäß gibt es ein „evangelisches Verständnis“ nicht im Sinne einer einheitlichen Größe; es existieren vielmehr im pluralistischen Sinne unterschiedliche Verständnisse; und das hängt auch damit zusammen, dass dem Protestantismus die theologische, religiöse und institutionelle Einheit fehlt.

2. Die theoretische Bearbeitung unseres Themas kann nur in einem methodologisch ungeklärten Beziehungsgeflecht von theologischen Kriterien und historischen Fakten stattfinden. Deswegen ist zu beachten, dass auch der Begriff „evangelisch“ uneindeutig ist. Er umfasst ja nicht nur Lutheraner, Reformierte und Unierte, sondern auch Täufer und Spiritualisten, Mennoniten und Quäker, Methodisten und Baptisten (die undifferenzierte Welt der sog. Freikirchen, deren Grenzen fließend sind im Blick auf die sog. Sekten: Adventisten, Mormonen, Zeugen Jehovas u. a.). Wir stehen somit vor einem vielfältigen historischen Material, und die damit gegebene Komplexität verstärkt sich noch, wenn man die Anglikaner einbezieht. Diese haben im Blick auf die Verfolgung unter der „blutigen Maria“ 1553–58 eine spezifische Märtyrer-Erinnerungskultur entwickelt (vor allem durch das Martyrologium des John Foxe)<sup>2</sup>. Dass die Täufer, die gemeinhin bei der Erörterung des evangelischen Märtyrerverständ-

2 Vgl. dazu z. B. HAUSCHILD, Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 2: Reformation und Neuzeit, 2. Aufl. Gütersloh 2001, S. 224.

nisses ausgeschlossen werden, eine Märtyrerbewegung bildeten<sup>3</sup>, dass man mit guten Gründen Thomas Müntzer und Ulrich Zwingli als Märtyrer würdigen kann, dass die Religionskriege des 16./17. Jahrhunderts zahllose Martyrien produzierten – all das und noch weitere historische Sachverhalte bedürften einer differenzierten Theoriebildung. Die würde freilich den Umfang dieses Vortrags sprengen und bleibt deshalb leider unberücksichtigt.

3. „Märtyrer nach evangelischem Verständnis“ sind auch diejenigen Glaubenszeugen und -zeuginnen, die von der römisch-katholischen oder der russischen orthodoxen Kirche als Märtyrer verehrt werden. Sie sind jedoch offenkundig keine „evangelischen Märtyrer und Märtyrerinnen“. Das gilt insbesondere für diejenigen unter ihnen, die ihren Märtyrerstatus durch evangelische Einwirkung erlangt haben, also für die nicht geringe Zahl der religiös-konfessionellen Opfer des Protestantismus vor allem im 16. und 17. Jahrhundert<sup>4</sup>. Wir stoßen hier auf einen bekannten, für unser Thema grundlegenden Sachverhalt: den konstitutiven Gemeinschaftsbezug bzw. die ekklesiologische Dimension. Diejenigen, die als Märtyrer/Märtyrerinnen eine besondere Dignität erhalten haben, besitzen generell diese Geltung nur innerhalb ihrer jeweiligen Konfessionskirche. Ein „ökumenisches Verständnis“ von Märtyrertum wird zwar heute gerne beschworen und es lässt sich vielleicht realisieren und konkretisieren im Blick auf die Blutzeugen der nichtchristlichen Gewaltherrschaften im 20. Jahrhundert. Doch die härtere Nuss ist zu knacken nicht im Blick auf unsere gemeinsame Opfergeschichte, sondern hinsichtlich unserer jeweiligen Tätergeschichte: Ökumenisch vereint als Kirche Jesu Christi ist die konfessionell differenzierte Christenheit seit der „Konstantinischen Wende“ des 4. Jahrhunderts zunächst einmal in den steigenden Zahlen von wechselseitigen Tötungen Andersgläubiger um des Glaubens und der Lehre willen. Vorerst wird daran nur die dezidierte Partikularität der jeweiligen Märtyrerpraxis deutlich.

4. Da der Protestantismus keine festgefügte Erinnerungskultur im Blick auf seine Märtyrer und Heiligen besitzt (die Ansätze dazu in den reformatorischen Kirchenordnungen und Heiligenbüchern des 16. Jahrhunderts sind spätestens im 18. Jahrhundert allenthalben verschwunden)<sup>5</sup>, stellt sich für unser Thema das praktische Problem der normativen Entscheidung. Es gibt hier wie keine rechtlich fixierten Kriterien und keine offiziell approbierten Martyrologien so auch keine Entscheidungsinstanzen, die der römisch-katholischen Kongregation für die Heiligsprechung und deren dogmatisch begründetem Kriterienkata-

---

3 Vgl. z. B. Ebd., S. 86–90. 140–142.

4 Vgl. z. B. Ebd., S. 202. 226. Erheblich größer war jedoch die Zahl der „katholischen Märtyrer“, d. h. der von katholischen Obrigkeiten hingerichteten evangelischen „Ketzer“; vgl. Ebd., S. 208–210. 214f. 258. 486.

5 Dazu s. z. B. Lübecker Kirchenordnung von Johannes Bugenhagen. Hg. von Wolf-Dieter HAUSCHILD. Lübeck 1981, S. 147–151; SAVVIDIS, Petra: Hermann Bonnus, Superintendent von Lübeck (1504–1548). Lübeck 1992, S. 205–268; LANSEMAN, Robert: Die Heiligtage, besonders die Marien-, Apostel- und Engeltage in der Reformationszeit. Göttingen 1938.

log vergleichbar wären. Dennoch gibt es dauerhaft wirksame Entscheidungen. Wir haben einige wenige Kirchen und kirchliche Gebäude benannt nach Märtyrern, Bekennern sowie Heroen des Glaubens und der Liebe: von Luther und Melanchthon über Gustav Adolf und Paul Gerhardt bis zu Dietrich Bonhoeffer, Paul Schneider, Martin Niemöller und Martin Luther King.

5. Das „evangelische“ Verständnis ist kein partikular-christliches, als beträfe es eine Sondergemeinschaft oder gar Sekte. Diese Feststellung ist theologisch wichtig, auch wenn sie heute durch das sektenhafte Selbstverständnis vieler Protestanten konterkariert wird. Evangelisches Verständnis ist ein Postulat oder Ideal, das sich auf das Evangelium von Jesus Christus als grundlegende Norm bezieht (eine Norm, die allerdings in unserer kirchlichen Praxis so inhaltsleer oder kraftlos begegnet, dass die Lebenswirklichkeit davon kaum berührt wird). Im ökumenischen Gespräch gilt jedoch, dass das wahrhaft „evangelische“ Verständnis des Märtyrertums zugleich die wirklich „katholische“ und „orthodoxe“ Sicht impliziert: eine die gesamte Kirche weltweit durch alle Zeiten hindurch bindende rechte Lehre, die sich im Evangelium gründet. Das soll im Folgenden expliziert werden, und zwar aus praktischen Gründen in rein theologischer Betrachtung, konzentriert auf Schrift und Bekenntnis als die beiden grundlegenden Normtexte des lutherischen Protestantismus (gemäß der durch die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts formulierten Differenzierung zwischen Bibel als *norma normans* und Bekenntnisschriften als *norma normata*).

### 1. Das Schriftprinzip als erstes Kriterium für eine Definition des Begriffs „Märtyrer/Märtyrerin“

Wenn hier das evangelische Verständnis eruiert werden soll, so gilt als Basis dafür zuvörderst – trotz aller dogmatischen Nivellierung, theologischen Subjektivität und kirchlichen Pluralisierung – ein scheinbar allen gemeinsames und eindeutiges Kriterium: das Schriftprinzip „*sola scriptura*“. Es wird wirksam in der ausschließlichen Orientierung an der hermeneutisch vom Neuen Testament erschlossenen Bibel, was zweierlei bedeutet: a) Historischen Sachverhalten wird eine dogmatische und damit eine existentiell verbindliche Normativität zuerkannt (z. B. dem Kreuzestod Jesu oder den Jesusworten über die Leidensnachfolge, das Bekennen und Verleugnen, wobei es in dieser Hinsicht zunächst belanglos ist, ob es sich dabei um sog. nachösterliche Gemeindebildungen bzw. urchristliche Theologie oder um die authentische Jesusverkündigung handelt). – b) Die disparaten und divergenten Aussagen der Bibel erhalten eine inhaltliche Zentrierung auf das Evangelium, d. h. auf die Lehre von der Rechtfertigung des sündigen Menschen allein durch den Glauben an Jesu Christi Heilswirken und Sühnetod. Wie auch immer diese nach evangelischem Verständnis zentrale und fundamentale Rechtfertigungslehre interpretiert werden mag, es bleibt zu beachten, dass sie von der Wurzel her mit unserer martyrologischen Thematik verbunden ist<sup>6</sup>.

6 Vgl. die grundlegende Bekenntnisaussage in *Confessio Augustana* Art. 4, wonach die Glau-

Es ist wohl faktisch heute der Sinn der theologischen Wissenschaft und ihrer Einzeldisziplinen, durch exegetische und dogmatische Differenzierung alle scheinbar klaren Sachverhalte so zu problematisieren, dass von einer Einheit der Theologie und einem Gesamtbild des Wirkens Jesu sowie der urchristlichen Geschichte nur der ergebnislose Dissensus hinsichtlich derselben fassbar wird. Eine kirchenhistorische Arbeit, der es um die langfristige Entwicklung geht, kann derlei vernachlässigen und sich auf Interpretationen stützen, die zum Gesamtbild der Entwicklung passen. Das gilt auch für unser Thema. Zu diesem steuert die nach-neutestamentliche Literatur des 2. Jahrhunderts einige wichtige Erkenntnisse bei. Diese bei der Frage nach dem evangelischen Verständnis von Martyrium zu berücksichtigen, widerspricht nicht dem genannten Schriftprinzip. Denn einerseits ist dessen geschichtliche Gestalt evident (wie sich vor allem in der Diskussion um die Beziehung von Schrift und Tradition und in der Diskussion um die Schriftgemäßheit der reformatorischen Rechtfertigungslehre zeigt). Andererseits wird alle exegetische Arbeit durch ein Vorverständnis geprägt, also durch Kategorien, die nicht unmittelbar aus der Bibel gewonnen sind, aber sich an deren Texten bewahrheiten müssen. Für unser Thema bedeutet das Folgendes: Die patristische Forschung hat eine kontinuierliche Entwicklungslinie von den Anfängen der urchristlichen Literatur im vorsynoptischen Spruchgut und im paulinischen Schrifttum bis zu den martyrologischen Reflexionen des 2./3. Jahrhunderts aufgewiesen<sup>7</sup>. Ein „evangelisches Verständnis“ unseres Gegenstandes kann das nicht ignorieren. Praktisch hat das für diesen Vortrag den Vorteil, dass der Patristiker auf der Jagd nach Erkenntnis sich nicht als „Wilderer“ im Dickicht der neutestamentlichen Wissenschaft auf einen aussichtslosen Posten begeben muß.

### 1.1 Die Anfänge einer fixierten Martyrologie im 2. Jahrhundert

In der Forschung besteht weitgehende Übereinstimmung dahingehend, dass das Neue Testament noch nicht den klassischen Märtyrerbegriff kennt, d. h. „*martyr*“ als *terminus technicus* im Sinne des Blutzengen, bei dem das Christusbekenntnis als Wortzeugnis vor dem staatlichen Gericht mit der Hinrichtung als Tatzeugnis in Leiden und Tod zusammentrifft<sup>8</sup>. Dieser Grundgedanke begegnet vielmehr erstmals eindeutig in der ältesten sog. Märtyrerakte, dem

---

benden propter Christum per fidem gerechtfertigt werden, „wenn sie glauben, daß [...] die Sünden vergeben werden wegen Christus, der durch seinen Tod für unsere Sünden Genugtuung geleistet hat“. Zu den dort genannten biblischen Referenztexten s. Röm 3,21–28; Röm 4,24f.

7 Vgl. dazu z. B. CAMPENHAUSEN, Hans Frhr. von: Die Idee des Martyriums in der alten Kirche. 2. Aufl. Göttingen 1964; BAUMEISTER, Theofried: Die Anfänge der Theologie des Martyriums (MBTh. 45). Münster 1980; DERS.: Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums (TC. 8). Bern u. a. 1991.

8 Vgl. den Nachweis bei BROX, Norbert: Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie (StANT. 5). München 1961; STRATHMANN, Hermann: *martyr*. In: ThWNT 4, 1942, S. 477–520.

Martyrium Polykarps, einem Brief der Gemeinde von Smyrna aus der Zeit wohl um 160<sup>o</sup>. Einerseits wird er und damit der tituläre Märtyrerbegriff dort als bereits bekannte Auffassung vorausgesetzt, so dass wir seine Entstehung bzw. Fixierung in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts ansetzen können; andererseits erhält er dort eine historisch bedeutsame theologische Interpretation sowie einen wirkungsgeschichtlich enorm wichtigen Praxisbezug (d. h. einen konstitutiven Bezug auf die Person Jesu Christi sowie die Begründung der kultischen Verehrung der Märtyrer durch die Kirche).

Das sei hier kurz angesprochen. Immerhin handelt es sich um einen Schlüsseltext für unsere Thematik<sup>10</sup>. Der alte Bischof Polykarp erscheint profiliert als Führungsgestalt der Christenheit (nicht als ein normales Glied der Kirche); er wird bewusst von den anderen Opfern in der in Smyrna wütenden Christenverfolgung abgehoben. Polykarp erweist sich als Bekenner des Evangeliums gegen den römischen Staatskult und gegen die diesen stützende politische Herrschaft (auch gegen die allgemeine Volksmeinung, welche das Christentum als ein gesellschaftsschädliches Außenseitertum attackiert). Sein „*martyrion*“ im „*stadion*“ (in der Rennbahn vor Tausenden von Zuschauern) besteht zunächst in dem öffentlichen Bekenntnis, Christ zu sein (was hier als strafbarer Tatbestand erscheint), sodann im Erleiden des Feuertodes<sup>11</sup>. Der anonyme Verfasser der Endgestalt der Märtyrerakte parallelisiert Polykarps Weg in den Tod durchgängig mit Einzelzügen der Passion Christi: Das Martyrium ist demnach eine „*mimesis*“ Jesu Christi, eine Nachfolge des Herrn, die konkret dessen Weg in den Tod entspricht und die deshalb als Sieg über den Teufel (die Mächte der Finsternis, die in den heidnischen Verfolgern sichtbar werden) und als ein Gott dargebrachtes Opfer qualifiziert wird. Deswegen wird der Märtyrer fortan geehrt durch die Gedächtnisfeier der Gemeinde im Gottesdienst an seinem Todestag, der als „*Geburtstag*“ gilt, nämlich als Beginn des ewigen Lebens in der göttlichen Herrlichkeit. Alle Christgläubigen sollen dadurch motiviert werden, „sein Martyrium [...] nachzuahmen (*mimeisthai*) gemäß dem Evangelium Christi“<sup>12</sup>. Und um gleichsam der Aversion einer späteren protestantischen Leserschaft zu begegnen (historisch gesprochen: um die christliche Märtyrerverehrung von dem hellenistischen Heroenkult deutlich abzuheben, wo Heroen als Halbgötter gelten), betont der Redaktor der Märtyrerakte: „Denn diesen [d. h. Jesus Christus] beten wir an (bzw. verehren wir kultisch: *proskynoumen*), aber die Märtyrer lieben wir als Schüler und Nachahmer des Herrn (*mathétas kai mimé-*

9 Den Nachweis für diesen bekannten Sachverhalt entfalten TH. BAUMEISTER: Anfänge (wie Anm. 7), S. 302–306 und der ausführliche Kommentar von BUSCHMANN, Gerd: Das Martyrium des Polykarp (KAV. 6). Göttingen 1998, S. 58–66, 98–107.

10 BUSCHMANN bietet eine deutsche Übersetzung; Text mit Übersetzung s. z. B. bei LINDEMANN, Andreas/PAULSEN, Henning (Hgg.): Die Apostolischen Väter. Tübingen 1992, S. 260–285.

11 MartPol 8,1–15,2; Ebd., S. 268–276.

12 Ebd., 19,1; S. 280.

ta)“, wobei wir deren „Genossen und Mitschüler werden“ wollen<sup>13</sup>.

Die kategoriale Differenz zwischen Christus und dem Märtyrer als Christuszeugen bleibt also gewahrt. Angesichts dessen und angesichts der fundamentalen Bedeutung des „Evangeliums Christi“ für das Martyrium Polycarpi können wir Protestanten dieses kirchengeschichtlich wichtige Dokument nicht einfach abtun als einen für uns belanglosen Referenztext einer katholischen oder orthodoxen Frömmigkeit, die wir dogmatisch ablehnen. Die Anfänge der Märtyrerverehrung leiten keineswegs jene Fehlentwicklung ein, die wir als Protestanten im Blick auf die Auswüchse des Heiligenkultes in der späten Alten Kirche und im Mittelalter kritisieren. Vielmehr entsprechen sie dem, was wir schon im Neuen Testament feststellen können (und zwar nicht nur in dessen als „frühkatholisch“ perhorreszierten Teilen, sondern auch bei Paulus und in den Evangelien). Damit sind wir auf der Suche nach Kriterien für ein evangelisches Verständnis des Märtyrertums bei unserem grundlegenden Schriftprinzip. Es versteht sich, dass aus zeitökonomischen Gründen der neutestamentliche Befund in diesem Vortrag nur pauschal und lückenhaft angesprochen werden kann.

### 1.2 Jesu Tod und das vorsynoptische Spruchgut

Entscheidend ist die Gestalt Jesu, doch bei der Erforschung des historischen Jesus ist bekanntlich fast alles so umstritten, dass für unsere Kriterienbildung die entscheidende dogmatische Gewißheit problematisch ist (schon die Frage, ob die Worte und Taten des historischen Jesus als Bezugspunkt wichtiger sind als die Christusverkündigung der Urgemeinde). Unstrittig dürfte es sein, dass Jesus in Konsequenz seines Redens und Handelns als Verbrecher am Kreuz hingerichtet worden ist und dass er dieses Ende mit einem erheblichen Maß an Freiwilligkeit – jedenfalls nicht völlig unfreiwillig – erlitten hat<sup>14</sup>. Damit war er das, was wir heute im allgemeinen Sinne als Märtyrer bezeichnen: jemand, der wegen seiner Glaubensüberzeugung und wegen deren öffentlicher Verlautbarung gestorben ist, und zwar im Konflikt mit erheblichen Teilen der Gesellschaft (Pharisäern, Schriftgelehrten, Hohepriestern) sowie mit dem Staat, der römischen Besatzungsmacht). Dieses historische Faktum hat das urchristliche Kerygma theologisch interpretiert im Zusammenhang mit der Christologie, wonach Jesus als Christus bzw. als Sohn Gottes bzw. als Menschensohn eine schlechterdings singuläre Gestalt war. Die theologische Deutung seines Todes als stellvertretender Sühne oder als Versöhnungsoffer ist schon sehr früh (in Verbindung mit dem Glauben an seine Auferweckung durch Gott) der Grund geworden für die einzigartige Verehrung seiner Person. Davon wurde der ge-

---

13 Ebd., 17,3; S. 278f. Zur Redaktion des Textes und zum Verhältnis von Christuskult und Märtyrerverehrung: G. BUSCHMANN: Martyrium (wie Anm. 9), S. 324–361; CAMPENHAUSEN, Hans Frhr. von: Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarp Martyriums. In: DERS.: Aus der Frühzeit des Christentums. Tübingen 1963, S. 253–301.

14 Aus der unübersehbaren Fülle sei dafür z. B. genannt: BECKER, Jürgen: Jesus von Nazaret. Berlin-New York 1996, S. 413–440.

samte Vorstellungskomplex des Martyriums geprägt, wie wir eben exemplarisch an der Passio Polycarpi gesehen haben. Auch wenn man jene christologisch-soteriologische Interpretation nicht akzeptiert, bleibt es historisch sicher, dass Jesus der erste Märtyrer war und dass es schon deswegen folgerichtig war, wenn sich im Christentum von Anfang an eine Martyrologie mit enormer praktischer Wirkung entfaltete (nämlich das Leiden und Sterben in der Nachfolge Christi bzw. wegen des Christusglaubens oder der Existenz als Christin/Christ). Man kann also im Blick auf die Kriterienfrage ganz allgemein konstatieren: Sowohl vom historischen Faktum her als auch – und erst recht – in der theologischen Würdigung ist das Christentum konstitutiv eine Märtyrerreligion.

Davon wird das vorsynoptische Spruchgut bestimmt, bei dem im einzelnen diskutiert wird, ob und inwiefern es historisch-authentische Jesusworte enthält. Ungeachtet der wissenschaftlichen Begründungen bleibt generell die große Wirkungsgeschichte der entsprechenden Logien beachtlich, beispielsweise: „Selig, die verfolgt werden wegen der Gerechtigkeit“ (Mt. 5,10); „Wer mir nachfolgen will, soll sich selbst verleugnen, sein Kreuz auf sich nehmen und mir folgen“ (Mk. 8,34); „Jeder, der sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem werde auch ich mich bekennen vor meinem Vater in den Himmeln“ (Mt. 10,32). Von besonderer Bedeutung ist ein Logion in der wohl von der Urgemeinde geprägten Fassung: Wenn den Jüngern vor den geistlichen und weltlichen Machthabern der Prozess gemacht wird, sollen sie sich nicht um ihr Zeugnis sorgen; denn nicht sie reden dann, sondern der Geist des Vaters redet durch sie bzw. der Heilige Geist lehrt alles Nötige (so Mt. 10,20; Lk. 12,12). Gott also bewirkt das entscheidende Bekenntnis (*homologia*) bzw. Zeugnis (*martyrion*).

Schon das früheste Textcorpus, die sog. Logienquelle Q (deren Existenz allerdings heute z. T. bestritten wird), enthält ein martyrologisches Konzept, wonach Jesus und dessen Jünger Verfolgung bis zum Tod erleiden, entsprechend dem gewaltsamen Geschick der Propheten<sup>15</sup>. Und das Markusevangelium versteht durchgängig das Leiden der Jünger, d. h. der Boten des Evangeliums, als Nachfolge Jesu, als Konsequenz von dessen Passion als Teilnahme an dessen Tod<sup>16</sup>.

### 1.3 Das Leiden der missionarischen Prediger und Apostel

Der Hauptstrom der neutestamentlichen Aussagen über dieses Leiden der Christusjünger bezieht sich auf die Missionare, die aktiven Verkündiger des Evangeliums (und schließt dabei grundsätzlich die Frauen ein). Dem entspricht Lukas' Darstellung von Stephanus' Schicksal Apg. 6,8–7,2, der in der späteren christlichen Tradition als der „Erzmärtyrer“ gilt, als der exemplarische erste

15 Vgl. dazu TH. BAUMEISTER: Anfänge (wie Anm. 7), S. 76–81. Allgemein s. SCHRÖTER, Jens: Logienquelle. In: RGG<sup>4</sup> 5, 2002, Sp. 483–486.

16 Vgl. TH. BAUMEISTER: Anfänge (wie Anm. 7), S. 81–90.

Märtyrer<sup>17</sup>. (Lukas nennt ihn später in der Paulusrede Apg. 22,20 einen „*martyrs*“, einen Blutzegen Christi und steht damit am Anfang der terminologischen Entwicklung, die zum Polykarpmartyrium führt.) Das martyrologische Verständnis des Apostelschicksals klingt bei Paulus an, zumal in 2. Kor. 4,8–11 und in Phil. 1,20–23; es wird vom Verfasser der Pastoralbriefe, einem Paulusschüler, fortgeführt (z. B. 2. Tim. 1,8; 4,5–8). Als Kriterium für das Märtyrerverständnis gewinnen wir daraus, dass es sich um einen ausdrücklichen Einsatz für die Sache des Christentums an profiliertem Ort als Missionar oder Prediger handelt. Hauptmerkmal des leidenden und sterbenden Christuszeugen, der in der Kreuzesnachfolge seines Herrn steht, ist also die öffentliche Wortverkündigung, die zur Kollision mit der jüdischen oder heidnischen Umwelt führt. In der historischen Perspektive kann man sagen, dass es nur einige wenige Märtyrer dieses Typs in der Frühzeit gab (u. a. neben Stephanus und Paulus auch den Herrenbruder Jakobus, Petrus und die Zebedaiden Jakobus und Johannes).

#### 1.4 Das Leiden der Gemeindeglieder

Daneben gibt es im Neuen Testament eine zweite Linie, die für unser Kriterienproblem nicht minder bedeutsam ist. Wir finden sie um 90–95 in der Johannesapokalypse und im 1. Petrusbrief, also in Texten, die auf die Situation in Kleinasien verweisen, jenes Gebiet, in dem es besonders viele Christenverfolgungen gab und wo der Märtyrertitel und die Märtyrerverehrung entstanden. Der 1. Petrusbrief spricht Gemeindeglieder an, die als Fremdlinge inmitten einer feindlichen Gesellschaft leben und wegen ihrer von dieser markant unterschiedenen Lebensweise verfolgt werden (wegen ihrer Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Liebe, Rechtschaffenheit, Demut etc.): Sie müssen leiden „als Christen“ (dieser Begriff begegnet in 4,16 singularär neben Apg. 11,26 und 26,28); das Leiden demonstriert ihre durch die Taufe begründete Verbundenheit mit Jesus Christus; es ist eine von Gott geschenkte Gnade, die Jesu stellvertretendes Leiden bei ihnen in der Sündenvergebung und in der Hoffnung auf die jenseitige Welt wirksam werden läßt (z. B. 2,19–25; 4,12–19)<sup>18</sup>. Der Tod als Teil jenes Leidens wird zwar nicht direkt thematisiert, dürfte aber impliziert sein. Märtyrer bzw. potentielle Märtyrer sind also die normalen Gemeindeglieder, und zwar in größerer Anzahl, nicht so sehr wegen einer öffentlich vorgebrachten Christusverkündigung als vielmehr wegen eines christusgemäßen Lebensstils, der mit den gesellschaftlichen Normen kollidiert. Allerdings werden sie hier nicht mit dem Begriff „*martyrs*“ bezeichnet; diesen verwendet der Verfasser – also der pseudepigraphische Petrus – als Selbstaussage: Er ist „Zeuge der Leiden Christi und Teilhaber der bald offenbarten Herrlichkeit“ (5,1). Damit

17 Noch die „Erneuerte Agenda“/Agende I (Vorentwurf). 3. Aufl. Hannover 1992, S. 330 vermerkt den 26. Dezember als „Tag des Erzmärtyrers Stephanus“. Generell dazu s. LIMBURG, Hans J.: Stephanus III. Verehrung u. Brauchtum. In: LThK<sup>3</sup> 9, 2000, Sp. 959.

18 Zur Interpretation s. z. B. GOPPELT, Leonhard: Der Erste Petrusbrief (KEK. XII/1.). Göttingen 1978, S. 293–318.

meint er wohl nicht seine missionarische Verkündigungstätigkeit (dagegen spricht die Parallelität der Begriffe *martyrs* und *koinónos*), sondern die praktische Verbindung mit dem Schicksal Christi, das jetzige Leiden und die künftige Vollendung<sup>19</sup>.

In der Johannesapokalypse, die das Wortfeld *martyrs*, *martyria*, *martyrein* häufiger verwendet, sind die Märtyrer – neben Einzelgestalten von Verkündigern – die normalen Gemeindeglieder, die ihren Glauben und ihr Festhalten an Gottes Geboten gegen die Verfolgungen der feindlichen Umwelt (insbesondere der satanischen Staatsmacht) treu bewährt haben<sup>20</sup>. Sie bewahren mit ihrer tapferen Standhaftigkeit die Reinheit der idealen Kirche, d. h. derjenigen, die die Nachfolge des Lammes Jesus Christus in Leiden und Tod gegenüber der Gewalt Herrschaft praktizieren. Sie bezeugen damit den eschatologischen Sieg Christi über die satanische Macht, den sie selber in der himmlischen Herrlichkeit erleben werden, als eine gegenwärtig wirksame Realität. Insofern sind Märtyrer alle Christusgläubigen, die ihre Identität durch Wort und Tat in der alltäglichen Existenz gegenüber allen feindlichen Angriffen behaupten. Sie sind diejenigen, die anders als die lauwarmen Konformisten ihre Entschiedenheit durch existentielle Resistenz demonstrieren, d. h. durch eine Einstellung und eine Lebensweise, welche der vom Satan beherrschten Welt in Staat und Gesellschaft widerspricht; deswegen müssen sie leiden.

### 1.5 Zusammenfassung

Auch wenn im Neuen Testament das fixierte Märtyrerverständnis noch nicht begegnet, welches erst die Quellen des 2. Jahrhunderts bezeugen, finden wir hier wesentliche Elemente einer evangelischen Sicht, welche darin „evangelisch“ ist, dass sie sich grundlegend auf Person und Geschick Jesu Christi als des alleinigen Heilsbringers und Mittlers zwischen Gott und dem Menschen bezieht. Das gilt für exzeptionelle Gestalten wie Polykarp und Stephanus, das gilt aber auch für die namenlosen Gemeindeglieder in Kleinasien. Jene beiden sind Märtyrer geworden als Kritiker der Religiosität ihrer Umwelt, der heidnischen Verfehlung der Wahrheit im Götterkult von Smyrna bzw. der jüdischen Nichterfüllung des göttlichen Willens in Jerusalem. Grund ihres Martyriums war also der öffentlich manifestierte Widerspruch hinsichtlich der Religion, ausgeübt von prominenten, von der Allgemeinheit beachteten Persönlichkeiten. Gegen den offiziell sanktionierten Konformitätsdruck ihrer Umwelt übten sie gläubigen Widerstand in wahrhaft passiver Form: verbal artikulierte Verweigerung als Zeugnis des persönlichen Glaubens, der sein Fundament in Jesus Christus besaß. Anders stand es mit der meist nonverbal praktizierten Resistenz bzw. Widerständigkeit der namenlosen Gemeindeglieder kleinasiatischer Städte, über die uns der 1. Petrusbrief und die Johannesapokalypse informieren. Vielleicht sind sie ohne direktes persönliches Zutun in die Verfolgung seitens Ge-

19 Vgl. Ebd., S. 322f.

20 Dazu s. z. B. TH. BAUMEISTER: Anfänge (wie Anm. 7), S. 211–228.

sellschaft und Staat geraten. Für die Kriterienfrage unseres Themas sind sie jedenfalls nicht von geringer Bedeutung, und wir können uns dabei auf das evangelische Schriftprinzip stützen. Denn wenn wir fragen, ob zum christlichen Märtyrertum auch die eher passiven Opfer von Gewaltmaßnahmen gehören, die nur deswegen zu Tode kamen, weil sie der Kirche angehörten (ohne sich in öffentlicher Verlautbarung den Machthabern zu widersetzen), dann erhalten wir von neutestamentlichen Zeugnissen her eine aufschlußreiche Antwort. Auch die religiöse, politische und gesellschaftliche Nonkonformität der Lebensart von Minderheiten, die zu deren gewaltsamer Beseitigung führt (zumeist partiell, nicht total), ist im theologischen Sinne ein Martyrium, ein praktisches Christuszeugnis.

### 1.6 Anhang zur Zusammenfassung

Es gibt für diesen Sachverhalt instruktive Dokumente außerhalb des biblischen Kanons, z. B. das Martyrium der Christen von Lyon und Vienne im Jahre 177 und die römische Christenverfolgung unter Kaiser Nero im Jahre 64. Gegenüber einer auf namhafte Einzelgestalten des 1./2. Jahrhunderts fixierten Martyrologie (die tatsächlich nur ganz wenige authentische Beispiele aufzuweisen hat) haben wir hier ein gutes Korrektiv im Sinne einer „Demokratisierung“ des Märtyrerbegriffs, das ein protestantisches Vorurteil gegen elitäre Ausnahmeerscheinungen abzubauen hilft. Und im Zusammenhang damit ist auf einen generellen Sachverhalt hinzuweisen: Die Märtyrerakten, Apologien und sonstigen Texte des 2./3. Jahrhunderts zeigen, dass die juristische Verurteilung der Christen und Christinnen sich bis 249/250 ohne konkrete Rechtsgrundlage vollzog auf der Basis eines geschichtlich gewachsenen Vorurteils, wonach das „nomen ipsum“, also das Christsein als solches, strafbar wäre. Alle, die den Christennamen trugen, galten als potentielle Verbrecher und konnten so ohne weiteres das Martyrium erleiden. Das hing wiederum mit einem anderen Vorurteil zusammen, nämlich der Hinrichtung Jesu als des *Christus* (des *Messias*), d. h. eines politisch-religiösen Revolutionärs. Der Christustitel hing demnach mit dem Kreuzestod zusammen (und Paulus z. B. hat ihm eine entsprechende theologische Deutung gegeben). Durch ihren darauf bezogenen Namen waren die „*Christiani/Christianae*“ von vornherein stigmatisierte Kandidaten für ein Martyrium<sup>21</sup>.

In Lyon und Vienne<sup>22</sup> richtete sich zunächst ein Pogrom der heidnischen Bevölkerung gegen sämtliche Mitbewohner, die als Christinnen und Christen bekannt waren; diese wurden schikaniert und verprügelt, schließlich vom zu-

21 Zu den grundsätzlichen Aspekten der Christenverfolgungen der Frühzeit s. HAUSCHILD, Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter. 2. Aufl. Gütersloh 2000, S. 115–126.

22 Bericht im Brief dieser Gemeinden an kleinasiatische Kirchen bei Eusebius: Kirchengeschichte V,1,3–63. Text mit Übersetzung in: GUYOT, Peter/KLEIN, Richard (Hgg.): Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Bd. 1 (TzF. 60). Darmstadt 1993, S. 70–91.

ständigen Staatsvertreter inhaftiert; etliche wurden zur Todesstrafe verurteilt, wahrscheinlich mehr als die im Märtyrerbericht namentlich Genannten. Diese Letzteren bekannten ausdrücklich ihren Glauben, all die anderen erlitten Verfolgung und Tod nur deswegen, weil sie der christlichen Gemeinde angehörten. Das war noch massiver der Fall in der Neronischen Verfolgung<sup>23</sup>: Als angebliche Brandstifter wurden zahlreiche Glieder der römischen Gemeinde hingerichtet, also wegen eines Verbrechens, das sie gar nicht begangen hatten, bzw. wegen der Tatsache, dass sie als sonderbare Außenseiter der Gesellschaft dieser verhasst waren. Sie wurden – anders als jene Opfer in Gallien und Kleinasien – nicht explizit wegen ihres Christentums getötet, doch implizit spielte dieses die entscheidende Rolle. Zu ähnlich massenhaften, kollektiven Martyrien kam es dann erst wieder ab 303 in der Diokletianischen Verfolgung; ebenfalls da starben die meisten nicht als glaubensstarke Heroen, sondern als schlichte Christinnen und Christen<sup>24</sup>.

Auch solche eher passiven Opfer von Pogromen und staatlichen Maßnahmen galten also für die Alte Kirche als Märtyrer und Märtyrerinnen. Eines war allerdings immer unabdingbare Voraussetzung für diesen Ruhmestitel: Sie mußten in der Verfolgung den Tod erlitten haben; waren sie nur inhaftiert und kamen sie irgendwann aus dem Gefängnis wieder frei, dann galten sie nicht als Märtyrer, sondern als Bekenner/Konfessoren (auch wenn sie an den Folgen der Haft starben wie z. B. vermutlich Origenes)<sup>25</sup>. Wer jedoch im Gefängnis oder infolge der Strapazen der Zwangsarbeit im Bergwerk verstarb wie z. B. der römische Bischof Pontianus 235, der galt hinfort als Märtyrer, auch der schismatische Gegenbischof der römischen Gemeinde jener Zeit, Hippolyt, der gleichzeitig am selben Ort mit Pontianus starb<sup>26</sup>.

## 2. Das evangelische Bekenntnis als zweites Kriterium für das Märtyrerverständnis

Mit einer über das Schriftprinzip hinausführenden Krieriologie betreten wir ein Gebiet, wo innerevangelisch-konfessionelle Differenzen zu beachten sind: Bekenntnisschriften besitzen bekanntlich im Luthertum eine andere Geltung als im Reformiertentum, nämlich eine normative. Allerdings wirkt sich das bei der spezifizierten Behandlung unseres Themas praktisch kaum aus. Wenn wir die evangelischen Bekenntnisschriften befragen, stoßen wir zunächst auf eine weitgehende Fehlanzeige: Das Martyrium spielte in den von diesen Texten themati-

23 Bericht des Tacitus: *Annales* XV,44,2–5; Text mit Übersetzung, Ebd., S. 16f.

24 Das zeigt die Darstellung des Eusebius VIII,1,7f.; 3,1–13,8 u. ö.; vgl. die Übersetzung in: EUSEBIUS: *Kirchengeschichte*. Hg. von Heinrich KRAFT. Darmstadt 1967, S. 362. 364–377.

25 Vgl. Ebd., VI,39,5 und VII,1; S. 306. 321. Trotz seiner großen Verehrung des Origenes hat Eusebius ihn nicht als Märtyrer bezeichnet, wohl sein „Leiden um der Lehre Christi willen“ betont.

26 Dazu s. z. B. LIETZMANN, Hans: *Geschichte der Alten Kirche* Bd. 2, 3. Aufl. Berlin 1961, S. 254.

sierten dogmatischen und kirchenpraktischen Kontroversen des 16. Jahrhunderts keine betonte Rolle, obwohl es in der jeweiligen Lebenswirklichkeit der Konfessionen damals ein beachtlicher Faktor war. Man kann das zunächst als eine bemerkenswerte Tatsache registrieren.

Die evangelische Bewegung, die sich auf Luthers Lehren explizit berief oder der Nähe zu diesen verdächtigt wurde, galt als Ketzerei; sich öffentlich ihr anzuschließen, war ein lebensgefährliches Bekenntnis, spätestens seit dem Wormser Edikt von 1521. Dennoch kam es in Deutschland insgesamt zu erstaunlich wenigen Martyrien aufgrund dieses Reichsgesetzes, d. h. Hinrichtungen evangelischer Häretiker durch altgläubige Instanzen<sup>27</sup>. Vielleicht war dies ein Grund dafür, dass das Thema in der Bildung evangelischer Bekenntnisschriften seit 1529 keine Rolle spielte. Hinzu kamen jedoch zwei sachliche Gründe.

*Einerseits:* Die Protestanten des Reichstages von Speyer 1529 erhoben mit der Vorlage der Confessio Augustana auf dem Reichstag 1530 gegenüber Kaiser und Reich den Anspruch auf Katholizität, d. h. ihre gut evangelischen Lehrartikel verwiesen auf die Übereinstimmung mit der wahrhaft katholischen Lehre<sup>28</sup>. Demnach musste jede Lehrabweichung, die in den Verdacht der Ketzerei geraten konnte, vermieden oder verschwiegen oder uminterpretiert werden. *Andererseits:* Der Text war durchaus ein „Bekenntnis“, eine „confessio“<sup>29</sup>: eine politische Deklaration, deren reichsrechtliche Urheber, die Fürsten und Bürgermeister, auch ein persönliches Risiko auf sich nahmen als der Ketzerei Verdächtige und somit als potentielle Märtyrer. Doch die CA war kein martyrologischer Text, d. h. kein solches Zeugnis gegenüber einer feindlichen Obrigkeit und Umwelt, welches zwangsläufig zum Tode führen musste (anders also als z. B. die Plakate der Pariser Evangelischen gegen die Messe im Herbst 1533, die Calvin und seine Freunde in Schwierigkeiten brachten)<sup>30</sup>. Der Verfassungs dualismus des Reiches und die politischen Probleme Kaiser Karls V. ließen generell ein Martyrium der deutschen Protestanten nicht zu, obwohl Karl nach dem

27 Ungemein zahlreich waren aber die Martyrien von wohl ca. 1000 Täufern und Täuferinnen, die jedoch nicht aufgrund des Wormser Edikts als Anhänger Luthers verurteilt wurden, sondern – auch in evangelischen Territorien – als Wiedertäufer (d. h. Sakramentsschänder, Gotteslästerer) und Auführer. Vgl. dazu z. B. W.-D. HAUSCHILD: Lehrbuch Bd. 2 (wie Anm. 2), S. 86–90. Es ist unangemessen, sie in einem evangelischen Martyrologium grundsätzlich nicht zu berücksichtigen: so MENSING, Björn: „Märtyrer“ (16. bis 19. Jahrhundert. In: DERS./H. RATHKE (Hgg.): Widerstehen (wie Anm. 1), S. 13–22. Er listet 20 Namen auf und erwähnt weitere neun Märtyrer für das 16. Jahrhundert. Diese Zahlen dürften indes zu niedrig sein.

28 Text in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 11. Aufl. Göttingen 1992, S. 31–137 (= BSLK). Zum Anspruch auf Katholizität und zum historischen Rahmen s. W.-D. HAUSCHILD: Lehrbuch (wie Anm. 2), S. 112–120. 377f.; DERS.: Die Confessio Augustana und die altkirchliche Tradition. In: KuD 26, 1980, S. 142–163.

29 So bezeichnen ihn die evangelischen Obrigkeiten in der Vorrede: „unserer Pfarrer, Prediger und ihrer Lehren, auch unseres Glaubens Bekenntnis“ (BSLK 45, 30–32 bzw. „nostram confessionem“; 45,24).

30 Dazu s. z. B. W.-D. HAUSCHILD: Lehrbuch (wie Anm. 2), S. 208.

Augsburger Reichstag langfristig nur in der Gewaltanwendung eine Lösung sah, die er übrigens in seinen eigenen Territorien praktizierte: in den Niederlanden, in Italien und in Spanien<sup>31</sup>.

### 2.1 Confessio Augustana Art. 21: Heiligenverehrung

Es gab also für Melanchthon und dessen Mitarbeiter keinen Grund, das Thema Martyrium in der Confessio Augustana (CA) anzusprechen. Doch eine indirekte Bezugnahme ergab sich im Zusammenhang mit der Kritik an falschen Frömmigkeitsformen, welche dem Christuszeugnis und der Rechtfertigungslehre widerstreiten: im Artikel über die Heiligenverehrung (CA 21), dem Abschluß der sog. Lehrartikel, der Überleitung zu den Praxiskritik-Artikeln 22–28, zusammen mit CA 18–20 ein Nachtrag zu den Rechtfertigungsartikeln 4–6 als Spezifikation derselben<sup>32</sup>. CA 21 enthält einerseits eine positiv-affirmative, andererseits eine kritisch-abgrenzende Aussage. Die Letztere ist für die CA entscheidend: die Abwehr eines Kultes, der die Heiligen anruft als Helfer oder gar als Mittler bei Gott in Konkurrenz zum einzigen Mittler Jesus Christus. Dieser wesentliche Aspekt, der sich aus der evangelischen Rechtfertigungslehre ergibt, kann bei der Erörterung unseres Themas zurückstehen; wichtiger ist hier die positive Aussage.

Der Begriff der „Heiligen/*sanctorum*“ wird so unproblematisch eingeführt in Verbindung mit dem Thema „Vom Heiligendienst/*De cultu sanctorum*“, dass er eindeutig all das umfasst, was in der katholischen Tradition darunter verstanden wird, also auch die Märtyrer: In den evangelischen Gemeinden bzw. in den Territorialkirchen der Bekenner-Obrigkeiten von Augsburg gilt die Lehre, „daß man der Heiligen gedenken soll“ (genauer im lateinischen Text: *quod memoria sanctorum proponi potest*, d. h. die feierlich ritualisierte Gedächtnispraxis öffentlich stattfinden kann), „auf daß wir unsern Glauben stärken, so wir sehen, wie ihnen Gnad widerfahren, auch wie ihnen durch Glauben geholfen ist“. (Der lateinische Text lautet hier ebenfalls etwas anders im Sinne der traditionellen Lehre: *„ut imitemur fidem eorum et bona opera iuxta vocationem*“ – die praktische Orientierung an den Heiligen wird betont.) Diesen Aspekt variiert der deutsche Text leicht: Nicht nur als Beispiele des rechtfertigenden Glaubens gelten die Heiligen, sondern auch als Vorbilder für die „guten Werke“, d. h. für die gottgewollte und christusgemäße Praxis eines jeden Christenmenschen, wobei mit dem Stichwort „Beruf/*vocatio*“ im Sinne der Ständelehre ein für die evangelische

31 Vgl. oben Anm. 4 und z. B. SEIBT, Ferdinand: Karl V. Der Kaiser und die Reformation. Berlin 1990. Der Schmalkaldische Krieg 1546/47 war zweifellos faktisch ein Religionskrieg, auch wenn Karl V. ihn rechtlich als Krieg gegen Aufrührer führte. Im Zusammenhang eines evangelischen Martyrologiums müßte das komplexe Problem diskutiert werden, ob die Opfer eines solchen Krieges zu den Märtyrern gerechnet werden können. Das würde im Blick auf die weiteren Religionskriege bzw. die Bürgerkriege mit religiösen Elementen in Frankreich, Niederlanden, Deutschland, England bzw. Großbritannien zu Weiterungen führen, die kaum eine befriedigende Lösung zulassen.

32 Zur Systematik des CA-Aufbaus s. z. B. W.-D. HAUSCHILD: Lehrbuch (wie Anm. 2), S. 382f.

Ethik wichtiger Hinweis begegnet. (Dass Melanchthon diesen im Blick auf Karl V. konkretisiert mit dem Beispiel des gerade auf dem Augsburger Reichstag intensiv verhandelten Türkenkrieges, dürfte politisch motiviert sein und führt eher vom eigentlichen Thema ab.) Immerhin geht es in CA 21 mit dem Thema „Heiligenverehrung“ ja um das breite Spektrum der biblischen Vorbildsgestalten (vgl. den Namen „David“) und der kirchlich approbierten Heiligen, zu denen u. a. immerhin auch Karl der Große und Kaiser Heinrich II. gehörten.

Was folgt daraus für unser Thema „Märtyrer“, zweifellos die Mehrheitsgestalten in der Heiligenverehrung? Sie sind nach evangelischem Verständnis primär Glaubenszeugen. Ihr Leben war so durch Glauben geprägt, dass die heute Lebenden das nachahmen sollen; doch sie waren keine selbsttätigen Helden, sondern Werkzeuge Gottes: Gott hat sie durch seine Gnade gestärkt und ihnen durch den Glauben geholfen; insofern sind sie Modelle der Gerechtfertigten generell, weil diese ja gemäß CA 4–5 durch Gottes Wort und Geist rein gnadenhaft zum Glauben an das Heilswerk Christi gelangen. Eine exzeptionelle Besonderheit, die ihnen eignen könnte, wird überhaupt nicht angesprochen; vielmehr werden sie prinzipiell allen gläubigen Christenmenschen gleichgestellt. Und dennoch wird ihre herausragende Bedeutung vorausgesetzt, nämlich dadurch, dass ihnen eine öffentliche *memoria* gilt. Was mit dieser konkret gemeint ist, lässt sich aus CA 21 nicht erschließen, wohl aber aus anderen Quellen: Erwähnung im Gottesdienst (zumal an den besonderen Heiligen-Gedenktagen, die in der lutherischen Reformation zwar eingeschränkt, aber nicht abgeschafft wurden), Beibehaltung der meisten Heiligenstatuen und Bilder in den lutherischen Kirchengebäuden, Pflege einer besonderen Literaturgattung, der sog. *Vitae patrum*<sup>33</sup>.

## 2.2 Andere Bekenntnisschriften

Für den gesamten deutschen Protestantismus war die *Confessio Augustana* – und damit deren Artikel 21 hinsichtlich der Märtyrer – bis 1806 sowohl reichsrechtlich als auch innerkirchlich die grundlegende Norm. Das war zumindest theoretisch relevant für Lehre und Verkündigung, Kirchenordnung und kirchliches Leben. Für die lutherische Kirche besteht diese Normativität prinzipiell bis heute. Die reformierten Landeskirchen beriefen sich seit 1566 auf die veränderte Fassung, Melanchthons *CA variata* von 1540 und erhielten dafür 1648 die reichsrechtliche Bestätigung<sup>34</sup>. Dort steht in Art. 21 die Polemik gegen den römisch-katholischen Heiligenkult im Vordergrund, zusammen mit der Kon-

33 Vgl. die oben in Anm. 5 genannte Literatur, ferner KNODT, Gerhard: Leitbilder des Glaubens. Die Geschichte des Heiligengedenkens in der evangelischen Kirche (CThM. C 27). Stuttgart 1998, S. 155–227.

34 Vgl. W.-D. HAUSCHILD: Lehrbuch (wie Anm. 2), S. 164f. 378. 586; DERS.: Das Selbstverständnis der *Confessio Augustana* und ihre kirchliche Relevanz im deutschen Protestantismus. In: LEHMANN, Karl/SCHLINK, Edmund (Hgg.): *Evangelium–Sakramente–Amt und die Einheit der Kirche* (DiKi. 2). Freiburg/Göttingen 1982, S. 133–163, dort S. 144–147.

zentration auf Jesus Christus als den einzigen Mittler<sup>35</sup>. Die positiven Aussagen über die Heiligen als Glaubenszeugen fehlen. Doch immerhin wird jetzt auf eine 1530 fehlende Konkretion der evangelischen Heiligenverehrung hingewiesen: die gottesdienstliche Verlesung „wahrer Geschichten der Frommen“ (dies in Abgrenzung gegen legendarische Wucherungen); sie soll der Glaubensstärkung der Gemeindeglieder dienen. Und jetzt werden die Märtyrer ausdrücklich erwähnt: „Die Standhaftigkeit der alten Märtyrer kräftigt auch jetzt Geist und Herz der Frommen“. Was hier recht knapp über sie als Vorbilder des Glaubens gesagt wird, hat Melanchthon zuvor im 21. Artikel seiner Apologie der Augsburgischen Konfession ausgeführt<sup>36</sup>. Allerdings konzentriert sich dieser Text auf die ausführliche Abwehr der Kultpraxis, die Heiligen als fürbittende Mittler und als Versöhner anzurufen; er sieht demgegenüber den richtigen Heiligenkult in einem Dreifachen: Er ist Danksagung an Gott dafür, dass er Vorbilder seiner Barmherzigkeit aufgerichtet hat, denn die Heiligen zeigen beispielhaft Gottes Erlösungswillen; er dient der Stärkung des Glaubens der heutigen Christenmenschen, weil deutlich wird, dass auch die Heiligen von der Anfechtung betroffene Sünder waren; er besteht praktisch in der Nachahmung „zuerst des Glaubens und dann der übrigen Tugenden“<sup>37</sup>. Diese Aussage lässt sich auf die Märtyrer übertragen: Sie sind sündige und insofern normale Gläubige, deren Glaubensstärke dank Gottes Hilfe und Gnade sich in der Anfechtung bewährt hat. In einer anderen Bekenntnisschrift stoßen wir auf eine reservierte Haltung: Luthers Schmalkaldische Artikel von 1537 betonen lediglich den negativ-abgrenzenden Aspekt von CA 21, die Ablehnung des Heiligenkultes<sup>38</sup>. Das hängt mit ihrer anders gearteten Entstehungssituation zusammen, der Behauptung evangelischer Identität angesichts der Konzilseinladung Papst Pauls III. Luther hält – anders als die *Confessio Augustana* – ein Lehrgespräch mit Rom für sinnlos; er sieht die abgötterische Heiligenverehrung in Zusammenhang mit dem Mißbrauch der Messe als Sühneopfer und deswegen fällt auch das, was er positiv über die Heiligen sagt, dürftig aus: Fürbitte können Christenmenschen allgemein und Heilige speziell für andere üben, solange sie auf Erden leben; die toten Heiligen vermögen das nicht; trotzdem kann man ihnen eine gewisse Ehre erweisen, muss aber annehmen, dass die traditionelle Heiligenverehrung bald völlig einschläft, wenn ihre soteriologische Komponente – die vermeintliche Fürbitte bei Gott – wegfällt. Diese Prognose Luthers hat sich in der kirchli-

35 Text in: Melanchthons Werke in Auswahl. Bd. VI. Hg. von Robert STUPPERICH. Gütersloh 1955, S. 12–79, dort S. 35f. Vgl. dazu die Übersetzung von NEUSER, Wilhelm: *Confessio Augustana Variata*. Das Protestantische Einheitsbekenntnis von 1540. Speyer 1993, S. 29f. In der Edition BSLK, S. 83b fehlt der Text; s. dagegen: *Evangelische Bekenntnisse* Bd. 1. Hg. Von Rudolf MAU, Bielefeld 1997, S. 57.

36 Text in: BSLK (wie Anm. 28), S. 316–326.

37 Ebd., S. 318,1f.

38 Text in: BSLK (wie Anm. 28), S. 424f. Zur historischen Situation ihrer Entstehung s. W.-D. HAUSCHILD: *Lehrbuch* (wie Anm. 2), S. 381f.

chen Praxis des Protestantismus alsbald bewahrheitet, doch sie ist keine dogmatische Aussage mit normativem Rang. Insofern tritt sie hinsichtlich unserer Thematik hinter der Lehre von CA 21 zurück.

In den verschiedenen Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen begegnet das Thema Heiligenverehrung - wenn überhaupt, dann fast nur - in jener abgrenzenden Hinsicht als Verwerfung der *intercessio sanctorum*: so z. B. die *Confessio Gallicana* 1559 Art. 24; die *Confessio Belgica* 1561 Art. 26, die *Confessio Helvetica Posterior* 1562 Art. 5<sup>39</sup>. Eine Ausnahme macht das ausführliche ungarische Bekenntnis, welches 1562 in Debrecen und Eger-Erlau veröffentlicht und u. a. von Peter Melius verfasst wurde. Hier wird ein eigener Artikel „Über das Kreuz“ (*De cruce*) gebracht, welcher die Leiden und Bedrängnisse der Gläubigen als Manifestation der Gegenwart Jesu Christi bei ihnen, ja als Fortsetzung der Passion Christi würdigt und als Christuszeugnis (*martyria*) bezeichnet<sup>40</sup>. Zweifellos wirkt sich in diesem Bekenntnisartikel die Position Calvins aus (dazu s. u.).

Wenn wir nach Kriterien für ein evangelisches Märtyrerverständnis fragen, so bieten uns also die heute noch als normativ geltenden lutherischen Bekenntnisschriften einige Aspekte. Der entscheidende theologische Aspekt ist, dass Märtyrer/Märtyrerinnen als Beispiele des rechtfertigenden Glaubens besonders geachtet werden. Sie sind damit Menschen, die in intensiver existentieller Beziehung zu Jesus Christus, dem für unsere Sünde Gestorbenen, stehen und dazu durch Gottes Gnade befähigt worden sind. Damit verbindet sich als entscheidender praktisch-kirchlicher Aspekt, dass die evangelische Kirche grundsätzlich ein Märtyrergedächtnis pflegen soll. Beide Kriterien sind ziemlich allgemein und reichen nicht aus als Hilfestellung für die Klärung der mit unserem Projekt im Blick auf das 20. Jahrhundert verbundenen Fragen. Allerdings vermitteln sie uns eine grundlegende Orientierung: Es gibt ein spezifisch evangelisches Märtyrerverständnis, so dass man nicht behaupten kann, dieses Thema sei allein Sache der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche. Vielmehr erweist sich mit der *Confessio Augustana* die Katholizität der evangelischen Kirche auch daran, wie wir mit diesem Thema recht umgehen.

### 2.3 Luther: Christliches Leiden als *nota ecclesiae*

In anderen reformatorischen Schriften, die nicht als normative Texte gelten, lassen sich ergänzende Aspekte erkennen, wobei zu fragen ist, inwiefern sie Kriterien für unser Thema bieten. Ein wesentliches Element klingt in Melancthons Apologie Art. 24, also einer Bekenntnisschrift, an, wenn er in der Abwehr der römisch-katholischen Meßopferlehre betont, dass das tägliche Opfer der Kirche die Erinnerung an Christi Tod in Verkündigung und Glauben sei und dass dem als Opfer seitens der Gläubigen der Dank, das Bekenntnis und

39 Texte in: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. Hg. von E. F. Karl MÜLLER. Leipzig 1903, S. 227. 242f. 175f. (= BSRK).

40 Ebd., S. 323,35–324,12.

die Anfechtungen bzw. Betrübnisse entsprächen (*gratiarum actiones, confessiones et afflictiones*)<sup>41</sup>. In der deutschen Fassung des Justus Jonas, deren normativer Rang nicht geringer ist, heißt es: „Darnach sollen wir auch danken und Gott loben und den Glauben mit Leiden und guten Werken bekennen“<sup>42</sup>. Es entspricht der gemeinreformatorischen Auffassung, die aus der kirchengeschichtlichen Rückschau wie aus der gegenwärtigen Erfahrung gewonnen ist, dass zur gläubigen Existenz das Leiden dazugehört. Immerhin bezieht sich der rechtfertigende Glaube ja grundlegend auf Leiden und Tod Christi.

Daraus ergibt sich, dass Martin Luther der alten Lehre von den *notae ecclesiae* ein spezifisch evangelisches Profil gegeben hat (also der Klärung der Frage, wo die wahre Kirche empirisch fassbar ist, die man seit Augustin in Anlehnung an den dritten Artikel des nizänischen Credo mit dem Hinweis auf vier *notae* beantwortete: Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität). Dass die wahre Kirche – so Luther – existiert, erkennt man an der schriftgemäßen Verkündigung des Evangeliums und Sakramentenpraxis, am Amt und am Gottesdienst sowie an dem christlichen Lebensstil in der Nachfolge Christi: am Erleiden von Anfechtung und Verfolgung als „heilum des heiligen Kreuzes“; so 1539 in seinem Buch „Von den Konziliis und Kirchen“<sup>43</sup>.

Mit dem *Terminus technicus* „heilum“ bezieht sich Luther hier auf die traditionelle Reliquienverehrung, insbesondere den Kult mit Kreuzespartikeln. Dabei ist zu beachten, dass seit alters ein Kirchengebäude bzw. Altar in seiner sakralen Würde bestimmt war durch die dort vorhandenen Reliquien von Märtyrern, wobei die höchst seltenen Kreuzesreliquien einer Kirche besondere Dignität verliehen<sup>44</sup>. Das wird von Luther radikal entsakralisiert und entmaterialisiert: Das Kreuz ist überall in der Christenheit präsent, denn der grundlegende Christusbezug des rechtfertigenden Glaubens äußert sich konkret-existentiell im Leiden und gegebenenfalls auch im Tod um des Glaubens willen. In diesem Zusammenhang verweist Luther auf das Martyrium durch „Juden, Heiden, Türken“ bzw. „Ketzer, Buben, Teufel und die schädlichsten Leute auf Erden“: Christenmenschen werden überall in der Welt nicht wegen irgendwelcher Verbrechen, „nicht darum, daß sie Ehebrecher, Mörder, Diebe oder Schälke sind, sondern daß sie Christum allein und keinen andern Gott haben“ verfolgt, wie Luther plastisch ausmalt: sie werden „erhängt, ertränkt, ermordet, gemartert, verjagt, zerplagt“<sup>45</sup>.

41 Apol. 24,38; BSLK (wie Anm. 28), S. 361,37f.

42 Ebd., S. 361,41f. Vgl. dazu generell PETERS, Christian: *Apologia Confessionis Augustanae* (CThM. B 15). Stuttgart 1997, S. 189–297.

43 Text in: D. Martin Luthers Werke. Bd. 50. Weimar 1914, S. 509–653; Zitat S. 642 (= WA). Zur Ekklesiologie vgl. LOHSE, Bernhard: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen 1995, S. 294–304.

44 Vgl. z. B. KÖTTING, Bernhard: *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs*. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2 (MBTh. 54,2). Münster 1988, S. 61–136.

45 Von den Konziliis und Kirchen, WA 50 (wie Anm. 43), S. 642.

Hier begegnen wir einer typisch evangelischen Ausprägung des Märtyrerverständnisses. Wie Jesus Christus unter den Mächten bis zum Tode gelitten hat, so ist es grundsätzlich eine Möglichkeit oder sogar eine Normalität christlicher Existenz, um des Christusglaubens willen in vielfältiger Weise zu leiden. Das Martyrium als Christuszeugnis wird hier gleichsam der Sache nach erweitert, ohne dass der Begriff reflektiert wird. Der Tod erscheint dabei nur als eine Form des Leidens, gewiss als die definitiv zugespitzte. Das Martyrium wird also bei Luther in die Ekklesiologie integriert und damit wird es - um einen missverständlichen modernen Begriff zu verwenden - gleichsam demokratisiert, weil alle Glieder des Volkes Gottes potentielle Märtyrer sind. Die evangelische Frömmigkeit hat diesen Grundsatz kontinuierlich zumindest äußerlich rezipiert. Denn nichts haben Protestanten häufiger mit Inbrunst gesungen als Luthers Lied von Gott als der festen Burg, wo es in der letzten Strophe heißt, dass es im Leben als einem Kampf gegen den Teufel entscheidend auf Gottes Wort ankommt: „Nehmen sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib: laß fahren dahin, sie haben´s kein Gewinn, das Reich muß uns doch bleiben“<sup>46</sup>. Damit stoßen wir auf den Kern des evangelischen Märtyrerverständnisses.

#### 2.4 Calvin: Christliches Leben als Kreuzesnachfolge

Die eben skizzierten Ausführungen Luthers finden sich auch bei Johannes Calvin, und zwar in stärker systematischer Form. Im III. Buch seiner „Institutio“ von 1559, die ja bis heute für die reformierte Kirche die am stärksten normativ wirkende „Bekennnisschrift“ ist, behandelt er die verschiedenen Elemente der christlichen Existenz als Realisierung der Gnade Christi im Heiligen Geist: zunächst Glauben und Buße (III,1–5), dann allgemein das „Leben des Christenmenschen“ (III,6), welches seine „summa“ (die Zusammenfassung, den Kern bzw. Höhepunkt) in der Absage an sich selbst bzw. in der Selbstverleugnung hat (der *abnegatio*; III,7), die mit Röm. 12,1 als Gottesdienst und Opfer – also als existentieller Vollzug der Hingabe an Gott – verstanden wird<sup>47</sup>. Als Teil

46 Zitat nach dem Evangelischen Gesangbuch Nr. 362; vgl. Luthers Werke/WA 35, 1923, S. 455ff. Nur eine geringe chronologische Differenz besteht zwischen diesem berühmten Lied von 1528 und dem ersten veröffentlichten Glaubenslied Luthers vom August 1523, dem Lied über die zwei Märtyrer von Brüssel (Text: WA 35, S. 411–414; vgl. S. 91–97 zur Entstehung). Evangelische Äußerungen zum Thema „Märtyrer“ behandeln dies Lied und den parallel dazu publizierten „Eyn brieff an die Christen ym Nidderland“ (WA 12, S. 73–80) meist als zentralen Referenztext, obwohl beide ein evangelisches Märtyrerverständnis mehr andeuten als explizieren. Luther reagierte auf die Verbrennung der beiden Antwerpener Augustinermönche Heinrich Voes und Johann von Esch als lutherischer Ketzler in Brüssel mit jenem Lied als spezifischem Propagandamittel, um den Sachverhalt zu schildern und theologisch zu qualifizieren: Die beiden seien Gottes Märtyrer geworden, weil sie für Gottes Wort starben; es war Gottes Gnade, die sie zu diesem Selbst-Opfer befähigte, so daß sie echte Priester geworden, der Welt ganz abgestorben und in den Himmel gekommen sind.

47 Text in: Ioannis Calvini Opera selecta. Hg. von Peter BARTH – Wilhelm NIESEL. Bd. 4, 2. Aufl. München 1959, S. 1–161. Zur Interpretation s. z. B. NIESEL, Wilhelm: Die Theologie Calvins. 2. Aufl. München 1957, S. 142–150, der aber das Martyrium kaum betont (vgl. S.

dieser „Selbstpreisgabe“ entfaltet Calvin sodann das „Ertragen des Kreuzes“ (III,8)<sup>48</sup>. Da einerseits die christliche Existenz fundamental durch den Christusglauben und somit durch die Gemeinschaft mit Christus bestimmt wird, da andererseits aber Jesu gesamtes Leben als Gottessohn ein gehorsames Leiden bis zum Tod war, folgt sachnotwendig, dass die Glieder des Leibes nicht anders leben können als ihr Haupt Christus: nämlich im Gehorsam gegen Gottes Willen, im Vertrauen auf Gottes Führung, in der Geduld angesichts von Not und Leid.

Für Calvin ergibt sich aus der christologischen Konzentration seiner reformatorischen Lehre gleichsam als Grundentscheidung, dass christliches Leben primär nicht im bürgerlichen Glück und Wohlstand besteht, sondern in Mängeln vielfältiger Art. Diese Konzeption begründet sich aus einem evangelischen Schriftverständnis, sie orientiert sich u. a. an Jesu Worten über die Kreuzesnachfolge und an Paulus' Aussagen über das Mitleiden mit Christus als Signatur christlicher Existenz. Hierin entspricht sie im übrigen dem Ansatz von Luthers Rechtfertigungslehre. Doch dass diese Konzeption so und nicht anders geformt ist und evidente Plausibilität beansprucht, dürfte nicht allein exegetisch-dogmatisch begründet sein: Ihr lebensgeschichtlicher Hintergrund sind Calvins Erfahrung der Protestantenverfolgung in Frankreich und andernorts, sein eigenes Schicksal als Exulant mit der Lebensbedrohung 1534 und der Flucht aus der Heimat 1535, mit der Vertreibung aus Genf 1538 und den gefährlichen Kämpfen in Genf nach 1541 sowie seine intensiven Kontakte zu den unterdrückten Glaubensgenossen in West- und Osteuropa<sup>49</sup>. Die reformierte Kirche war ja im 16. Jahrhundert anders als die lutherische Kirche in Deutschland und Skandinavien eine Märtyrerkirche.

Das faktische Leben dieser „Gemeinden unter dem Kreuz“ dürfte sich widerspiegeln in der systematischen Erörterung über das Kreuz-Tragen als Wesen des Christentums in Institutio III,8. Calvin interpretiert es positiv als Heilung und Züchtigung durch Gott, den Arzt und Erzieher (III,8,5–6). Und er schließt in dieses Leiden (Armut, Exil, Gefängnis etc.) auch den Tod ein als „End- und Höhepunkt allen Elends“ (*extremum omnium calamitatum*), zugleich jedoch als höchsten Ausdruck von Gottes Gnade (III,8,7): „Wenn wir getötet werden, so öffnet sich uns der Eingang ins selige Leben“ (ebd.). Calvin beschönigt die Härte und Schmerzhaftigkeit dieser Existenz keineswegs, wertet sie jedoch als

---

148f.) wie auch z. B. THIEL, Albrecht: In der Schule Gottes. Die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigt über das Deuteronomium. Neukirchen-Vluyn 1999, S. 311–318 („Vom Nutzen der Selbstverleugung“).

48 Ebd., S. 161–170: „De crucis tolerantia, quae est pars abnegationis“. Hier und auch bei den folgenden Zitaten ist die Übersetzung nicht präzise genug, die Otto WEBER herausgegeben hat: Johannes Calvin. Unterricht in der christlichen Religion. Institutio christianae religionis. 6. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1997, S. 455–461 („Vom Tragen des Kreuzes als einem Stück der Selbstverleugung“).

49 Einzelheiten dazu bei W.-D. HAUSCHILD: Lehrbuch (Anm. 2), S. 341–346. 197–204.

Auftrag Gottes (mit altchristlicher Nomenklatur als *militia*, als Kriegsdienst für Gott). Ohne dass er hier den Begriff Martyrium verwendet, beschreibt er die Sache: die Tapferkeit des gläubigen Kampfes im Widerstand gegen die Anfechtungen.

Und er formuliert einen Aspekt, der für unsere Frage nach dem evangelischen Märtyrerverständnis von großem Gewicht ist: Jesu Seligpreisung des Erleidens von Verfolgung um der Gerechtigkeit willen meint nicht nur solche, die sich für die „Verteidigung des Evangeliums“, sondern auch solche, „die sich für irgendeine Beschützung der Gerechtigkeit leidend abmühen“<sup>50</sup>. Märtyrer sind also Christenmenschen, die entweder Gottes Wahrheit gegen Satans Angriffe behaupten oder den Schutz guter, unschuldiger Menschen gegen das von bösen Menschen ausgehende Unrecht praktizieren<sup>51</sup>. Märtyrer sind für Calvin demnach nicht nur die Wortzeugen des Christusglaubens, sondern auch die Tatzeugen des Gottesrechtes. Und sie sind keine exceptionellen Heroen, sondern die Normalgestalten christlicher Existenz. Auch hier stoßen wir also – um noch einmal jenen problematischen Begriff zu verwenden – auf eine „Demokratisierung“ des Märtyrerverständnisses. Die Übereinstimmung mit Luther ist in dieser Hinsicht deutlich. Ein gewisser Unterschied liegt darin, dass Calvin das Wortzeugnis und das Tatzeugnis parallelisiert, was mit seiner von Luther abweichenden Koordination von Rechtfertigung und Heiligung zusammenhängen dürfte<sup>52</sup>. Es wäre allerdings übertrieben, wenn man daraus die Folgerung ableitete, dass das lutherische Märtyrerverständnis nur auf Glauben und Verkündigung, das calvinistische dagegen auch auf Handeln bezogen sei. Dagegen spricht schon das, was Melanchthon – übereinstimmend mit Luthers Lehre – in CA 21 über den christlichen Beruf formuliert hat.

Angesichts der skizzierten Ausführungen Calvins über das Martyrium als generell gültige christliche Lebensform ist es nicht verwunderlich, dass er im systematischen Zusammenhang von Buch III kurz zuvor auf das typisch reformatorische Problem der Heiligenverehrung eingeht. Er handelt es prononciert im Blick auf die Märtyrer ab (beim Thema „Buße“ in Abgrenzung gegen die römische Irrlehre von Ablass und Fegefeuer)<sup>53</sup>. Er konzentriert sich auf die Lehre, dass die Märtyrer durch ihr Leiden eine stellvertretende Sühne für die

50 So die wörtliche Übersetzung der Aussage: „Persecutionem pati pro iustitia dico non tantum qui pro Evangelii defensione sed qui pro quolibet iustitiae patrocinio laborant“; III,8,7; Opera Bd. 4 (Anm. 47), S. 166,15–17.

51 Ebd., S. 166, 17–21.

52 Vgl. dazu W.-D. HAUSCHILD: Lehrbuch (Anm. 2), S. 353–358; STADTLAND, Tjarko: Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin (BGLRK. 32). Neukirchen-Vluyn 1972.

53 Nach der ausführlichen Darstellung zum Wesen des Glaubens in Institutio III,2 (De fide ...); Opera Bd. 4 (Anm. 47), S. 6–54 behandelt er ebenso ausführlich in III,3 die Buße als Wiedergeburt durch den Glauben (Ebd., S. 55–84) und in III,4 die scholastische Bußlehre (S. 84–131); dieser Abhandlung folgt die Erörterung der scholastischen Lehre von den Anhängen (supplementa) der Buß-Satisfaktion.

Sünden der übrigen Christenheit geleistet hätten. Und er stützt seine Kritik dieser Lehre, wonach damit das Versöhnungswerk Christi entleert werde, auf Zitate aus Schriften Papst Leos I. und Augustins<sup>54</sup>. Mehr noch: Der sachkundige Patristiker Calvin würdigt hier die altkirchlichen Märtyrer, also die als christliche Ausnahmegestalten Verehrten, durchaus positiv. Sie haben einerseits mit ihrem Tod Gott verherrlicht, weil sie dessen Wahrheit existentiell bezeugten, sie haben andererseits mit der Standhaftigkeit ihrer Überzeugung „den Glauben der Kirche bekräftigt“, nämlich die Credoaussage über das ewige Leben, für welches sie ihr gegenwärtiges Leben hingegeben haben<sup>55</sup>. Damit entspricht Calvin der Lehre der Kirchenväter und der oben referierten neutestamentlichen Schriften. Er formuliert nicht ausdrücklich, wie diese heroische Form des Märtyrertums in Beziehung zu setzen ist mit jener Normalform. Doch mit dem Hinweis darauf, dass die altkirchlichen Märtyrer den Feinden des Christentums widerstanden haben<sup>56</sup>, ist die gedankliche Brücke gegeben. Nicht unangemessen ist also die Folgerung: Das mit dem Tod besiegelte Martyrium ist eine zuge-spitzte Form der generell für die christliche Existenz geltenden Verpflichtung zum Leiden aufgrund des Wortzeugnisses und des Tatzeugnisses, und dafür gibt es spezifische Zeiten, weil der satanische Kampf gegen die Gläubigen sich je und dann besonders zuspitzt, in der Alten Kirche wie in Calvins Lebenssituation des 16. Jahrhunderts.

### 3. Auswertung

Wenn man sich bei der Kriteriologie für ein evangelisches Märtyrerverständnis nicht allein an einer selbsttätig-produktiven protestantischen Deutung der Realität orientiert, sondern auch die Heilige Schrift und die Bekenntnisschriften (sowie die großen Reformatoren) berücksichtigt oder gar deren Aussagen als normativ nimmt, dann ist es nicht unerheblich zu konstatieren, dass die biblisch-altkirchliche und die evangelisch-reformatorische Sicht in den Grundzügen übereinstimmen. Die wesentlichen Aspekte seien hier zusammengefasst.

1. Märtyrer/Märtyrerinnen als *getötete „Christen/Christinnen“* stehen in einem fundamentalen Bezug zum gekreuzigten Jesus, dem „*Christus*“. Sie leben und sterben in dessen Nachfolge, aber dabei gibt es eine kategoriale Differenz in soteriologischer Hinsicht. Das Leiden als generelle Signatur der christlichen Existenz prägt auch die „*Bekenner/Konfessoren*“.

2. Märtyrer/Märtyrerinnen sind nicht nur die *Verkündiger* des Evangeliums, sondern auch die normalen Gemeindeglieder als *Opfer* von Gewaltakten. Charakteristisch dafür ist der religiös motivierte Konflikt mit der Umwelt.

3. Märtyrer/Märtyrerinnen sind einerseits die *Wortzeugen* in der Bezeugung des Christusbekenntnisses bzw. der Wahrheit Gottes, andererseits die *Tatzeugen* der göttlichen Gerechtigkeit bzw. der Gebote Gottes.

---

54 Institutio III,5,3; Ebd., S. 134f.

55 Ebd., S. 135, 28f.

56 Ebd., S. 135, 29f.

4. Märtyrer/Märtyrerinnen werden in der Kirche *besonders geehrt*, aber nicht wie Jesus Christus verehrt. Ihr Schicksal bleibt im *Gedenken der Kirche (memoria)* präsent als Zeugnis der Gnade Gottes, als Vorbild des Glaubens und als Erinnerung an die Verpflichtung aller Christenmenschen. Einzelne Namen können dabei als *repräsentativ* stehen für größere Gruppen in spezifischen Situationen.



GERHARD VOSS

## DAS GEDÄCHTNIS DER MÄRTYRER IN DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE

Mein Thema ist das Gedächtnis der Märtyrer in der katholischen Kirche. Es geht nicht um die Heiligenverehrung überhaupt und all die kontrovers theologischen Fragen, die damit gegeben sind. Ganz lässt sich beides freilich nicht voneinander trennen. Das eigentliche Thema dieses Kolloquiums sind die Blutzweigen des 20. Jahrhunderts als eine bisher viel zu wenig bedachte Gemeinsamkeit im Zeugnis unserer Kirchen. Kann diese Gemeinsamkeit auch ökumenisch fruchtbar werden? Als Beitrag zu dieser Frage verstehe ich mein Thema. Verbindet oder trennt uns die Rezeption der neuen Märtyrer, die Weise, wie ihr Gedächtnis begangen wird? Ich möchte mein Thema in vier Schritten behandeln und das bewusst als Mönch, das heißt aufgrund eines intensiven kirchlichen Lebens, nicht als Geschichtswissenschaftler:

*Erstens:* In welchen Kontext fügt sich in der katholischen Kirche das Gedächtnis der Neomärtyrer ein?

*Zweitens* möchte ich etwas sagen zu den Kriterien für das, was in der katholischen Kirche als Martyrium anerkannt wird.

*Drittens* werde ich kurz die Wandlungsprozesse in der Geschichte der Märtyrerverehrung in der abendländischen katholischen Kirche skizzieren.

*Viertens* führt das zu den Akzentsetzungen durch Papst Johannes Paul II. im Gedenken der Märtyrer heute.

### 1. Der Kontext, in den sich das Gedächtnis der Neomärtyrer einfügt

#### 1.1. Die im liturgischen Kalender überlieferten Märtyrergedächtnisse

Hier handelt es sich um die Gedächtnisse, die im offiziellen Stundengebet und in den Texten der Eucharistie, auch in der roten Farbe der Gewänder ihren Niederschlag finden und den Rhythmus des Kirchenjahres mitbestimmen.

##### 1.1.1. Beispielhafter Überblick

Ich gehe – ganz konkret – einmal diese Woche (22.–28. September 2002) durch: In unserem Kloster haben wir am Sonntag, am 22. September, das Fest des heiligen Mauritius und seiner Gefährten gefeiert, weil diese seit der Gründung unseres Klosters im Jahre 731 als Patrone verehrt werden. Sie waren Soldaten der sogenannten Thebaischen Legion, koptische Christen also im römischen Heer. Im Stundengebet wird aus der *Passio Acaunensium martyrum* des

Eucherius von Lyon († 449/450) gelesen. Nach diesem Bericht wurden Mauritius und seine Gefährten wegen Befehlsverweigerung niedergemetzelt, wohl um 290. Diese ihre Befehlsverweigerung basierte darauf, dass sie sich nicht in Dienst nehmen ließen für die Christenverfolgung des Kaisers Maximianus Herculius. „Auch als Soldaten vergaßen sie das Gebot des Evangeliums nicht und gaben Gott, was Gottes, und dem Kaiser, was des Kaisers war“, heißt es im Bericht des Eucherius. Am gleichen Tag haben wir auch des im Martyrologium an diesem Tag verzeichneten heiligen Emmeram gedacht, weil einer unserer Mitbrüder seinen Namen trägt. Emmeram lebte im 7. Jahrhundert, kam als Wander-Bischof nach Regensburg und wurde gemäß der Überlieferung während einer Reise grausam getötet – aufgrund der falschen Anschuldigung, die Schwester des bayerischen Herzogs verführt zu haben. Am Dienstag gedachten wir – zusammen mit den Bischöfen Rupert und Virgil von Salzburg, die keine Märtyrer sind, – des heiligen Gerhard, der als Bischof in Ungarn gewirkt und dort 1046 das Martyrium erlitten hat. Gerhard, ungarisch Gellert: unübersehbar steht sein Standbild am Ort seines Martyriums auf dem Gellertberg in Budapest; in der erhobenen Hand das Kreuz haltend schaut er über die Donau auf die Stadt herab. Dass man ihn während einer Reise überfallen und ermordet hat, gehört zu den Gegenreaktionen auf die mit einer Christianisierung des Landes verbundene Politik des Königs Stefan I. von Ungarn nach seinem Tod.

Am Mittwoch (25. 9.) dieser Woche war der Gedenktag des in der Schweiz sehr verehrten Einsiedlers Niklaus von Flüe aus dem 15. Jahrhundert. Am Donnerstag (26. 9.) gedachten wir der heiligen Märtyrer Kosmas und Damian. Sie gelten als uneigennützig, heilige Ärzte und genossen im Mittelalter eine große Verehrung – in der Orthodoxie bis heute. Doch obwohl diese Verehrung schon für das 5. Jahrhundert bezeugt ist, sind Kosmas und Damian historisch kaum greifbar. Heute (27. 9.) ist der Gedenktag des heiligen Vinzenz von Paul, eines französischen Heiligen der christlichen Nächstenliebe aus dem 17. Jahrhundert. Morgen (28. 9.) wird des heiligen Herzogs Wenzel von Böhmen gedacht, der im 10. Jahrhundert besonders um Frieden und Gerechtigkeit bemüht war – im Rahmen seines Bemühens um die Christianisierung Böhmens und den Anschluss Böhmens an die abendländische Kulturgemeinschaft. Deshalb wohl wurde er von seinem Bruder Boleslav ermordet. Jedenfalls gilt dieser Patron Böhmens als Märtyrer. Gleichzeitig gedenken wir in Niederaltaich des heiligen Thiemo, eines Mönches unseres Klosters, der 1090 Erzbischof von Salzburg wurde. Der Überlieferung nach nahm er am ersten Kreuzzug teil, fiel in die Hände der Seldschuken und wurde von ihnen am 28. September 1102 grausam zu Tode gemartert.

### 1.1.2. Unterschiedliche Kategorien von Märtyrern

Unser beispielhafter Überblick ergab einen bunten Strauß von Märtyrern sehr unterschiedlicher Kategorien. Überblickt man den gesamten Heiligenkalender, dann findet man im wesentlichen folgende Gruppen von Märtyrern:

Zum einen Märtyrer aus der Frühzeit der Kirche, darunter solche, deren Martyrium sehr gut bezeugt ist: Über Stephanus, den „Erzmärtyrer“, und Jako-

bus aus der Zahl der Zwölf berichtet die neutestamentliche Apostelgeschichte. Überlieferte zeitgenössische Briefe bezeugen das Martyrium der Bischöfe Ignatius von Antiochien und Polykarp von Smyrna. Dazu kommen die vielen anderen bekannten und unbekanntem Opfer der Christenverfolgungen im Römischen Reich in der Zeit der Frühen Kirche. Hier haben wir Parallelen zu den Märtyrern der totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts, zu den vielen bekannten, aber auch hier zum größeren Teil unbekanntem Opfern des Kommunismus und Nationalsozialismus. Auch unter den frühen Märtyrern finden sich solche, von denen wir lediglich die historischen Koordinaten – Name, Jahrestag ihres Todes und Ort ihrer Verehrung – kennen. In den ältesten Martyrologien gibt es darüber hinaus kaum weitere Angaben. Eine Reihe frühchristlicher Märtyrer im Heiligenkalender ist historisch überhaupt nicht greifbar. Gerade darunter sind viele, die sich besonderer Beliebtheit erfreuen: Christophorus und Georg etwa. Dann die weiblichen Heiligen Katharina, Barbara, Margaretha, Cäcilia, Ursula usw.; diese lässt die spätere Legende zumeist Opfer begehrtlicher, oft auch sadistischer und tyrannischer Männlichkeit sein, gegen die sie ihre ganz und allein Christus gelobte bräutliche Jungfräulichkeit verteidigten. Hier haben wir Parallelen zur Kategorie der „Reinheitsmartyrien“, wie das von Helmut Moll herausgegebene deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts sie nennt.<sup>1</sup> Aufgeführt werden dort „70 Personen unterschiedlichen Alters, welche aus religiöser Motivation männlichen Angreifern die Stirn geboten und sich mit aller Kraft gegen deren unsittliches Verlangen gewehrt haben, dann jedoch tödlich verletzt wurden“<sup>2</sup>, zumeist Ordensschwester, aber auch sonstige – zum Teil jugendliche – Frauen und auch Männer, zumeist Priester, die sich schützend vor von der Vergewaltigung durch die Rote Armee bedrohte Frauen stellten und dabei ihr Leben verloren.

Zum anderen haben wir im katholischen Heiligenkalender die Märtyrer aus der Zeit der missionarischen Ausbreitung des Christentums im werdenden Abendland: Bonifatius, Adalbert und, wie schon gesagt, Wenzel, Gerhard u. a. Auch dazu gibt es Parallelen in den Missionsgebieten des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Im deutschen Martyrologium werden auch sie als eigene Kategorie geführt.

Drittens gibt es dann diejenigen, die das Martyrium innerhalb des bereits christianisierten Abendlandes erlitten haben. In unserer Niederaltaicher Geschichte gehört dazu der selige Abt Volkmar, der um eine Reform des Mönchslebens, um mehr Ernsthaftigkeit in der *militia Christi* bemüht war und dafür von einigen seiner Mönche ermordet wurde. Insgesamt handelt es sich bei dieser Gruppe von Märtyrern zumeist um Menschen, die erschlagen wurden, weil sie für Frieden und Versöhnung, für das Reich Gottes und gegen eine Missachtung der Gebote Gottes eintraten, und das ganz konkret und mutig.

---

1 HELMUT MOLL im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. 2 Bände. Paderborn u. a. 1999, <sup>3</sup>2001.

2 Ebda., S. XXXVIII f.

### 1.1.3. Konfessionalität als Grenze

Voraussetzung der Verehrung der Opfer von Gewalt als Märtyrer ist, dass diese in ihrer Lebensweise, in ihrem Handeln und dann vor allem in ihrem Sterben von einer im christlichen Glauben wurzelnden Verantwortung, Tapferkeit und Treue geprägt waren. Darüber hinaus müssen sie mit uns, die wir ihrer feiernd gedenken, in kirchlicher Gemeinschaft stehen. Der heutige liturgische Kalender sorgt zwar dafür, dass deutlich wird, dass die kirchliche Gemeinschaft synchron und diachron die katholische Kirche in ihrer Geschichte durch alle Jahrhunderte und in allen Ländern umfasst. Eine Grenze setzt er aber an der konfessionellen kirchlichen Gemeinschaft. Es gehört zu den von Papst Johannes Paul II. urgierten Einsichten unserer Generation, dass uns heute nicht wohl ist, wenn wir in der Zeit der Ökumenischen Bewegung – und darüber hinaus auch des interreligiösen Dialogs – Trennungslinien im Gedenken der Märtyrer ziehen, die ganz gewiss keine Bedeutung dort haben, wo die Märtyrer nach unserem Glauben in der Gemeinschaft mit Christus bei Gott sind aufgrund der Auferstehung der Toten, auf die *sie* in ihrem Martyrium vertraut haben und auf die auch *wir* unsere Hoffnung setzen. Nur ein paar kleine Fenster gibt es bislang in der offiziellen Liturgie der katholischen Kirche für diesen Horizont über die eigene Konfession hinaus. Ich nenne drei:

1. Fenster: Zum Fest der heiligen Märtyrer von Uganda am 3. Juni wird im Stundengebet aus der Ansprache Papst Pauls VI. bei der Heiligsprechung dieser Märtyrer gelesen. Darin heißt es, dass wohl niemand daran gedacht habe, dass zu den herzbewegenden Akten der heiligen Blutzeugen Afrikas, die wir aus der Geschichte kennen, in unserer Zeit neue Berichte treten könnten, in denen sich Taten nicht geringerer Tapferkeit finden, Vorgänge nicht minderen Glanzes (*res non minus fulgidae*: Dass die Märtyrer beim Endgericht aufleuchten werden – *fulgebunt* –, heißt es in dem nach katholischem Verständnis kanonischen Buch der Weisheit 3,7, in einem Text, der häufig an Märtyrerfesten gelesen wird. Der Glanz des Martyriums ist, wie wir noch sehen werden, ein wichtiges Thema bei Papst Johannes Paul II.). Dann werden in der Ansprache Papst Pauls VI. einige der Märtyrer von Uganda namentlich genannt, und weiter heißt es: „Zu nennen sind auch die anderen, die sich zur anglikanischen Kirche bekannten und in gleicher Weise für den Namen Christi den Tod erlitten.“ Dass katholische und evangelische Christen zusammen hingerichtet wurden, gab es ja auch zur Zeit des Nationalsozialismus – die am 10. November 1943 hingerichteten Lübecker Geistlichen etwa. Die zentrale Gedenkfeier für die Märtyrer des 20. Jahrhunderts im Jubiläumsjahr 2000 (am 7. Mai 2000) im und vor dem Kolosseum in Rom war ökumenisch. Einer der beiden Opfer des Nationalsozialismus, die dort genannt wurden, war der im Konzentrationslager Buchenwald hingerichtete deutsche lutherische Pfarrer Paul Schneider.<sup>3</sup> In Deutschland hatten der

3 Siehe VOSS, Gerhard: Das Zeugnis der Märtyrer des 20. Jahrhunderts. In: Una Sancta 55, 2000, S. 337–341; MOLL, Helmut: Die Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Zeugnis und Beispiele. In: Communio 31, 2002, S. 429–446. Von der Vatikanischen „Kommission neuer Märtyrer“ gesammelte Berichte über Opfer der Christenverfolgungen – zumeist, aber nicht nur aus der

Ratsvorsitzende der EKD und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz gemeinsam zu einem Gedenkgottesdienst für die Märtyrer des 20. Jahrhunderts in der Berliner Gedenkkirche Maria Regina Martyrum am Fest Allerheiligen (1. November) 2000 eingeladen. Anlass war die Veröffentlichung der von Karl-Joseph Hummel und Christoph Strohm herausgegebenen Sammlung von 26 Lebensbildern von katholischen und evangelischen Opfern des Nationalsozialismus.<sup>4</sup>

2. Fenster: Am Gedenktag der Enthauptung Johannes des Täufers am 29. August wird aus einer Homilie des 735 verstorbenen Kirchenlehrers Beda Venerabilis zu diesem Gedenktag gelesen. Darin heißt es: „Von Johannes verlangte der Verfolger nicht, Christus zu verleugnen, sondern die Wahrheit zu verschweigen; dennoch ist er für Christus gestorben. Denn Christus hat selbst gesagt: ‚Ich bin die Wahrheit‘, und so vergoss Johannes sein Blut für Christus, weil er es für die Wahrheit tat.“<sup>5</sup> Gilt das nur für Johannes den Täufer?

3. Fenster: Im Zweiten Eucharistischen Hochgebet der katholischen Kirche wird darum gebetet, dass uns das ewige Leben zuteil werden möge in der Gemeinschaft „mit allen, die bei (Gott) Gnade gefunden haben von Anbeginn der Welt“. Das Erste Hochgebet, d. i. der alte Römische Messkanon, spricht von dem gerechten Diener Gottes Abel, auf dessen Gabe Gott gütig niederschaut und die er angenommen hat. Aus patristischer Zeit ist das Wort von der *ecclesia ab Abel*, von der „Kirche seit Abel“, überliefert. Wenn aber Abel am Anfang der Kirche steht, dann ist die Menschheit schon von Anfang an auch eine Märtyrerkirche, und es gehören – aus vorchristlicher wie aus unserer Zeit – wohl mehr dazu, als wir ahnen.

## 1.2. Wachsende Kritik am Fehlverhalten der Kirche in ihrer Geschichte

Zum kirchlichen Kontext der Rezeption der Neomärtyrer gehört ferner eine heute außerhalb und innerhalb der Kirche verschärfte Kritik an der Kirche in ihrer Geschichte, die geschichtliche Einsicht in vielfältiges Fehlverhalten der Kirche in der Vergangenheit. Es gibt schließlich auch Märtyrer als Opfer eines kirchlichen, eines konfessionellen Fanatismus, Christen, die von Christen einer anderen Konfession – oder sogar der eigenen – als Ketzer umgebracht wurden, weil sie ihrer Glaubensüberzeugung treu blieben. Im Heiligenkalender der katholischen Kirche stehen lediglich von Nichtkatholiken getötete Katholiken, nicht aber Opfer katholischer Verfolgungen. Zu nennen sind hier auch Juden und Muslime und auch Anhänger von (Natur-)Religionen in den Missionsgebieten. Für Papst Johannes Paul II. gehörte das zusammen in seinem Konzept

---

katholischen Kirche – sind verarbeitet in: RICCARDI, Andrea: Salz der Erde, Licht der Welt. Glaubenszeugnis und Christenverfolgung im 20. Jahrhundert. Freiburg 2002. Hier finden sich auch Kapitel über die Konzentrationslager in der Sowjetunion (vor allem auf den Solov'etskij-Inseln) und im nationalsozialistischen Deutschland.

4 Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Leipzig/Kevelaer 2000.

5 MIGNE, Patrologia Latina 94, 241B.

für die Millenniumsfeier 2000: das Eingeständnis der schuldhaften Verfehlungen der Kirche in ihrer Geschichte und die Erinnerung an die Märtyrer als Wahrnehmung des Wirkens Gottes in der Kirche heute ebenso wie in den ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte.

### 1.3. Nachrichten von Christenverfolgungen heute

Zum Kontext, in den sich das Gedenken der Märtyrer des 20. Jahrhunderts einfügt, gehören auch die immer neuen Nachrichten von Ermordungen von Christen heute: die Opfer fanatischer Angehöriger anderer Religionen – zur Zeit besonders des Islam und des Hinduismus – in vielen Ländern Asiens und Afrikas; die Opfer mafioser Kartelle in Lateinamerika, ermordet wegen ihres Eintretens für Gerechtigkeit; die Opfer ethnischer Auseinandersetzungen, oft verbunden mit einer Instrumentalisierung religiöser oder konfessioneller Unterschiede; die Opfer terroristischer Überfälle; Menschen, die in die Schusslinie von Gewalttätigkeit gerieten, weil sie sich in ihrem Einsatz für Arme und Kranke von solcher Art Gefährdung nicht haben abschrecken lassen. Opfer tödlicher Gewalt: wann können sie als christliche Märtyrer gelten und verehrt werden?

### 2. Kriterien für eine Anerkennung als Märtyrer

Die Entscheidung darüber, wer in der katholischen Kirche öffentlich als Märtyrer verehrt werden darf, liegt heute beim Papst. Seine Entscheidung wird in jedem einzelnen Fall in einem strengen „Heiligsprechungsverfahren“ vorbereitet. Die erste formell von einem Papst vorgenommene Heiligsprechung war die des Bischofs Ulrich von Augsburg 993. Wie heute zu verfahren ist, wurde von Papst Johannes Paul II. 1983 geregelt.<sup>6</sup> Man unterscheidet heute zwischen einer Seligsprechung, mit der nur eine – etwa auf eine bestimmte Diözese – begrenzte Verehrung genehmigt ist, und einer Heiligsprechung; sie kann erst nach einer Seligsprechung erfolgen.

Heiligsprechung ist nicht Heiligmachung, sondern eine Aufnahme bestimmter Verstorbener in das Verzeichnis der Heiligen aufgrund der Feststellung, dass in ihnen – in ihrem Leben und/oder in ihrem Sterben – ganz konkret die Gnade Gottes in dieser Welt wunderbar aufgestrahlt ist. Voraussetzung für eine Heiligsprechung ist, dass der bzw. die Betreffende bereits vom gläubigen Volk verehrt wird. Der „*sensus fidelium*“, das Sensorium des geistgewirkten Glaubens in der Kirche, ist hier konstitutiv, und das führt durchaus zu Heiligsprechungen, wo die kirchengeschichtliche Forschung hinsichtlich der Bedeutung für das geistliche Leben der Kirche vielleicht andere Akzente setzen würde. Im Allgemeinen ist Voraussetzung einer Heiligsprechung auch, dass auf die Fürbitte des oder der Betroffenen sich etwas ereignet hat, eine Heilung etwa, etwas, für das es keine natürliche Erklärung gibt – ein „Wunder“, wie man ge-

<sup>6</sup> Siehe SCHULZ, Winfried: Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren. Paderborn 1988; BEINERT, Wolfgang: Wie wird man ein Heiliger und was ist man dann?. In: Stimmen der Zeit 127, 2002, S. 671–684.

wöhnlich sagt. Auch das muss in einem eigenen Verfahren festgestellt werden, ist heute aber nicht mehr *conditio sine qua non* und bei Märtyrern sowieso nicht erforderlich.

Dass ein Papst so zahlreiche Heiligsprechungen vornimmt wie Johannes Paul II. in seinem Pontifikat, ist ein neues Phänomen. Es sind weit mehr als in der gesamten Kirchengeschichte vorher. In früheren Zeiten kamen Heiligsprechungen nur selten vor, und längst nicht alle Prozesse führten zu einem positiven Ergebnis. Die Heiligsprechung ist ein gewisser Schutz davor, dass im Volk Heiligenverehrungen expandieren, die mit dem Evangelium nicht zu vereinen sind. Der *sensus fidelium* und das Lehramt als – sich auch auf die historische Wissenschaft stützende – kritische Instanz müssen zusammenspielen. Heute wird man besonders darauf achten müssen, dass nicht etwa als nationale Helden vereinnahmte und zu Kultfiguren hochstilisierte Opfer kriegerischer Auseinandersetzungen durch einen Missbrauch des Märtyrerbegriffs die Gloriole einer christlichen Legitimation erfahren für ihre vielleicht keineswegs an Christus orientierten Handlungen, die zu ihrem Tod geführt haben. Als christliche Märtyrer können nur solche verehrt werden, deren Martyrium ein dem Evangelium gemäßes Zeugnis darstellt. „Martyrium gemäß dem Evangelium“ (τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον), das ist ein Ausdruck, der dem Brief der Gemeinde von Smyrna über das Martyrium ihres Bischofs Polykarp entnommen ist.<sup>7</sup> Dieser Brief ist das älteste erhaltene Dokument, in dem der Begriff „Märtyrer“ („Zeuge“) ausschließlich für die Blutzengen gebraucht wird. Das evangeliumsgemäße Martyrium wird als die Hochform der Nachfolge Christi verstanden, die selbst wieder Vorbildcharakter hat. Das „Martyrium gemäß dem Evangelium“ gilt zugleich als das „Martyrium gemäß dem Willen Gottes“. Das ist als antihäretische Spitze zu verstehen gegen jeden eigenwilligen Drang zum Martyrium aus dem Verlangen heraus, sich selbst ins Paradies oder in den Himmel katapultieren zu wollen. Das freiwillig gesuchte Martyrium wurde und wird bis heute nicht als christliches Martyrium anerkannt.

Wenn es aufs Ganze gesehen nur Einzelne sind, die heiliggesprochen werden, ist das paradigmatisch zu verstehen und schließt nicht aus, auch andere als Märtyrer zu verehren. Es geht um das Zeugnis der Kraft der Gnade Gottes nicht so sehr in einzelnen Individuen, sondern in der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen. Eine Anerkennung als Märtyrer steht im Dienst der Aufbaumung und auch des von der Gnade Gottes bewirkten „Glanzes“ der Kirche als des Leibes Christi in dieser Welt. Das Martyrologium des 20. Jahrhunderts ist wie der ganze Heiligenkalender ein ekklesiologisches Zeugnis. Die meisten der im Martyrologium des 20. Jahrhunderts Aufgeführten sind bisher nicht kanonisiert. Für die Prüfung, ob jemand in das Martyrologium des 20. Jahrhun-

7 DAS MARTYRIUM DES POLYKARP, übersetzt und erklärt von Gerd Buschmann, Kommentar zu den Apostolischen Vätern. 6. Band. Göttingen 1998. Schon in Vers 1,1b des Briefes heißt es: „Denn fast alles, was vorging, geschah, damit der Herr uns von oben das dem Evangelium gemäße Martyrium zeige.“

derts aufzunehmen sei, hat man sich jedoch an die Kriterien gehalten, die Papst Benedikt XIV. im 18. Jahrhundert formuliert hat. Es sind drei Kriterien:

### 2.1. Die Tatsache des gewaltsamen Todes – martyrium materialiter

Dieses Kriterium ist nicht so eindeutig wie es zunächst scheint. Dass Personen, die zwar zum Tode verurteilt waren, bei denen es aber nicht zu einer Tötung kam, nicht als Märtyrer gelten können, ist klar. Vom heiligen Ignatius von Antiochien kennen wir die Sorge, dass ihm der eschatologische Siegeskranz, der ihm mit dem Martyrium nach Gottes Willen winkte, nicht im letzten Augenblick genommen werde.<sup>8</sup> Wie steht es aber bei den vielen, die nicht formell hingerichtet wurden, die aber infolge von Misshandlung, infolge unmenschlicher Lebensbedingungen in Lagern, bei der Arbeit, zu der sie gezwungen wurden, oder beim Transport gestorben sind? Wie weit ist ihr Tod die Folge einer Misshandlung um des Glaubens willen und insofern als Martertod anzuerkennen?

Hier haben wir ein Problem, das beispielsweise auch in der Gerichtsmedizin, im Blick auf Versicherungsfragen etwa, eine Rolle spielt – und dort im allgemeinen von Medizinern und Juristen unterschiedlich gesehen wird.<sup>9</sup> Die beiden Berufsgruppen haben eine unterschiedliche Logik. Inzwischen gibt es verschiedene Theorien, eine Verursachung als für die Folgen entscheidend festzustellen. Es wird sich bei einer solchen Feststellung jedoch immer um eine Auswahl aus einem großen Spektrum sehr unterschiedlicher Ursachen handeln, eine Auswahl nach dem jeweils leitenden Interesse. Im strengen Sinne zu beweisen ist die Adäquanz eines Kausalzusammenhangs zwischen Misshandlung und Tod meistens nicht. Der Berliner Dompropst Bernhard Lichtenberg starb am 5. November 1943 nach verbüßter Haft in Berlin-Tegel während des Transportes ins KZ Dachau. Der unserem Kloster sehr verbundene Apostolische Administrator für die griechisch-katholischen Ukrainer in Deutschland, Prälat Peter Werhun, starb am 7. Februar 1957 in der Verbannung in Ostsibirien, nachdem er nach Kriegsende zunächst acht Jahre Straflager mit Zwangsarbeit am Baikalsee verbüßt hatte. Beide werden heute liturgisch als Märtyrer verehrt. Werhun wurde bei der Reise des Papstes in die Ukraine am 27. Juni 2001 zusammen mit 26 anderen ukrainischen Märtyrern selig gesprochen. Das Erzbistum Berlin hat ihn in seinen Heiligenkalender aufgenommen.

8 Siehe FIGURA, Michael: Märtyrer durch Gottes Willen. Die Deutung seines eigenen Märtyrertodes bei Ignatius von Antiochien. In: *Communio* 31, 2002, S. 332–339.

9 Vgl. WEISHAEUPL, Karl: *Die Kausalität in der Kriegsopferversorgung*. München 1958; WUERMELING, Hans-Bernhard: *Juristisches und ärztlich-naturwissenschaftliches Denken*. In: Albert Ponsold, *Lehrbuch der gerichtlichen Medizin für Mediziner und Juristen*. Stuttgart 31967, S. 610–623.

## 2.2. Martyrium formaliter ex parte tyranni

Als zweites Kriterium gibt Helmut Moll in seiner „Theologischen Einführung“ zum deutschen Martyrologium des 20. Jahrhunderts<sup>10</sup> an, dass bei den Tätern das Motiv des Glaubens- und des Kirchenhasses gegeben sein muss. Auch dieses Kriterium bereitet Schwierigkeiten. Schon der heilige Mauritius wurde nicht eigentlich wegen seines christlichen Glaubens hingerichtet, sondern wegen Befehlsverweigerung, die sich für ihn freilich aus seinem Christsein ergab. Erst recht, wenn die Mörder selbst Christen waren, kann man nicht sagen, dass sie den christlichen Glauben treffen wollten. Ein herausragendes Beispiel aus der Zeit vor der abendländischen Kirchenspaltung ist der 1170 ermordete und seitdem als Märtyrer verehrte Erzbischof Thomas Becket von Canterbury. Bei den Nationalsozialisten und den Kommunisten und auch in den Missionsgebieten wird man zwar davon auszugehen haben, dass die Täter das christliche Zeugnis treffen wollten. Oft aber sagten sie das nicht. Die Nazis begründeten ihre Todesurteile mit Hochverrat, Wehrkraftersetzung, Verstoß gegen das Heimtückegesetz oder Devisenvergehen. Ein Zeichen für die wahre Zielsetzung – für wirklichen Glaubens- und Kirchenhass – ist am ehesten noch die Unverhältnismäßigkeit der Strafe.

Probleme gab es in den Heiligsprechungsprozessen bei einigen ganz bekannten in jüngster Zeit Heiliggesprochenen: Zum einen bei dem polnischen Ordensmann Maximilian Kolbe. Er ging im KZ Auschwitz freiwillig in den Hungerbunker. Er tat es nicht aus einem Verlangen nach dem Martyrium, sondern in christlicher Nächstenliebe: anstelle eines als Geisel zum Tod durch Verhungern verurteilten Familienvaters, um diesen vor dem Tod zu bewahren. Probleme gab es auch bei Edith Stein. Sie wurde 1942 im KZ Auschwitz vergast, weil sie jüdischer Abstammung war, nicht also ihres christlichen Bekenntnisses wegen. Entscheidend für ihre Anerkennung als Märtyrin war wohl ihr Testament über ihre Hingabe an das Kreuz Christi, das sie in Form jeglicher Todesart zu tragen bereit sei. Das genannte zweite Kriterium ist also nicht zu trennen von dem dritten:

## 2.3. Martyrium formaliter ex parte victimae

Auf Seiten der Opfer muss eine bewusste innere Annahme des Willens Gottes trotz Lebensbedrohung vorliegen. War wirklich das Zeugnis des christlichen Glaubens das Motiv bei den Opfern? Es hat seine Zeit gebraucht, bis sich etwa wie bei Dietrich Bonhoeffer in seiner Kirche, so auch bei Alfred Delp in seinem Orden die Einsicht durchgesetzt hat, dass man ihnen die Anerkennung als christliche Märtyrer nicht mit dem Hinweis absprechen könne, dass es sich bei ihnen lediglich um politische Widerständler handelte, die gegen geltendes Recht verstoßen hätten. Inzwischen hat am 28. Mai 1998 selbst der Deutsche Bundestag festgestellt – was viele Richter aufgrund ihrer eigenen Vergangenheit lange Zeit nicht wahrhaben wollten –, dass die Ordnung, die die Widerständler

---

10 Ebda., S. XXXII.

bekämpften, eine Unrechtsordnung war, der sich zu widersetzen *von Anfang an* nicht strafwürdig war.<sup>11</sup> Oft wird es notwendig sein, die Glaubenshaltung der Betroffenen, die der Grund für ihren Widerstand war, aus ihrem sonstigen Verhalten im Leben deutlich zu machen. Aber man wird auch sagen müssen, dass das Martyrium seine eigene Qualität hat: die angesichts des bevorstehenden Martyriums gereifte Annahme des Willens Gottes war in dieser Eindeutigkeit im Leben der Betroffenen vorher vielleicht nicht so deutlich gegeben.

Deutlich muss aber auch gesagt werden, dass es nicht ein Zeugnis gegen den Glauben ist, wenn jemand sich dem drohenden Martyrium entzieht, ohne dass damit eine Verleugnung Christi gegeben ist. Erst recht entspricht es nicht, wie schon gesagt, dem „Martyrium gemäß dem Evangelium“, sich zum Martyrium zu drängen oder gar sich selbst zum Märtyrer zu machen – wie viele muslimische Terroristen heute. Urbild für das christliche Martyrium, für ein „Martyrium gemäß dem Evangelium“ ist Jesus Christus selbst, seine Tapferkeit, seine geduldige Annahme des ihm zugefügten Leides und seines Todes, die Konsequenz, mit der er seinen als den Willen Gottes erkannten Weg ging. Dass Christus nachzufolgen immer wieder zum Martyrium führt, mit ihm dann aber auch zur Auferstehung, daran lässt das Neue Testament keinen Zweifel. Auf die neutestamentlichen Aussagen brauche ich hier nicht mehr eigens einzugehen. In der Liturgie kommen sie natürlich immer wieder zur Sprache.

Der Brief des Ignatius von Antiochien an die Römer und das Martyrium Polykarp sind die einzigen nichtbiblischen Quellen, aus denen der 1993 erschienene offizielle „Katechismus der Katholischen Kirche“ Zitate zum Thema „Martyrium“ bringt – in den Nummern 2473 und 2474. Überhaupt ist nur hier vom Martyrium die Rede – im Zusammenhang mit dem achten Gebot, unter der Überschrift: „Für die Wahrheit Zeugnis ablegen“. „Das Martyrium ist das erhabenste Zeugnis, das man für die Wahrheit des Glaubens ablegen kann“, heißt es da. Das ist freilich nicht alles, was über die katholische Märtyrerverehrung zu sagen ist.

### 3. Wandlungsprozesse in der Geschichte der Märtyrerverehrung in der abendländischen katholischen Kirche<sup>12</sup>

3.1. Verehrung der heiligen Leiber in der Verbundenheit mit dem Leib Christi  
Was gewöhnlich in der Heiligenverehrung als katholisch/evangelischer Gegensatz erscheint, ist wohl nur von der gemeinsamen abendländischen Geschichte her zu verstehen. Die Märtyrer sind die ersten, die in besonderer Weise als Heilige verehrt wurden. Diese Verehrung konzentrierte sich sehr konkret auf den Ort, an dem ihre Leiber ruhen. Ihre Seelen sind schon vor dem Throne Gottes

11 Siehe VOSS, Gerhard: Dietrich Bonhoeffer und Max Josef Metzger in der deutschen Rechtsprechung. In: RIEDEL-SPANGENBERGER, Ilona (Hg.): Die Aufhebung diktatorischer Urrechtsurteile (Quaestiones disputatae. 193), S. 89–114, in einer früheren Fassung auch in: Una Sancta 53, 1998, S. 178–194.

12 Ich stütze mich weitgehend auf ANGENENDT, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München 1994.

– so war die Vorstellung –, ihre leiblichen Überreste harren noch der Auferstehung bei der Wiederkunft des Herrn. Während des ganzen ersten Jahrtausends ging die Verehrung der Märtyrer, ja der Heiligen überhaupt, von der Vorstellung einer himmlisch-irdischen Bilokation der Heiligen aus. Ihre Kraft gewinnen sie von Gott, vor dessen Thron sie stehen. Diese ihre Kraft ist aber wundermächtig besonders am Ort ihrer Leiber wirksam. Die Modalitäten ihres konkreten Lebens wurden nicht als wichtig erachtet. Der Ort, an dem ihre Leiber ruhen, ist ein Ort besonderer Heiligkeit. Von den heiligen Leibern gehen göttliche Energien aus, sagte Prof. Vladimir Ivanov gestern in seinem Vortrag „Martyrergedenken und -rezeption in der orthodoxen Tradition“.

Dieses Verständnis führte nicht nur dazu, dass die Menschen zu diesen Orten hinpilgerten. Es führte vor allem dazu, dass Reliquien mit jedem Altar verbunden werden, d. h. mit dem Heiligen Leib schlechthin, dem Leib Christi, der in der Eucharistie gegenwärtig wird. Daher kommt der Ausdruck „zur Ehre der Altäre erhoben werden“. Dass die Gebeine eines Märtyrers mit bischöflicher Autorität aus seinem ursprünglichen Grab erhoben und mit einem Altar verbunden wurden, eventuell auch zu diesem Zweck an einen anderen Ort transferiert wurden, war die frühkirchliche Form der Heiligsprechung. Es begann die Zerteilung der heiligen Leiber in Partikel: Kein Altar ohne Reliquien. Gestern hieß es am Gedenktag der heiligen Märtyrer Kosmas und Damian im Gabengebet der Eucharistie: „Allmächtiger Gott, um den Martertod der Heiligen Kosmas und Damian zu ehren, feiern wir das Opfer deines Sohnes und bekennen, dass jedes Martyrium seinen Ursprung hat in diesem einen Opfer Jesu Christi.“ Die Eucharistie im besonderen Gedenken eines Heiligen zu feiern, ist die wichtigste Form der Heiligenverehrung. Gerade so wird der (von Professor Wolf-Dieter Hauschild gestern so betonte) kategoriale Unterschied deutlich zwischen der Ehre und Anbetung (*adoratio*), die allein Gott und damit auch Christus gebühren, und der liebevollen Verehrung (*veneratio*) der Heiligen. Im Codex des Kanonischen Rechts von 1983 heißt es im Can. 1237 § 2: „Die alte Tradition, unter einem feststehenden Altar Reliquien von Märtyrern oder anderen Heiligen beizusetzen, ist nach den überlieferten Normen der liturgischen Bücher beizubehalten.“ Faktisch ist diese Tradition, ist das Bewusstsein, das diese Tradition trug, nach dem II. Vatikanischen Konzil stillschweigend abhanden gekommen. In den Sachverzeichnissen der Katechismen gibt es das Stichwort „Reliquien“ heute nicht mehr.

Im Bewusstsein des Mittelalters waren die Märtyrer durch ihre Reliquien, d. h. in ihrer Leibhaftigkeit, in ihrer Stofflichkeit präsent, und durch die Verbundenheit der Reliquien mit den Altären sah man sie verbunden mit der Leibhaftigkeit des Heiligen schlechthin, mit dem Leib Christi. Heiligkeit ist im Mittelalter eine Sprache des Körpers, dadurch aber nicht dem Zugriff offen, gerade nicht. Die Reliquien sind verborgen, in einem Schrein, in einer Krypta. Die Gläubigen, die in Verehrung zu ihnen kommen, treten in die Sphäre des Heiligen ein, in die Sphäre des heiligen Gottes. Was sie dort erfahren – als „Wunder“ vielleicht – kann in die Welt der Menschen nicht eingeordnet werden.

Noch heute ist es nicht gestattet, mit Reliquien schamlos zu handeln (CIC, can 1190).

### 3.2. Rationalisierung und Anthropologisierung der Heiligenverehrung

Im 12. Jahrhundert setzte im Abendland ein Vorgang ein, den man als eine fortschreitende Säkularisierung bezeichnen kann. Träger dieser Entwicklung war vor allem das neu entstehende Bürgertum in den Städten. Es kam zu einer Anthropologisierung und Rationalisierung auch der Heiligenverehrung. Die *Imitatio Christi*, die „Nachfolge Christi“, wurde zum zentralen Thema christlicher Spiritualität. Das Interesse an der Wunderkraft der Heiligen trat zurück. In den Vordergrund trat die Idealisierung ihrer moralischen Lebensführung. Und die findet in den historisierenden Bildern und in den Legenden ihren Ausdruck.<sup>13</sup> Es kam zu einem langsamen Wechsel von der Heiligkeit zur Heiligung, zu einer Ethisierung. Die Heiligen, die aus der Verborgenheit romanischer Krypten und Sarkophage in das Offene der Bilder in den Kirchen traten, wurden zugänglicher, verständlicher, erhielten menschliche Antlitze, wurden Menschen wie wir. Hagiographie und Erbauungsliteratur ordneten die Heiligen mehr und mehr in die ethisch-vernünftigen Grundvorstellungen der sich langsam konsolidierenden bürgerlichen Alltagswelt ein. Die Heiligen wurden zu Vorbildern des bürgerlichen Alltags. Da wurde es dann zu einer zeugnishaften Herausforderung, wenn Kanonisierungen vorgenommen werden noch zu Lebzeiten von Zeugen, die die Betroffenen in ihrem konkreten Alltag gekannt haben.

In dieser geschichtlichen Entwicklung ist auch die Reformation zu sehen, die ja vor allem im bürgerlich-städtischen Milieu entstand. Neu ist bei ihr die exklusive Bindung des Vorbildcharakters der Heiligen an die Heilige Schrift. Der Epiphaniecharakter der Heiligen wie der Religion überhaupt ging verloren. Die katholische Reform („Gegenreformation“) war bewahrender – gerade wegen der Radikalität der Reformatoren. Die Diskrepanz zwischen der überlieferten Praxis und dem modernen Rationalismus war jedoch auch hier wirksam. Mit dem II. Vatikanischen Konzil wurde die Reformation nachgeholt. Die Zahl der Heiligenfeste wurde reduziert. Historisch nicht greifbare Heilige wurden aus dem Kalender gestrichen.<sup>14</sup> Neu bedacht werden musste, was es heißt, Heilige anzurufen.

Das moderne reformatorische Bewusstsein hatte inzwischen einen doppelten Schritt weiter getan: zum einen mit der dem rationalen Bewusstsein ent-

13 Vgl. Voss, Gerhard: Heiligenlegenden mit mythischen Wurzeln. In: *Una Sancta* 49, 1994, S. 195–210, bes. S. 199 ff. („Das Menschenbild der christlichen Heiligenlegenden“).

14 Hierzu siehe die beiden nach dem II. Vatikanischen Konzil erstellten Dokumente der nachkonziliaren Liturgiereform, die in den von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich herausgegebenen deutschen Ausgaben jeweils mit einem Kommentar versehen sind: *DER RÖMISCHE KALENDER* (Nachkonziliare Dokumentation. 20). Trier 1969; *DIE NEUORDNUNG DER EIGENKALENDER FÜR DAS DEUTSCHE SPRACHGEBIET* (Nachkonziliare Dokumentation. 29). Trier 1975.

sprechenden Überzeugung, dass die Gebeine Verstorbener „tot“ sind, auch die Gebeine der Märtyrer. Da ist nichts mehr von den Märtyrern, was zu verehren wäre. Zum anderen entwickelte sich so etwas wie eine Ganztod-Theologie, um zu betonen, dass das Ewige Leben uns nicht aufgrund einer Unsterblichkeit der Seele, sondern allein als Neuschöpfung kraft der Auferstehung Christi geschenkt wird, und das beim Jüngsten Gericht.<sup>15</sup> Bis dahin ist nach dem Tod unser Ort – auch der Ort der Märtyrer – allein das „Gedächtnis“ Gottes. Da gibt es keine Heiligen, die Adressaten einer Anrufung sein könnten.

Die katholische Heiligenverehrung geht weiterhin davon aus, dass es „in Christus“ eine tiefe Einheit und auch eine Kommunikation gibt zwischen der pilgernden Kirche und der himmlischen Kirche. In der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils „Lumen gentium“ heißt es in Nr. 50: „Nicht bloß um des Beispiels willen begehnen wir das Gedächtnis der Heiligen. [...] Auf vornehmste Weise wird unsere Einheit mit der himmlischen Kirche verwirklicht, wenn wir, besonders in der heiligen Liturgie, in der die Kraft des Heiligen Geistes durch die sakramentalen Zeichen auf uns einwirkt, das Lob der göttlichen Majestät in gemeinsamem Jubel feiern. So verherrlichen wir alle, die im Blute Christi aus allen Stämmen, Sprachen, Völkern und Nationen erkaufte (vgl. Offb 5,9) und zur einen Kirche versammelt sind, in dem einen Lobgesang den einen und dreifaltigen Gott.“ Auf Erden stimmen wir ein in das „Heilig, Heilig, Heilig“ aller Engel und Heiligen.

3.3. Unsere Verbundenheit mit den Heiligen in der *Communio Sanctorum*  
 Mir scheint, dass die Frage, ob wir die Heiligen anrufen können und dürfen, ihren kirchentrennenden Charakter verliert, wenn klar ist, dass der alleinigen Heilsmittlerschaft Christi kein Abbruch geschieht. Hierauf konzentrierte sich ja die Befürchtung des Augsburger Bekenntnisses (in Artikel 21 „Vom Dienst der Heiligen“). Doch versteht die katholische Kirche heute die Heiligen nicht als das Vorzimmerpersonal Gottes, mit dem man sich gut stellen muss, um leichter einen Zugang zu Gott und seiner Barmherzigkeit zu erhalten. Mag sein, dass das im Volksbewusstsein manchmal anders ist. Offiziell aber gilt: Die Heiligenverehrung ergibt sich für uns aus der *communio sanctorum*, aus der Gemeinschaft aller, die durch Taufe und Glaube in und durch Christus geheiligt sind. Die vier Thesen in der Auswertung am Schluss des Referates von Prof. Hauschild können katholischerseits voll unterschrieben werden. Kontroversfragen über die Gemeinschaft der Heiligen (und mit den Heiligen) über den Tod hinaus sind behandelt in dem Dokument der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD: „*Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*“.<sup>16</sup> Ich habe selber dieser Ar-

15 Vgl. AHLBRECHT, Ansgar: Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Paderborn 1964.

16 Paderborn/Frankfurt a. M. 2000. Siehe hier: VII. Gemeinschaft der Heiligen – über den Tod hinaus (Ziff. 201–252).

beitsgruppe angehört. Es war ein intensiver Diskussionsprozess. Aufgrund dieser Erfahrung halte ich das Dokument für wegweisend in der Frage, ob katholische und evangelische Märtyrerverehrung kompatibel sind. Ich nenne einiges von dem, was das Dokument zu bedenken gibt im Blick auf die „Gemeinschaft der Heiligen [...], die Auferstehung der Toten und das Ewige Leben“ im „Apostolischen Glaubensbekenntnis“:

1. Die Auferstehung der Toten – die Auferstehung des „Fleisches“ (wie wörtlich zu übersetzen ist) – besagt nicht eine Wiederbelebung der toten Körper, wohl aber dass unser zukünftiger Auferstehungsleib in einer personalen Identität mit unserer jetzigen Existenz und Geschichte steht. Personale Identität ist auch – ohne Fixierung auf ein bestimmtes philosophisches System – mit dem Wort „Seele“ gemeint.

2. Das Ewige Leben ist ein Begriff, der das Leben in der Gotteskindschaft hier – gerade in dem, was darin Wirkung des Geistes Gottes ist – mit dem verbindet, was wir einmal sein werden, wenn wir in unserer Leiblichkeit verwandelt sein werden, wie Paulus sagt (1 Kor 15,51) – in einer Neuschöpfung, die sich allen unseren Vorstellungen entzieht. Jedenfalls ist das Ewige Leben Gemeinschaft „in Christus“ über den Tod hinaus, und es ist eine Gemeinschaft, deren Tiefendimension in dem Bekenntnis deutlich wird, dass Jesus Christus hinabgestiegen ist in das Reich des Todes.

3. Wie sich persönliche und universale Vollendung zueinander verhalten, wird in der Heiligen Schrift nicht reflektiert. Aber wir dürfen davon ausgehen, dass es die Kategorie der Zeit jenseits der Todesgrenze nicht mehr geben wird.

4. Gemeinschaft der Heiligen besagt auch, dass das Leben in Christus eine Lebensgemeinschaft ist, eine *communio*, verbunden durch die Liebe Christi. Sie ist darum ein Miteinander, das zugleich als ein liebendes Füreinander konstituiert ist.

5. Von diesem neuen Leben jetzt schon Zeugnis zu geben, gehört wesentlich zur Berufung aller Glieder der Kirche. Dem dient auch die Memoria der Heiligen, vor allem der Märtyrer.

Erinnert sei auch daran, dass es in der Philosophie und Literatur, in Kunst und Dichtung heute längst wieder so etwas gibt wie eine qualitative Raum-Zeit-Wahrnehmung, eine Erfahrung von Räumen und Orten als Widerspiegelungen der Seele. „Der Schlüssel zu einem fruchtbaren Verständnis der Heiligenverehrung liegt nicht in einer Kampagne für christliche Kultfiguren, nicht in Publicity für asketische oder christlich-soziale Höchstleistungen in Konkurrenz zu denen aus Sport, Kunst und Unterhaltung. Der Schlüssel liegt in der Eröffnung neuer, anderer Seinszugänge, die an den Rändern, an der Grenze der humanen Kategorien der Welterfassung das aufleuchten lassen, was sowohl bei Künstlern, Dichtern und Denkern als auch bei Gläubigen auf je ihre Weise bezeugt wird: die Erfahrung eines Anderen, das sich anscheinend nun einmal weder sehen

noch denken lässt, und das sich doch irgendwie da oder dort anwesend macht und das für die Christen *der Heilige* ist.“<sup>17</sup>

#### 4. Die Akzentsetzungen durch Papst Johannes Paul II im Gedenken der Märtyrer heute

##### 4.1. Die Neomärtyrer als ökumenisches Zeichen der Hoffnung und Verpflichtung für uns

Der Papst aus Polen weiß aufgrund seiner persönlichen Biografie, wovon er spricht, wenn die Märtyrer des 20. Jahrhunderts sein Thema sind. Ich will nur auf die wichtigsten seiner einschlägigen Texte hinweisen. Da ist zunächst die Enzyklika VERITATIS SPLENDOR – Glanz der Wahrheit – vom Fest der Verklärung Christi, am 6. August 1993.<sup>18</sup> Thema sind einige Fragen der kirchlichen Morallehre. Die Nummern 90–94 behandeln das Martyrium mit dem Untertitel: „Verherrlichung der unverletzten Heiligkeit des Gesetzes Gottes.“ Der Starkmut der Märtyrer erscheint hier als Stütze für das Zeugnis, „das alle Christen täglich zu geben bereit sein sollen“ und in dem wahren Menschsein und die Heiligkeit der Kirche aufscheinen. Angesprochen werden auch Johannes der Täufer mit der schon erwähnten Homilie von Beda Venerabilis und, dass „in diesem Zeugnis für die Unbedingtheit des sittlich Guten die Christen nicht allein stehen“.

In seiner Enzyklika TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE von 1994 zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000<sup>19</sup> schreibt Johannes Paul II. in Nr. 37: „Das Zeugnis für Christus bis hin zum Blutvergießen ist zum gemeinsamen Erbe von Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern und Protestanten geworden, wie schon Paul VI. in der Homilie bei der Heiligsprechung der Märtyrer von Uganda betonte. *Das ist ein Zeugnis, das nicht vergessen werden darf. [...] Der Ökumenismus der Heiligen*, der Märtyrer, ist vielleicht am überzeugendsten. Die *communio sanctorum*, Gemeinschaft der Heiligen, spricht mit lauterer Stimme als die Urheber von Spaltungen.“

Vom „Ökumenismus der Märtyrer“ hat der Papst schon 1987 bei seinem zweiten Pastoralbesuch in Deutschland gesprochen. Gleich bei seiner Ankunft sagte er im Blick auf die Karmelitin Edith Stein und den Jesuitenpater Rupert Mayer, die während dieses Pastoralbesuches seliggesprochen wurden: „Sie stehen zugleich für alle jene im deutschen Volk, die nicht bereit gewesen sind, sich der menschenverachtenden Tyrannei des Nationalsozialismus zu beugen. Darunter gedenken wir mit Hochachtung auch zahlreicher mutiger Bekenner und Opfer unter unseren evangelischen Brüdern und Schwestern. Sie allesamt sind für uns Zeichen der Hoffnung und Verpflichtung für das von uns heute gefor-

17 BIEBER, Marianus: Heilige Leiber an heiligen Orten. Die traditionelle Heiligenverehrung im Lichte einer topologischen Hermeneutik. In: *Una Sancta* 54, 1999, S. 332–345, hier: 345.

18 Nr. 111 in der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Reihe der Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls (= VAS).

19 VAS 119.

derte Zeugnis für Recht und Gerechtigkeit, für die Verteidigung der immer wieder neu bedrohten Grundrechte des Menschen und seiner übernatürlichen Berufung, von der her alle menschlichen Belange ihr wahres Maß und Ziel erhalten. Möge das gemeinsame Glaubenszeugnis der Christen allmählich auch zu einer immer tieferen Einheit unter den christlichen Kirchen und Gemeinschaften führen.“<sup>20</sup>

Einen besonderen Akzent erhält das Märtyrergedächtnis in der Verkündigungsbulle des Großen Jubiläums des Jahres 2000 INCARNATIONIS MYSTERIUM vom 29. 11. 1998.<sup>21</sup> In Nr. 11 spricht der Papst von der Notwendigkeit eines Eingeständnisses der vielen Ereignisse in der Geschichte der Kirche, die ein Antizeugnis darstellen und die Kirche als die Gemeinschaft der Heiligen nicht in ihrer ganzen Schönheit haben erstrahlen lassen. Wir alle seien da auf die eine oder andere Weise involviert. Ein liturgisches Zeichen für dieses Eingeständnis waren die Vergebungsbitten des Papstes am 1. Fastensonntag, am 12. März 2000 im Petersdom in Rom.<sup>22</sup> Zum Echo darauf in der deutschen Presse gehörten Beiträge, in denen die Geschichte der Kirche zu einer reinen Aneinanderreihung von Skandalen wurde, z. B. in „Der Spiegel“ vom 24. April 2000, S. 110–124, und in „Die Zeit“ vom 11. Mai 2000, S. 41f., in einem Beitrag von Hubert Schnädelbach mit der Überschrift: „Der Fluch des Christentums“. Solche Stimmen zeigen, wie sehr der Papst recht hatte, wenn er das Schuldgeständnis nicht isoliert stehen ließ, sondern in Nr. 13 vom Gedächtnis der Märtyrer als heutzutage besonders beredtem Zeichen für die Wahrheit der christlichen Liebe spricht: „Der Gläubige, der seine christliche Berufung, für die das Martyrium eine schon in der Offenbarung angekündigte Möglichkeit ist, ernsthaft erwogen hat, kann diese Perspektive nicht aus seinem Horizont ausschließen.“

#### 4.2. Das Aufstrahlen des Osterlichtes in den Märtyrern

– „so wir sehen, wie ihnen Gnad widerfahren“ (CA 21)

Das dritte der oben (2.3.) genannten Kriterien eines christlichen Martyriums, dass nämlich das Martyrium aufseiten des Opfers ein Glaubenszeugnis sein muss, wird vom Papst in Nr. 13 von INCARNATIONIS MYSTERIUM in zweifacher Weise ergänzt:

Erstens: „Vom psychologischen Gesichtspunkt her ist das Martyrium der eindrucksvollste Beweis für die Wahrheit des Glaubens, die selbst dem gewaltsamsten Tod ein menschliches Gesicht zu geben vermag und ihre Schönheit auch in den grausamsten Verfolgungen zum Ausdruck bringt.“<sup>23</sup> In seiner übli-

20 Papst Johannes Paul II., Ansprache bei der Ankunft auf dem Flughafen Köln/Bonn am 30. April 1987: VAS 77, S. 11–13, hier 12.

21 VAS 136.

22 Vgl. Voss, Gerhard: Die Vergebungsbitten Papst Johannes Pauls II. – eine Initiative zur „Reinigung des Gedächtnisses“. In: *Una Sancta* 55, 2000, S. 99–112.

23 *L'OSSERVATORE ROMANO*. Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 19, 12. Mai 2000, S. 1.

chen Ansprache zum Mittagsgebet sagte der Papst am 7. Mai 2000 im Blick auf die für den Abend dieses Tages vorgesehene Gedenkfeier für die Märtyrer im Kolosseum: „Es ist das Osterlicht selbst, das in ihnen aufstrahlt.“ Immerhin gibt es ja auch unter den Märtyrern des 20. Jahrhunderts solche, von denen bezeugt ist, dass sie in einer inneren Frieden und Würde ausstrahlenden Ergebenheit ihr Leiden erduldet haben und „ruhig und gefasst“<sup>24</sup>, vielleicht sogar mit „frohleuchtenden Augen“<sup>25</sup> in den Tod gingen.

Zweitens: Die Märtyrer spiegeln das Wort Christi am Kreuz wider: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23,34). Auch dafür gibt es genügend Beispiele.<sup>26</sup> Wenn der Papst dieses für alle Christen Beispielhafte der Märtyrer in die Formulierung bringt, dass sie „für ihre Verfolger beteten“, dann nimmt er damit den Wortlaut eines Gebetes vom Fest des Erzmärtyrers Stephanus (26. 12.) auf. Das heißt, dass er auf das biblische Urbild eines Martyriums in der Nachfolge Christi hinweist. Sterbend rief Stephanus: „Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an!“ (Apg 7,60).

So in der Kraft der göttlichen Liebe Christus im Leiden und Sterben ähnlich geworden zu sein, das ist der „Glanz“ der Märtyrer, der „Glanz“ der Heiligen überhaupt. Diesen Glanz sehe ich auch in Artikel 21 des Augsburger Bekenntnisses zum Ausdruck gebracht, wenn es dort im Blick auf die Heiligen heißt, dass wir – zur Stärkung unseres Glauben – „sehen, wie ihnen Gnad widerfahren“. Mir scheint, dass dieser Gesichtspunkt des Heiligengedenkens im evangelischen Bewusstsein wenig ausgeprägt ist. Im lateinischen Text von CA 21 findet er sich auch nicht. Umso deutlicher heißt es jedoch in der Apologie der Konfession (21,4–7): „In unserer Confessio leugnen wir nicht, dass man die Heiligen ehren soll. Denn dreierlei Ehre ist, damit man die Heiligen ehret. Für das erst, dass wir Gott danksagen, dass er uns an den Heiligen Exempel seiner Gnaden hat dargestellt [...] Die andere Ehre, [...] dass wir an ihrem Exempel unsern Glauben stärken, als wenn ich sehe, dass [...] die Gnade mächtiger sei denn die Sünde. Für das dritte ehren wir die Heiligen, wenn wir ihres Glaubens, ihrer Liebe, ihrer Geduld Exempel nachfolgen [...]“.<sup>27</sup>

24 So beispielsweise über Max Josef Metzger im Protokoll über seine Hinrichtung, abgedruckt in: KIENZLER, Klaus (Hg.): Max Josef Metzger. Christuszeuge in einer zerrissenen Welt. Briefe und Dokumente aus der Gefängenschaft 1934–1944. Freiburg 1991, S. 334.

25 So im Falle Metzger der Scharfrichter (nach dem Zeugnis des Gefängnis Pfarrers Peter Buchholz), ebda., S. 41.

26 Hingewiesen sei etwa auf den Niederaltaicher Mönch Edmund Pontiller, der am 9. Februar 1945 im Strafgefängnis München-Stadelheim hingerichtet wurde. In seinem Brief, den er unmittelbar vorher an seine klösterliche Gemeinschaft schrieb, heißt es, das Todesurteil wegen Wehrkraftersetzung werde heute vollstreckt: „Ich habe nur eine Antwort auf diese Ankündigung: Herr, dein Wille geschehe! ... Ich hoffe von Gottes Barmherzigkeit ein gnädiges Urteil. Ich verzeihe allen und jedem [...]“.

27 Hierzu siehe WENZ, Gunther: MEMORIA SANCTORUM. Grundzüge einer evangelischen Lehre von den Heiligen in ökumenischer Absicht. In: ders., Grundfragen ökumenischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Band 1. Göttingen 1999, S. 283–310, bes. S. 289f.

Vielleicht ist das die wichtigste Anregung, die ich Ihnen für das Forschungsprojekt „Evangelische Märtyrer/Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts“ geben kann: nicht mit der Umschreibung des Märtyrerbegriffs zu beginnen (der sich dann als Prokrustesbett erweist, wenn es um die Frage geht, wer von den Opfern der totalitären Systeme zu den Märtyrern zu rechnen ist). Wichtiger scheint mir, besonders die Glaubenszeugen aufzuspüren und in Erinnerung zu behalten, bei denen in überzeugender Weise zu sehen war, wie ihnen in ihrem Leiden und Sterben Gnade widerfahren ist, so dass wir ihrer in Dankbarkeit gegenüber Gott und zur Stärkung unseres Glaubens gedenken können.

VLADIMIR IVANOV

## DIE HEILIGSPRECHUNG DER NEUEN RUSSISCHEN MÄRTYRER

Ungeachtet vieler Hürden nahm der Kanonisierungsprozess der neuen Märtyrer in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts erstaunliche Ausmaße an, und seine Konsequenzen werden zweifellos Wirkungen auf den weiteren Gang der Kirchengeschichte haben. Die rechte Anwendung der Erfahrung aus der Reflexion modernen Martyriums kann zur Stärkung des christlichen Glaubens werden und dem Prozess der historischen Entwicklung förderlich sein. Das Zeugnis der Märtyrer wurde unter Bedingungen gegeben, die sich bei weitem von allen vorangegangenen Perioden unterscheiden, so dass nach Formen der Verehrung im Einklang mit dem Niveau modernen Selbstbewusstseins gesucht werden muss.

In den ersten Jahrhunderten der russischen Christenheit waren bezeugte Fakten wundertätigen Wirkens, die von den Gebeinen der entschlafenen Gerechten ausgingen, das Hauptmotiv für die Kanonisierungen. Das entsprach völlig dem mittelalterlichen Verständnis von Heiligkeit, die von göttlichen Energien (Gnade) begleitet werden muss. Angesichts dieses Kriteriums treten alle übrigen Kennzeichen der Heiligkeit als sekundär zurück. Entsprechend wurden die Märtyrer, Bekenner und Dulder im alten Russland, deren Zahl ja relativ klein war, vor allem durch die Tatsache ihrer wundertätigen Gebeine verehrt. Zumindest wird in den Chroniken überall dieser Aspekt der Heiligkeit hervorgehoben. Bis zum 16. Jahrhundert nahm wegen der großen Zersplitterung der russischen Länder diese Verehrung selten gesamtrussischen Charakter an. Als Initiatoren der Verherrlichung konnten nicht nur Träger der kirchlichen Macht wie etwa ein Metropolit oder ein Bischof auftreten, sondern auch einzelne Klöster, Kirchen oder sogar, wenn auch selten, Privatpersonen (Laien). Wie im Verständnis der Liturgie das wichtigste Moment die Wahrnehmung der theophanischen und thaumaturgischen Natur der Heiligkeit ist, so treten auch hier die historisch-biografischen Einzelheiten in den Hintergrund. Infolge dessen wurden viele Viten wie auch Ikonen nach kanonischen Schemata verfasst oder gemalt. „Hier wirkt das allgemeine Gesetz hagiografischen Stils, übrigens ganz ähnlich wie in der Ikonografie: Es besteht in der Unterordnung des gemein Privaten in der *menschlichen* zu Gunsten der *verherrlichten* Person“.<sup>1</sup>

---

1 FEDOTOV, Georgij: Svyatye Drevnej Rusi. Paris 1985, S. 9.

Eine andere Besonderheit war die Akzentverschiebung in der Verehrung dieser oder jener Heiliger oder gar besonderer Gruppen von Personen. Auf den historischen Wegen des russischen Volkes wird deutlich, „wie sich sogar im kirchlichen Bewusstsein die himmlischen Schutzpatrone austauschten; mehrere Jahrhunderte lang wurden sie in bestimmten hagiografischen Farben gemalt, die später ausbleichten“.<sup>2</sup>

Bezeichnend ist, dass drei Jahrhunderte lang unter der Herrschaft des tatarisch-mongolischen Joches (13. bis 15. Jahrhundert) nahezu keine Spuren der Verehrung von Bekennern und Märtyrern aus der Zeit der Einfälle bekannt sind. Hoch wurde demgegenüber der Einsatz von Metropoliten bewertet, die in dieser tragischen Zeit die kirchliche Einheit und die Bemühungen um die Vereinigung der zersplitterten russischen Länder zu bewahren suchten. Im Mittelpunkt der Verehrung stand dabei die Gestalt eines Mönchs und Asketen ganz nach dem Vorbild byzantinischer Frömmigkeit.

Die Zahl der altrussischen verehrten Heiligen beträgt seit der Taufe Russlands (988) bis zum 16. Jahrhundert nicht mehr als etwa 70. Dabei wurde streng der Charakter des damaligen Heiligkeitsideals beachtet, ebenfalls auch ein im gewissen Sinne spontaner und nicht vorprogrammierter Prozess der Verherrlichung, dem Feofanische Dynamik und eine gewisse charismatische Begabung nicht fremd sind. Im 16. Jahrhundert wandelte sich die Situation wesentlich.

Heiligsprechungen wurden Teil eines gesamt-russischen nationalen und staatlichen Programms. An der Spitze dieses Prozesses standen Metropolit Makarij und die von ihm einberufenen Moskauer Synoden aus den Jahren 1547 und 1549. „Die Vereinigung des ganzen russischen Landes unter dem Zepter der moskovitischen Fürsten, die Zarenkrönung Ivan IV., der damit in die Sukzession der Macht der byzantinischen, so genannten ‚ökumenischen‘ Zaren eintrat, beflügelte ungewöhnlich das Moskauer nationale und kirchliche Bewusstsein. Die Bezeichnung ‚der Heiligkeit‘ als hoher Titel für das russische Land gründete sich auf seine Heiligen, woraus sich ein Bedürfnis nach Heiligsprechung neuer frommer Gottesmänner und die vertieft feierliche Verherrlichung der alten ergab“.<sup>3</sup>

Modern ausgedrückt war das wesentliche Motiv die Belebung des historischen Gedenkens, was den Eintritt in eine neue Dimension hagiologischen Bewusstseins markierte. Es kam zu einer früher nicht bekannten Pflege des Vergangenen, denn viele Heilige waren unverdientermaßen vergessen worden, und ihre Verehrung war aus dem kirchlichen Bewusstsein gewichen. Unter Metropolit Makarij begann man zum ersten Mal im großen Umfang das hagiografische Material zu sichten. An seiner Residenz entstand eine Schule für Verfasser kirchlicher Viten. Insgesamt wurden allgemein 39 Heilige verherrlicht, von denen die meisten bereits als lokal Verehrte in den vorangegangenen Jahrhunderten bekannt geworden waren. In gewissem Sinne war das Ziel der

2 Ebd., S. 14.

3 KARTASCHEV, Anton: Očerki po istorii Russkoj Cerkvi. Bd. 1. Moskau 1993, S. 433.

Sammlung erreicht und der Grund für ein gesamt-russisches hagiologisches Bewusstsein gelegt, das die Zersplitterung überwand.

Allerdings hielt die Hinwendung zum historischen Präteritum der russischen Heiligkeit nicht ihren Verfallsprozess in der Gegenwart auf. Vielmehr beginnt seither allmählich eine wachsende Verarmung der realen Heiligkeit durch Überwucherung eines rituellen Formalismus und äußerlich zur Schau getragener Frömmigkeit, deren Ursachen in einer umfangreichen Literatur beschrieben werden.

Freilich wird man sich vor voreiligen Schlüssen hüten müssen, soweit sie die Bewertung unmittelbarer Ergebnisse der einen oder anderen Kanonisierungswelle betreffen, deren positive Folgen man nur in ferner Zukunft feststellen kann. Zumindest soll festgehalten werden, dass bis auf diesen Tag die Verehrung der Heiligen in der russischen Kirche klar geprägt ist von einem kirchlichen Bewusstsein der Synoden Makarijs, und erst in jüngster Zeit kann man im Blick auf die Kanonisierung der neuen Märtyrer von wesentlichen strukturellen Veränderungen sprechen.

Makarijs Kanonisierungen vermittelten einen weit reichenden Anstoß für das spätere ungeschwächte Interesse der Kirchenleitung an der Verherrlichung der russischen Heiligen. Seit der Mitte des 16. bis zum Ende des 17. Jahrhunderts wurden etwa 150 Heilige kanonisiert. Im Sinne des Metropoliten Makarij setzte man die Arbeit zur Wiederentdeckung vergessener Heiliger aus dem 12. bis 15. Jahrhundert fort, wobei die Verherrlichung von Klostergründern und, was sehr bemerkenswert ist, von Missionaren im Mittelpunkt stand.

Ein weiteres wesentliches Moment war die allmähliche Akzentverschiebung „von Wundertaten auf kirchliche Verdienste und auf ein Leben persönlicher Heiligung“. „In dieser Periode verlor Kriterium und Forderung von Wundertaten offensichtlich an Gewicht zu Gunsten alter byzantinischer Regeln, die fromm lebende Bischöfe zur Schar der Heiligen zählten“.<sup>4</sup> Diese Tendenz harmonierte mit dem Kurs der moskovitischen Fürsten im 17. Jahrhundert bei der Gestaltung des Staates nach der Zeit „der Wirren“. Nichtsdestoweniger kennzeichneten dieses Jahrhundert große kirchliche Erschütterungen, die zahlreiche Opfer forderten und Märtyrer hervorbrachten. Sie werden als solche bis heute von den Anhängern der „alten Riten“ verehrt, deren Abschaffung Patriarch Nikon durch liturgische Korrekturen bewirkt hatte. Der Patriarch selbst erlitt im Kampf gegen Zar Aleksej Michajovič um die Rechte der Kirche Vertreibung, Absetzung und schwere Verbannung. Weil er offenbar sein Schicksal voraus ahnte, bewegte er noch als einflussreicher Novgoroder Metropolit den jungen Zaren zur Umbettung der Gebeine des heiligen Metropoliten Filipp von den am Eismeer gelegenen Solovki-Inseln in die Uspenskij-Kathedrale des Moskauer Kreml. Metropolit Filipp war auf Befehl Ivan des Schrecklichen (1568) ermordet worden. Die Umbettung des Metropoliten wurde zu einem bedeutungsvollen Akt für das russische kirchliche Bewusstsein. Als er der Schar

---

4 KANONISATIJA SVJATYCH V XX VEKE. Moskau 1999, S. 51.

der heiligen Hierarchen zugezählt wurde, war das eigentliche Motiv für die Heiligsprechung sein tapferer Widerstand gegen die antichristliche Politik Ivan Groznyjs und dessen Terror.

Nach der Beseitigung des Patriarchats und der Einrichtung einer synodalen Verwaltung auf Initiative Peters I. begann ein Abschnitt extrem vorsichtiger Behandlung von Heiligsprechungen. Wenn seit Mitte des 17. bis zu Beginn des 18. Jahrhunderts 146 Heilige verherrlicht worden waren, wurden in der Synodalperiode lediglich zehn Heilige gesamtkirchlich und 15 als lokal Verehrte kanonisiert. Dabei fällt die Mehrzahl unter die Herrschaft Nikolaj II., der, anders als die meisten seiner Vorgänger auf dem Thron, ein Mann tiefer orthodoxer Frömmigkeit war.

Die Synodalperiode endete nach 200 Jahren mit der Wahl eines neuen Patriarchen durch das Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche im November 1917. Von ihm wurden zwei Heilige kanonisiert, von denen der eine Iosif von Astrachan war und zur Ehre der Altäre als Priestermärtyrer erhoben wurde. In der Zeit des Aufruhrs von 1672 war er bestialisch ermordet worden. Augenscheinlich ist der Zusammenhang dieser Kanonisation mit dem politischen Kontext, der die Arbeit des Landeskonzils 1917/18 begleitete. „Schon die Auswahl der Glaubensmänner für die Kanonisierung war bis zu einem gewissen Grade von den Zeitumständen mitbestimmt, unter denen damals die Kirche litt und lebte, d. h. durch revolutionäre Wirren und Hinrichtungen ohne Gerichtsurteil von vielen Dienern des Altars“.<sup>5</sup> Deswegen musste die Einrichtung eines Feiertages „für alle Heiligen, die im russischen Land erstrahlten“, besonders auffallen und war zugleich eine Antwort des Konzils auf die Versuche zur Vernichtung des Christentums. Vorgeschlagen wurde, an diesem Fest nicht nur der bereits verherrlichten Heiligen zu gedenken, sondern auch aller namenlos gebliebenen Gottesmänner, Bekenner und Märtyrer der russischen Kirche.

Grundsätzlich schloss der neue Zeitabschnitt in den ersten Jahrzehnten der Sowjetmacht Kanonisierungen aus, ganz zu schweigen von den neuen Märtyrern. Erst in den 70er Jahren konnten einige Verherrlichungen vorgenommen werden.

Wendepunkt war das Jahr 1988, in dem das Millennium der Taufe Russlands gefeiert wurde. Auf dem Landeskonzil fand die Heiligsprechung von neun Heiligen statt, die zumeist schon gesamtkirchlich verehrt wurden, ohne dass ihre Heiligsprechung offiziell festgeschrieben war. Das Thema des Duldertums wurde nur im Falle des ehrwürdigen Maksim Grek (1470–1556) tangiert, der Verfolgungen und langjährige Haft wegen unwahrer und frei erfundener Motive zu erleiden hatte. Verherrlicht wurde er in erster Linie als ein seit langem lokal verehrter Radonežer Heiliger, Wundertäter und Lehrer geistlichen Lebens. Die letzte Begründung unterstrich eine gravierende Tendenz beispiellos intensiver Kanonisierungen in dem nun folgenden Jahrzehnt: nämlich die Beleuchtung

---

5 Ebd., S. 15.

der uralten Tradition geistlichen Tuns, die Verherrlichung von Gottesmännern, die sich besonders als Lehrer des Gebetes hervorgetan haben, konkrete geistliche Erfahrung sammelten und in der Lage waren, sie ihren Schülern und Nachfolgern zu vermitteln.

Neben den traditionellen Gründen für die Kanonisierung durch ein lebenshingebungsvolles Glauben und durch Wundertaten beginnt sich die neue Perspektive abzuzeichnen, in der Heilige als solche erkannt werden. Sie weisen den Weg zur geistlichen Wiedergeburt. Nicht nur äußere Verehrung, sondern Aneignung eines inneren Weges zur Nachfolge ist wesentliche Voraussetzung.

Die gesegnete Durchführung von Heiligsprechungen im Jahre 1988 ermutigte die Kirche, einen entschlossenen Schritt bei der Vorbereitung der Kanonisierung der neuen Märtyrer zu tun, die Opfer des totalitär-atheistischen Regimes geworden waren.

Im April 1989 bildete sich eine Kommission zu Fragen der Kanonisierung von Heiligen unter der Leitung von Metropolit Juvenalij von Kruticy und Kolomna. Im Oktober des gleichen Jahres unterbreitete der Metropolit der Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche seinen Vortrag über die Materialsammlung für die Kanonisierung von drei neuen Märtyrern: den Metropoliten Veniamin von Petrograd, Vladimir von Kiev und Serafim von Leningrad.

Typisch für jene Übergangszeit ist es, dass diese drei Hierarchen noch nicht öffentlich als Opfer der gottbekämpfenden Macht erwähnt werden durften. Es wurde nur bescheiden mitgeteilt, die Kommission habe bei der Arbeit zur Verherrlichung von Gottesmännern der Vergangenheit „auch die Viten von Glaubensmännern tiefer Frömmigkeit aus neuester Zeit studiert“.<sup>6</sup> Doch schon die Auswahl dieser Namen sprach für sich. Früher hätte allein schon die öffentliche positive Erwähnung dieser Namen strenge Rüge nach sich gezogen. Die veränderte Situation deutete sich auch in der Wahl anderer Kandidaten wie Ioann von Kronstadt und Metropolit Filaret (Drozdov) an, die in sowjetischer Zeit politisch in Verruf geraten waren und als Apologeten und Anhänger der Selbstherrschaft galten.

Indes gingen Kommission und Bischofssynode einen Schritt weiter und kanonisierten den ersten 1917 gewählten Patriarchen nach der Synodalperiode: Tichon. Im Vortrag des Kommissionsvorsitzenden wurden die Motive dafür zunächst verdeckt ausgebreitet. Wenn man an den anderen kanonisierten Patriarchen Iov denkt, der nicht zufällig und nicht ohne Absicht in Verbindung mit dem Patriarchen Tichon ausgewählt wurde – war doch Iov Dulder und Opfer der Zeit der Wirren zu Beginn des 17. Jahrhunderts –, so kam Metropolit Juvenalij bei der Bewertung dieser längst vergangenen Ereignisse zu der Feststellung, dass diese erforscht und „alles darüber still geworden“ sei. Viel komplizierter verhält es sich mit dem hochheiligen Patriarchen Tichon, seine Zeit ist noch nicht abschließend reflektiert und untersucht worden. Die jetzige Vita ist keine Biografie und keine Beschreibung der jüngsten russischen Geschichte.

---

6 Ebd., S. 86.

Das vorgelegte Dokument ist eine kirchliche Darstellung der Heiligkeit, die ungeachtet der erlittenen Anfechtung, „den Glauben auszulöschen und die Liebe erkalten zu lassen“, nicht versiegte oder beeinträchtigt wurde.<sup>7</sup>

Bereits zum Akt der eigentlichen Kanonisation war es möglich, den „tapferen Einsatz für den Glauben offen zu erwähnen, bei dem der heilige Tichon angesichts der Gefahr für Leib und Leben echte Heiligkeit und die Kraft christlichen Geistes gezeigt hat“.<sup>8</sup> Den Patriarchen trafen harte Verfolgungen, ungezählte Verhöre und ein Urteil, das ihn unter Hausarrest stellte und den Besuch der Gottesdienste verbot. Man erwog sogar seine Erschießung; und noch kurz vor seinem Tode wurde ein Haftbefehl ausgestellt, weil der Patriarch „Nachrichten über die Repressalien verfasst hatte, welche die Sowjetmacht Kirchenleuten gegenüber anwandte“. Damit habe er – wurde behauptet – „die Sowjetmacht in Misskredit bringen wollen“.<sup>9</sup>

Ein weiteres Motiv für die Kanonisierung des Patriarchen Tichon besteht „im Bekennterum des Hierarchen, der den Kirchenspaltern widerstand und ihre Schmähungen erduldet“.<sup>10</sup> Gemeint sind vor allem die so genannten Erneuerer oder „lebendigen Kirchler“, eine Gruppe von Geistlichen, die im Einklang mit den Absichten der Sowjetmacht die kirchliche Einheit spalten wollten. Die Staatsmacht setzte auf die Zerstörung der Kirche durch Förderung ihrer Auseinandersetzung im Inneren und die Unterstützung einer oppositionellen Strömung“.<sup>11</sup>

Das Problem der Spaltungen und Wirren in den 20er und 30er Jahren, sowohl der künstlich provozierten als auch teilweise innerkirchlich ausgelösten unterschwelligten Konflikte, belasten merklich die Frage der Kanonisierung der neuen Märtyrer. Denn nicht allein Geistlichkeit und Laien, die in kanonischer Treue den Nachfolgern des Patriarchen Tichon ergeben waren, sondern auch die in die eine oder andere Spaltung geratenen Kleriker, ja selbst das Erneuerertum wurden bedrängt und so mancher von ihnen starb den Märtyrertod.

Bevor man zu einer folgerichtigen Kanonisierung der neuen Märtyrer schreiten konnte, mussten die wichtigsten Grundsätze dafür formuliert werden. Der entscheidende Schritt in diese Richtung wurde auf der Tagung des Heiligen Synods der russischen Kirche vom 25. April 1991 getan. Grundlage der synodalen Verfügung war der Vortrag des Präsidenten der Kanonisierungskommission „Über die Beziehungen der Kirche zur Glaubensentscheidung des Martyriums.“

Die Notwendigkeit unstrittiger und offensichtlicher Kriterien für die Heiligsprechung der neuen Märtyrer wurde hervorgehoben, um neuen Spaltungen

7 Ebd., S. 88.

8 Ebd., S. 92.

9 VOSTRYSCHEV, Michail: Patriarch Tichon. Moskau 1995, S. 291.

10 Kanonisation s'vjatyč, S. 92.

11 ŠČAPOV, J. Ch.: O nekotorych novych problemach istorii Russkoj Cerkvi v rabotach istorikov 1980–90–ch godov. In: Cerkov v istorii Rossii, Bd. 4. Moskau 2000, S. 332.

und Irritationen aus dem Wege zu gehen. In der politisch aufgeheizten Situation zu Beginn der 90er Jahre waren große Vorsicht und guter Wille gefragt, um nicht durch eilfertige Kanonisationen die Konfliktsituation in Gesellschaft und Kirche zu vertiefen. Besonders heftig stritt man damals um die Frage der Kanonisierung Nikolajs II. und seiner Familie. Metropolit Juvenalij's Vortrag schwiegte sich darüber aus, enthielt aber eine vorsichtige Anmerkung zur potenziellen Kanonisierung nicht nur der Märtyrer im direkten Sinne dieses Wortes, sondern auch „der Opfer politischer Morde“. Sie sollten als „heilige Dulder“ anerkannt werden, weil sie umgebracht worden waren als Symbole für das orthodoxe Russland.<sup>12</sup> In diesem Kontext war es eindeutig, dass es sich nur um den Mord am Zaren und an seiner Familie handeln konnte.

Im Blick auf die Opfer, die sich in der Spaltung befanden, wurde vorgeschlagen, zu differenzieren zwischen einem Verharren in der „eindeutigen Spaltung“ (gemeint waren vor allem die Erneuerer) und den Verbliebenen „in anderweitigen Trennungen und Gruppierungen, die man offensichtlich nicht als unzweifelhafte Spaltung qualifizieren konnte“.<sup>13</sup>

Diese Klausel war recht wesentlich, weil viele vom Moskauer Patriarchat getrennte Gruppierungen in den 20er bis 30er Jahren aus Motiven des Protestes gegen die Bemühungen der kirchlichen Macht im Sinne eines Weges der Kompromisse unter den Bedingungen des totalitären atheistischen Regimes gehandelt hatten. Metropolit Juvenalij's Vortrag schuf die Möglichkeit zur Neubesinnung der kirchlichen Vergangenheit und der Aussöhnung mit Gruppierungen, die sich aus rein politischen Motiven abgespalten hatten.

Nach Prüfung der Kommissionsvorschläge billigte der Heilige Synod den Vortrag als Grundlage für die weiteren Heiligsprechungen der neuen Märtyrer. Gebilligt wurde eine Kommissionsempfehlung zur Erneuerung des kirchlichen Gedenkens der Bekenner und Märtyrer, die in der „damaligen grimmigen Zeit der Verfolgungen“ gelitten hatten und deren memorierendes Gedenken auf dem Landeskonzil 1917/18 beschlossen worden war.

Der Synod verfügte außerdem die gesamtkirchliche Sammlung von Materialien über neue Märtyrer. Den Bischöfen wurde nahe gelegt, die diesbezügliche Arbeit zu leiten und die Unterlagen der in ihren Bistümern belangten orthodoxen Christen der Synodalkommission für Kanonisierung zu übermitteln.

Als nächste Kandidaten für die kirchliche Verherrlichung waren Metropolit Vladimir von Kiev und Metropolit Veniamin von Petrograd vorgesehen, deren Heiligsprechung auf der Bischofssynode vom 31. März bis 4. April 1992 stattfand. Ein feierlicher Beschluss der Synode für die neuen russischen Märtyrer und Bekenner wurde gebilligt. Ein wesentliches Moment bei den Entscheidungen der Bischofssynode war der Auftrag an die Synodalkommission, das Material über den „Märtyrertod der Zarenfamilie“ zu studieren.

Auf der Bischofssynode 1994 wurde die Erörterung dieser strittigen Frage

---

12 Kanonizatija svjatyč, S. 123.

13 Ebd., S. 124.

fortgesetzt. In seinem Votum gab Metropolit Juvenalij Rechenschaft über die geleistete Arbeit und unterstrich, dass die Kanonisierungskommission „dem Gedanken nahe stehe, die Frage einer potenziellen Heiligsprechung der Zarenfamilie nicht nur und nicht so sehr unter historischem Aspekt der Regierungszeit des Imperators Nikolaj II., sondern vielmehr im Blick auf die letzten Tage im Leben der kaiserlichen Familie zu sehen, die von dem nahen gewaltsamen Ende geprägt waren“.<sup>14</sup> Hier kam der kirchliche Begriff des Duldetums aus festem Glauben zum Tragen.

Die Synode billigte die Arbeit der Kommission und empfahl die Prüfung der potenziellen Hinzuzählung von Zar Nikolaj II. und seiner Familie zur Schar der Heiligen.

Neben diesem Kirche und Gesellschaft bewegenden Thema befasste sich die Kommission mit den Kanonisationsvoraussetzungen der Opfer der bereits erwähnten ungewöhnlich verworrenen Situation kirchlichen Lebens der 20er und 30er Jahre. Im Bericht des Metropoliten Juvenalij wurden eine unterschiedliche Behandlung kirchlicher Abspaltungen vorgeschlagen und probeweise Grundhaltungen der Abkehr von der damaligen kanonischen Kirchenmacht charakterisiert. Der Übertritt des einen oder anderen im Märtyrertod verblichenen Bischofs zur Spaltung sollte nicht völlig die Frage seiner Kanonisation ausschließen, wenn seine Haltung rein politisch begründet war. Regel sollte sein, inwieweit sein Schritt von einer subjektiv verstandenen Sorge um das Wohl der Kirche bestimmt war“.<sup>15</sup>

So kam es, dass 1995 die Grundzüge eines Programms für die nächsten Kanonisierungen unter Anwendung entsprechender historisch-kanonischer Kriterien vorlagen. Dieser in den Folgejahren günstig und problemlos verlaufende Prozess erreichte seinen Höhepunkt auf der Jubiläumssynode der Bischöfe (Moskau, 13.–16. August 2000). Hier wurden etwa 1.000 neue Märtyrer heilig gesprochen. Entschieden wurde auch die Kanonisierung von Nikolaj II. und seiner Familie, die zur Schar der Dulder gezählt wurden. Der Synodalbeschluss unterstrich: „In den von der Zarenfamilie in der Haft und im Märtyrertod zu Ekaterinburg in der Nacht zum 4. (17.) Juli 1918 mit Sanftmut, Geduld und Demut ertragenen Leiden offenbarte sich das den Bösen besiegende Licht christlichen Glaubens, wie es ganz ähnlich im Leben und Tod von Millionen orthodoxer Christen, die um Christi willen im 20. Jahrhundert verfolgt wurden, erstrahlt ist“.<sup>16</sup>

Damit war die Frage der Kanonisierung des letzten russischen Zaren völlig der politischen Instrumentalisierung enthoben und die Gefahr gebannt, dass eine Kanonisierung wie diese als Restaurierung monarchistischer Ideologie in der offiziellen Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche hätte verstanden wer-

---

14 Ebd., S. 155.

15 Ebd., S. 178.

16 Jubilejnij Archierejskij Sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. Moskau, 13.–16. August 2000. Sbornik dokladov i dokumentov. St. Petersburg 2000, S. 79.

den können. Die folgenden Jahre haben erwiesen, wie richtig die Position der Bischofssynode war.

Befürchtungen einiger Kreise, dass diese Verherrlichung eine neue Welle politisierter Gegnerschaft in Kirche und Gesellschaft zur Folge haben werde, waren gegenstandslos. Die Kanonisierung des Zaren und seiner Familie wurde von der überwältigenden Mehrheit aufgenommen als Anerkennung ihrer auf Heiligung bedachten Leiden, die auch künftig für das Schicksal von Millionen Orthodoxer in Russland wegweisend sein werden. Als ein Akt der Versöhnung gilt die Hinzuzählung jener Hierarchen zur Schar der neuen Märtyrer, die aus Gründen politischen Protestes gegen die Position der legitimen Kirchenleitung die kanonische Gemeinschaft mit ihr aufgekündigt hatten. „Statt einer namentlichen Verherrlichung der Opfer, deren Glaubenshaltung außer Zweifel steht, wird der Vollzug der Verherrlichung aller um Christi willen leidenden neuen Märtyrer und russischen Bekenner des 20. Jahrhunderts vorerst als den Menschen unbekannt, Gott aber wohl bekannt, angeraten“.<sup>17</sup>

Mit diesem Dokument hat die Synode praktisch die eigentliche Arbeit zur Heiligsprechung der neuen Märtyrer beendet. Bis heute ist der größte Teil der unbekannten und bekannten Opfer atheistischer Repressionen heilig gesprochen. Damit wurde der Grund gelegt für eine liturgische Verehrung der neuen Märtyrer, die der Vertiefung des kirchlichen Selbstbewusstseins in dem begonnenen Jahrtausend dienen wird.

---

17 Ebd., S. 45.



KARL-HEINZ FIX

## DIE DEUTSCHEN PROTESTANTEN UND DIE FEIER DER WEIMARER REICHsverFASSUNG\*

### Evangelische Kirche und Weimarer Republik

Die Weimarer Republik war nicht der Staat der deutschen Protestanten.<sup>1</sup> Während des Weltkrieges hatten Pfarrer, Kirchenleiter und Theologieprofessoren die Heimatfront in Wort, Schrift und Tat gestärkt, an der Kriegszielpolitik aktiv mitgewirkt und den Gemeinden den Krieg auch als Kampf der Konfessionen gedeutet. Nach 1918 blieben die meisten Protestanten dem preußisch-protestantischen Kaiserreich eng verbunden und fühlten sich als Verlierer des Krieges.

Den religionsneutralen, demokratischen Staat und dessen weltanschaulichen Pluralismus lehnte man ab, zumal die Republik fest in der Hand der religiösen und politischen Gegner zu sein schien: von Katholiken und Juden, von Sozialdemokraten und Liberalen, die dem Kaisertum mit Verrat und Revolution den Todesstoß versetzt hatten. Zur Erfahrung des massiven Einflussverlustes im neuen Staat durch die Trennung von Kirche und Staat kamen nie überwundene Bedrohungsängste auf Grund der kirchen- und christentumsfeindlichen Parolen v. a. während der Revolutionszeit. Daran konnten auch die kirchenfreundlichen Bestimmungen der Reichsverfassung nichts ändern.

Theologisch traf die Republik den Protestantismus ebenfalls unvorbereitet. In der Sozialethik hatte die Auseinandersetzung mit den Grundlagen der Demokratie (Gewaltenteilung, Menschenrechte, Parlamentarismus und Mehr-

---

\* Überarbeitete Fassung eines Vortrages auf der Mitgliederversammlung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte am 27. September 2002 in Hannover. Ich danke Frau Astrid Sailer, Frau Vikarin Sonja Lange, Herrn stud. phil. Stefan Roßteuscher, und Frau Tanja Posch-Tepelmann, M. A. für ihre Hilfe.

1 Vgl. NOWAK, Kurt: Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932. Göttingen 1981; DERS.: Protestantismus und Weimarer Republik. In: BRACHER, Karl-Dietrich/FUNKE, Manfred/JACOBSEN, Hans-Adolf (Hgg.): Die Weimarer Republik 1918–1933. Bonn 1987, S. 218–237; TANNER, Klaus: Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre (AKIZ. B 15). Göttingen 1989; DERS.: Protestantische Demokratiekritik in der Weimarer Republik. In: ZIEGERT, Richard (Hg.): Die Kirche und die Weimarer Republik. Neukirchen-Vluyn 1994. S. 23–36.

heitsprinzip) bislang nur eine unterentwickelte Rolle gespielt. Im von Begriffen wie Krise, Gemeinschaft, Autorität und Ordnung geprägten aufklärungskritischen oder gar -feindlichen Denken vieler Theologen spielte der Mensch als autonom handelndes, verstandesgeleitetes Individuum nur eine untergeordnete bzw. negative Rolle. Eine „veritable Theologie der Demokratie“<sup>2</sup> sucht man daher unter den neuen theologischen Entwürfen seit 1919 vergeblich.

Gemeindeglieder, Pfarrer, Kirchenführer und Theologieprofessoren artikulierten ihre desinteressiert-ablehnende bis aktiv-bekämpfende Haltung gegenüber dem neuen Staat, seiner Herkunft aus Revolution und Niederlage, seiner Kultur, seiner unsittlichen<sup>3</sup>, dem deutschen Wesen fremden, westlerisch-formalistisch-rationalistischen Verfassung, die als Diktat der Sieger galt<sup>4</sup>, und seinen glaubenslosen, zumindest aber nicht-protestantischen Leitern, in immer neuen Anläufen und unvorstellbar gehässigen Wendungen. Man hoffte auf ein baldiges Ende dieses krisenhaften politischen Intermezzos, des „Weimarer Zwischenreiches“<sup>5</sup>, das den Begriff Staat nicht verdient hatte<sup>6</sup> und nur als „Reststaat“ ohne Freiheit und Macht<sup>7</sup> oder als Erfüllungsgehilfe der Feindmächte galt.<sup>8</sup> Diese Haltung fand auch in einer protestantischen Fest- bzw. Erinnerungskultur ihren Ausdruck, deren „symbolische Akte“<sup>9</sup> rückwärts auf das Kaiserreich bzw. den Versailler Vertrag fixiert waren.

Vor diesem Hintergrund möchte ich erstens darstellen, wie der Deutsche Evangelische Kirchenbund bzw. der Kirchenausschuss als oberstes Repräsentationsorgan der Protestanten und die Landeskirchen mit der bis 1929 regelmäßig geäußerten staatlichen Bitte um eine gottesdienstliche Begleitung des Verfassungstages im Spannungsfeld von kirchlicher Interessenpolitik, Republikferne und theologischer Reflexion über Staat und Kirche umgingen. Kam hier das von Wright<sup>10</sup> v. a. für die Zeit seit 1925 postulierten vorurteils-

2 K. NOWAK, Protestantismus (wie Anm. 1), S. 229.

3 Dieser Gedanke bei ALTHAUS, Paul: Staatsgedanke und Reich Gottes (Friedrich Mann's Pädagogisches Magazin. 913 = Schriften zur politischen Bildung. 4). Langensalza 1923, S. 44.

4 Vgl. K. TANNER, Verstaatlichung, S. 59–100; DERS., Demokratiekritik, S. 26 (wie Anm. 1).

5 WENDLAND, Heinz-Dietrich: Reichsidee und Gottesreich. Jena 1934, S. 26.

6 Vgl. HIRSCH, Emanuel: Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht. Göttingen 1925, S. 141f.: Deutschland sei kein Staat im eigentlichen Sinn mehr, da ihm die Souveränität fehle, man sei allenfalls eine „Ententekolonie mit stark beschränkter Selbstverwaltung“. In seiner Tübinger Rede zum 450. Geburtstag Martin Luthers sprach Hanns RÜCKERT, Luther als Deutscher. In: DTh 1, 1934, S. 10–23, von der Weimarer Republik nur noch als „14 Jahre(n)“, S. 14.

7 WENDLAND, Heinz-Dietrich: Nationalismus und christliche Erneuerung. In: Christentum und Wissenschaft 7, 1931, S. 207–219, S. 209.

8 GOGARTEN, Friedrich: Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung. Jena 1932, S. 194.

9 HAUSCHILD, Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2: Reformation und Neuzeit. Gütersloh 2001, S. 848.

10 WRIGHT, Jonathan R. C.: „Über den Parteien“. Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer 1918–1933 (AKiZ. B 2). Göttingen 1977, S. 235f.

frei-pragmatische Arrangement mit der Republik zum Tragen? Oder dominierte nicht doch die Ablehnung der Republik und ihres pluralistischen Systems, die sich aus der anhaltenden mentalen Bindung an die Monarchie oder aus der Hoffnung auf eine neue, autoritäre Ordnung mit einem Verbindlichkeit suggerierenden theonomen Wertekanon speiste? Gab es Unterschiede zwischen dem Verhalten des Kirchenausschusses und der Landeskirchen und falls ja, spielten hier die politischen Gegebenheiten in den Ländern mit hinein?<sup>11</sup> Ein zweiter Teil wird die praktisch-theologische Dimension der ‚Verfassungsgottesdienste‘ beleuchten; zuletzt wird die Haltung der Universitätstheologie zum Verfassungstag in den Blick kommen.

Zunächst möchte ich einen knappen Überblick über die kirchliche Beteiligung an symbolischen Erinnerungsakten geben, die gegen die Republik gerichtet waren oder gegen sie gedeutet werden konnten. Danach werde ich kurz die Versuche darstellen, den 11. August zum Nationalfeiertag zu erheben.

#### Die antirepublikanische kirchliche Erinnerung

Anweisungen der Landeskirchen, im Gottesdienst des Geburtstages des ehemaligen Landesherren fürbittend zu gedenken, waren trotz der Trennung von Thron und Altar selbstverständlich und bezeugen die ungebrochene Bindung der Kirche an die Monarchie.<sup>12</sup> Besondere Aufmerksamkeit genoss auch Reichspräsident von Hindenburg. Zu seinem 80. und 85. Geburtstag ordneten z. B. die badische und die bayerische Kirchenleitung an, des Jubilars im Sonntagsgottesdienst fürbittend zu gedenken.<sup>13</sup> Zum 70. Geburtstag Kaiser Wilhelms II. war im Jahr 1929 im „Evangelischen Deutschland“ von „Dankbarkeit für erfahrene Fürsorge“ und von „Verbundenbleiben im Leid“ zu lesen. Beides habe der Kaiser auf Grund seiner früheren Regierungsverantwortung und seiner „besondere(n) Fürsorge für die evangelische Kirche“ verdient. Gemäß dem kirchlichen Verständnis hatte diese Aussage mit der das Volk entzweierenden Politik nichts zu tun.

Aus Anlass des Todes der früheren Kaiserin Auguste Viktoria gab es neben einer Vielzahl von Gedächtnisgottesdiensten auch ein kirchenbehördlich genehmigtes Trauergeläut entlang des Weges, den der Sarg nahm.<sup>14</sup> Nach dem

---

11 Das Thema behandelten bislang nur kurz K. NOWAK, *Kirche* (wie Anm. 1), S. 177–179, und von J. R. C. WRIGHT, *Parteien* (wie Anm. 10), S. 91f. Historiker (s. u. Anm. 27) blendeten in ihren Studien zu den Verfassungsfeiern die Haltung der Kirchen bislang aus.

12 GESETZES- UND VERORDNUNGSBLATT FÜR DIE VEREINIGTE EV.-PROT. LANDESKIRCHE BADENS für das Jahr 1927. Karlsruhe 1927, Nr. 9 (4. Juli), S. 72: 70. Geburtstag des Großherzogs Friedrich II. (Fürbitte im Hauptgottesdienst).

13 GESETZES- UND VERORDNUNGSBLATT [...] LANDESKIRCHE BADENS [...] 1927. Karlsruhe 1927, Nr. 12 (23. September), S. 88; AMTSBLATT DER EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE IN BAYERN RECHTS DES RHEINS 19, 1932, Nr. 17 (29. September), S. 99.

14 W.-D. HAUSCHILD, *Lehrbuch* (wie Anm. 9), S. 848. Zum Gedächtnisgottesdienst im Berliner Dom und zum Trauerzug vgl. DRYANDER, Ernst von: *Erinnerungen aus meinem Leben*. Bielefeld, Leipzig 1922, S. 309f.; J. R. C. WRIGHT, *Parteien* (wie Anm. 10), S. 93.

Tod des früheren Königs Ludwig III. ordnete die bayerische Kirchenleitung 1921 ein Trauergeläut für den Tag der Beisetzung an, die Abhaltung von Trauergottesdiensten wurde anheimgestellt.<sup>15</sup> Die badische Landeskirche verfuhr 1928 beim Tod des Großherzogs Friedrich II. ähnlich.<sup>16</sup>

Der am 28. Juni 1919 unterzeichnete Versailler Vertrag und seine Folgen boten seit dem auf Anweisung der Kirchenregierungen als Trauer Sonntag begangenen 6. Juli 1919 steten Anlass, im kirchlichen Raum die triste republikanische Gegenwart mit der glorreichen Vergangenheit zu kontrastieren.<sup>17</sup> Zum 10. Jahrestag der Unterzeichnung des Versailler Vertrages erließ der Kirchenausschuss eine von theologischer Reflexion freie, allein auf die Zurückweisung der deutschen Kriegsschuld focussierte Erklärung und empfahl den Landeskirchen, den 28. Juni 1929 als Trauertag zu begehen.<sup>18</sup> Martin Rade vermisste an diesem Text jeden Bezug zu Buße und Gericht oder zur Fügung in Gottes Willen. Und wenn das deutsche Volk Anlass zur Trauer habe, dann über seine innere Zerrissenheit, Oberflächlichkeit und nationale Verblendung.<sup>19</sup>

In ihren Ausführungsbestimmungen verschärfte die Landeskirchen die Empfehlung des Kirchenausschusses und lenkten den Blick zurück auf die Kriegszeit. In Bayern waren die Wochengottesdienste auf den Tag der Unterzeichnung zu legen und „zu Betstunden nach Analogie der früheren Kriegsgebetsstunden, möglichst in liturgischer Form“, auszugestalten. Für die Schriftlesung verwies man auf die im Amtsblatt von 1914 erschienene Perikopenliste.<sup>20</sup> Die badische Landeskirche ging noch weiter. Sie rückte die Vertragsunterzeichnung liturgisch an den Karfreitag heran, indem sie für „3 Uhr nachmittags, der Stunde der Unterzeichnung des Versailler Diktats, ein kurzes dreimaliges Trauergeläut“ anordnete. Am folgenden Sonntag sollte in der Predigt „des für unser Volk verhängnisvollen und tiefdemütigenden Ereignisses [...] gebührend“ gedacht werden. „Selbstverständlich“ sei „von jeglicher Politik“ abzusehen. Vielmehr müsse „die innere Not unseres Volkes ins Licht des göttlichen Werkes“ gestellt und Gott um seine „Gnade und Durchhilfe angerufen“ werden.<sup>21</sup> Direkte politische Aussagen waren in der Predigt auch nicht notwendig, die Gleichung Weimar = Versailles war allgegenwärtig.

15 AMTSBLATT DER [...] KIRCHE IN BAYERN [...] 8, 1921, Nr. 21, S. 149.

16 GESETZES- UND VERORDNUNGSBLATT [...] LANDESKIRCHE BADENS [...] 1928. Karlsruhe 1928, Nr. 102 (10. August), S. 67.

17 NOWAK, Kurt: Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. München 1995, S. 223.

18 EvDt 6, 1929, S. 195.

19 RADE, Martin: Zum 28. Juni. In: ChW 43, 1929, Sp. 631–635.

20 AMTSBLATT DER [...] KIRCHE IN BAYERN [...] 16, 1929, Nr. 13 (19. Juni), S. 45.

21 GESETZES- UND VERORDNUNGSBLATT [...] LANDESKIRCHE BADENS [...] 1929. Karlsruhe 1929, Nr. 6 (18. Juni 1929), S. 67.

### Der 11. August als Nationalfeiertag

Erstmals 1921 wurde der Verfassungstag, der 11. August<sup>22</sup>, feierlich begangen, da die öffentliche Pflege politischer Inhalte nicht mehr allein Domäne der Rechten sein dürfe. Für diese erste Feier ließ sich aber nicht einmal ein prominenter Redner gewinnen.<sup>23</sup> Bis 1931 entwickelte sich jedoch eine v. a. vom Reichsbanner getragene Festkultur mit immer größeren, selbstbewusster inszenierten und gut besuchten Feiern. Das Ende kam mit der politischen und ökonomischen Krise des Reiches. Es schwanden die verfügbaren Geldmittel, und Reichsinnenminister Gayl (DNVP) erklärte auf der Feier 1932 freimütig, das Projekt Verfassungstag sei gescheitert.<sup>24</sup>

Bereits im Jahr 1919 war an die Reichsregierung die Frage nach dem deutschen Nationalfeiertag heran getragen worden und daraufhin der Verfassungstag in Erwägung gezogen worden. Seit 1922 scheiterten aber mehrere Anträge der demokratischen Parteien und der Länder, den Tag des Inkrafttretens der Weimarer Reichsverfassung zum Nationalfeiertag zu machen. Einerseits am Widerstand der Rechtsparteien, andererseits am halbherzigen Einsatz der Mitte-Links-Parteien. Und während z. B. Baden 1923 den 11. August zum gesetzlichen Feiertag machten, verweigerte sich Bayern den Feiern von Anfang an, Württemberg seit 1924.

Die Diskussion um die Einführung des 11. Augusts als deutschem Nationalfeiertag ist ein Musterbeispiel für die Schwäche der Republik. Sie konnte für ihren erstrebten Nationalfeiertag nicht an die glänzenden Traditionen des Kaiserreichs anknüpfen und tat sich im „konstruktiven Republikenschutz“ (G. Jasper) schwer. Ein zu offensives Vorgehen hätte zudem heftige Reaktionen der Rechten provoziert. Das ergebnislose parlamentarische Verfahren, die Opposition auf Länderebene und in Teilen der Beamtenschaft bestätigten die Vorurteile über die Republik und erschwerten die Identifikation mit ihrer Verfassung. Diese war ohnehin zu einer nachhaltigen Identitätsstiftung weit weniger tauglich als etwa ein Datum, das mit einem politischen oder militärischen Triumph verbunden war.<sup>25</sup>

---

22 JASPER, Gotthard: Der Schutz der Republik. Studien zur staatlichen Sicherung der Demokratie in der Weimarer Republik 1922–1930. Tübingen 1963, S. 229–239; SCHELLACK, Fritz: Nationalfeiertage in Deutschland von 1871 bis 1945 (Europäische Hochschulschriften. III, 415). Frankfurt u. a. 1990, S. 157–160, 181–188, 205–230, 247–259; WIPPERMANN, Klaus: Politische Propaganda und staatsbürgerliche Bildung. Die Reichszentrale für Heimatdienst in der Weimarer Republik. Köln 1976, S. 297–307.

23 BRECHT, Arnold: Aus nächster Nähe. Lebenserinnerungen 1884–1927. Stuttgart 1966, S. 363. U. a. war Adolf von Harnack um eine Rede gebeten worden. „Bei allem Wohlwollen“ lehnte er aber ab.

24 POSCHER, Ralf: Der Verfassungstag. Reden deutscher Gelehrter zur Feier der Weimarer Reichsverfassung. Baden-Baden 1999, S. 17.

25 LEHNERT, Detlev/MEGERLE, Klaus: Politische Identität und nationale Gedenktage. In: DIES. (Hgg.): Politische Identität und nationale Gedenktage. Zur politischen Kultur in der Weimarer Republik. Opladen 1989, S. 9–30, S. 13; R. POSCHER, Verfassungsfeier (wie Anm. 24), S. 20.

Die evangelische Kirche und die Feier der Reichsverfassung seit 1919  
 Eine kirchliche Mitwirkung an den Verfassungsfeiern scheint in prorepublikanischen Kreisen von Anfang an als wünschenswert gegolten zu haben. In einem programmatischen Artikel über die Rolle des freien Protestantismus in der Gegenwart vom Juni 1919 betonte der Heidelberger Praktische Theologe Friedrich Niebergall die Pflicht der Kirche, die „sittlichen Voraussetzungen der volksstaatlichen Regierungsform“ mit auszugestalten. Daher müsse sie wie die Schweizer Protestanten aktiv am Nationalfeiertag mitwirken und auch „am 1. Mai nicht abseits stehen, sondern einfach kirchlich“ mitfeiern.<sup>26</sup> Im Rahmenprogramm einer für den 9. November 1919 von der Berliner „Arbeitsgemeinschaft für staatsbürgerliche und wirtschaftliche Bildung“ geplanten Verfassungsfeier hatten auch die Kirchen ihren Platz. Außer in Theatern und Kinos, Schulen und Universitäten sollten die Pfarrer durch Ansprachen „die neue Verfassung dem Volk auch mehr ins Gemüt“ bringen.<sup>27</sup> Ein anderer Vorschlag zielte auf eine „Revolutions- und Verfassungsfeier“, die alle Schichten ansprechen und Beiträge aus Politik, Kunst und Kultur vereinen sollten. Aufwändig geschmückte Kirchengebäude und künstlerische Darbietungen sollten „die Andacht der Menge befriedigen“.<sup>28</sup> Wie zu einem politischen Fest „Andacht“ entstehen sollte, blieb allerdings offen.

Zu den Verfassungsfeiern der Reichsregierung wurde die Leitung des Kirchenbundes seit 1922 regelmäßig eingeladen.<sup>29</sup> Hier zeigte man aber nur geringes Interesse. Statt der stets im August urlaubenden Präsidenten des Kirchenausschusses erschienen nur nachgeordnete Vertreter. Diese nahmen aber hypersensibel die Ungeschicklichkeiten wahr, die sich die Reichsregierung gegenüber der evangelischen Kirche leistete und den Verdacht der Bevorzugung der Katholiken nährten. 1926 war es das Fehlen eines reservierten Sitzplatzes, das Anlass zur Klage gab. 1928 war es der Umstand, dass die katholischen Vertreter in der ersten Reihe saßen, DEKA und EOK aber nur in Reihe 2 und 3.<sup>30</sup> Darüber hinaus waren die evangelischen Kirchenvertreter nicht persönlich begrüßt worden. Anfänglich erwogen sie daher ein Verlassen der Feier, sie beließen es dann bei einem Protest.

Wichtiger als diese Eitelkeiten und Eifersüchteleien auf Seiten der Kirche bzw. das undiplomatische Verhalten der Reichsbehörden waren die Anfragen des Staates über die Beteiligung der Kirche am 11. August und deren Reaktionen darauf. Bald nach dem Verfassungstag 1922 sah sich der Kirchenbund mit der Anfrage eines Dresdener Laien konfrontiert, der das Fehlen einer kirchlichen Feier zum Verfassungstag zutiefst bedauerte. Damit schade die evangeli-

26 NIEBERGALL, Friedrich: Unsere Pflicht gegenüber der Revolution. In: *EvFr* 19, 1919, S. 173–179, S. 175.

27 BUNDESARCHIV BERLIN, R 1501, Nr. 116860, Bl. 70f.

28 Ebd., Bl. 73, vgl. auch F. SCHELLACK, Nationalfeiertage (wie Anm. 22), S. 179.

29 EVANGELISCHES ZENTRALARCHIV (= EZA) BERLIN: I/2A, Nr. 480.

30 Ebd.; vgl. auch J. R. C. WRIGHT, Parteien (wie Anm. 10), S. 90.

sche Kirche dem in der Reichsverfassung angelegten Streben nach „Volksgemeinschaft und Völkerverständigung“. Sie habe zudem die „Kluft zwischen Volk und Kirche“ vertieft, erneut eine Gelegenheit versäumt, „das Vertrauen des werktätigen Volkes wiederzugewinnen“ und den Anschein einer „Parteikirche“ erweckt. In Zukunft solle die Kirche nicht mehr „gegen die christliche Lebensauffassung vieler Christen“ und den Willen Christi verstoßen und sich nicht länger dem Geist der Verfassung zum „Schaden des Reiches Gottes und der ihm dadurch verloren gehenden Menschen“ verschließen.<sup>31</sup> In der Antwort des Kirchenbundes wurde die strikte politische Neutralität der Kirche betont, die die Einbeziehung „politischer Vorgänge aller Art“ in das kirchliche Leben verbiete. Zu diesen politischen Vorgängen zählte auch die „staatliche Einrichtung“ Reichsverfassung. Im Entwurf der Antwort war die Reichsverfassung noch geringer geachtet worden. Sie galt als „staatsrechtliche Maßnahme“.<sup>32</sup>

Anfang 1923 kam es zur ersten kirchlichen Initiative hinsichtlich des Verfassungstages. Auf Antrag der oldenburgischen Landeskirche befasste sich der Kirchenbund mit der Frage, ob der Verfassungstag und möglicherweise auch der 1. Mai „eine kirchliche Ausstattung“ erhalten sollten.<sup>33</sup> Am 11. Juli 1923 unterrichtete dann das Reichsinnenministerium den bereits im Vorfeld kontaktierten Kirchenbund von seinen Plänen für eine Verfassungsfeier. Im Mittelpunkt sollte „das allgemeine Bekenntnis der Liebe zur Heimat, zum Vaterland und zum Staatsgedanken“ stehen. Die Reichsregierung ersuchte die Kirchen, am 11. August eigene Feiern abzuhalten, wobei man es für die beste Lösung hielt, wenn die evangelische Kirche im Dom, vielleicht auch noch in anderen Kirchen, einen Morgengottesdienst abhalte. Von Regierungsseite wollte man sich bemühen, die Feiern in den Ministerien so zu legen, dass den Mitarbeitern der Kirchengang möglich sein werde.<sup>34</sup>

Der Kirchenausschuss beschränkte sich trotz dieser außerhalb der Tagespolitik stehenden Bitte um eine kirchliche Beteiligung auf seinen schon vor der Regierungsanfrage für den 12. August geplanten Gedenk- und Betttag für die Bevölkerung der besetzten Gebiete an Rhein und Ruhr.<sup>35</sup> Mit direktem Bezug auf die Bitte der Reichsregierung ordnete dagegen das sächsische Konsistorium ein Glockenläuten morgens um 9 Uhr und möglichst landesweit abzuhaltende Gottesdienste an, zu denen auch Behörden, berufständische und politische Organisationen sowie in Garnisonsstädten die Reichswehr eingeladen werden sollte.<sup>36</sup>

---

31 EZA BERLIN: 1/A2, Nr. 480, Brief vom 19. August 1922.

32 Ebd., Brief vom 26. August 1922.

33 Ebd.

34 Ebd., Schreiben des Reichsinnenministeriums vom 11. Juli 1923 an Oberhofprediger Scholz.

35 AELKZ 56, 1923, S. 491.

36 Ebd., S. 510.

Für die katholische Kirche widersprachen Republiknähe und das Wissen um die Not der Menschen in den besetzten Gebieten einander nicht. Schon drei Tage vor der Verfassungsfeier meldete die „Germania“ im Auftrag des Breslauer Fürstbischöflichen Ordinariats, dass der 11. August in diesem Jahr in weiten Kreisen wie ein Feiertag begangen werde, „um die Liebe zu einer sicheren staatlichen Ordnung im Vaterland zu bekunden“ und um die „Teilnahme an den schweren Leiden der Bevölkerung des Ruhrgebiets und des übrigen besetzten Gebiets“ auszudrücken. Das Ordinariat empfahl, am Verfassungstag – bei Berücksichtigung lokaler Gegebenheiten – ein „feierliches Motiv-Bittamt zur Erflehung des inneren und äußeren Friedens“ abzuhalten.<sup>37</sup>

#### 1924: Fünf Jahre Weimarer Reichsverfassung

Auch 1924 bat das Reichsinnenministerium die Religionsgemeinschaften um ihre Mitwirkung am 5. Jahrestag der Verfassung. Entweder durch Gottesdienste und Glockengeläut am 11. August, oder, falls dies sich „nicht als tunlich“ erweise, durch ein Gedenken „in geeigneter Weise“ am Sonntag zuvor im Gottesdienst.<sup>38</sup> Als der Kirchenausschuss diese Bitte am 17. Juli 1924 an die Landeskirchen weitergab, eröffnete er ihnen unter dem Deckmantel evangelischer Freiheit und politischer Neutralität zugleich alle Türen, um einer Würdigung der Verfassung aus dem Wege gehen zu können. Man teilte den Landeskirchen nämlich mit, die ursprüngliche Idee, die für Montag, den 11. August vorgesehenen Gottesdienste in den Hauptstädten auf den vorhergehenden Sonntag zu verlegen, sei wieder fallen gelassen worden. Eine evangelische Gemeinde könne nicht gezwungen werden, entweder im regelmäßigen Gottesdienst den Verfassungstag zu feiern oder nicht zur Kirche zu gehen.<sup>39</sup> Die Mitwirkung am Verfassungstag sei als Beitrag der Kirche zur Vertiefung des Heimatgedankens, zur Füllung des Staatsgedankens mit christlichem Geist und zur Stärkung der Vaterlandsliebe zu sehen. Diese allgemein gehaltene Zweckbestimmung hatte im Entwurf des Schreibens noch eine deutlich antirepublikanische Spitze gehabt. Hier hatte es geheißen: „Inhaltlich soll auch in diesem Jahr nicht die Verfassung in ihrer jetzigen Gestaltung und damit in Verbindung auch die Staatsform, wie sie jetzt besteht, gefeiert werden“. Eine Bezugnahme auf die Reichsverfassung in den Sonntagspredigten oder gar die Beteiligung der Pfarrer als Redner auf lokalen Feiern machte der Kirchenausschuss von den örtlichen Gegebenheiten abhängig. Um das „gute und für die evangelische Kirche förderliche Verhältnis zwischen den Reichsbehörden und dem Deutschen Evangelischen Kirchenbund“ aber nicht zu stören, bat Kirchenausschusspräsident Reinhard Moeller die Kirchenregierungen inständig, dem Wunsch des Reichskabinetts zu folgen, da gerade der Reichsinnenminister

37 GERMANIA, Nr. 217, 8. August 1923.

38 Reichsministerium des Inneren am 1. Juli 1924 an den Kirchenausschuss, EZA BERLIN: 1/A2, Nr. 480.

39 Ebd.

„in wichtigen die Kirche und den Kirchenbund berührenden Fragen [...] sehr entgegenkommend gewesen“ sei.

Das „Evangelische Deutschland“ brachte zum Verfassungstag nur eine vage formulierte Meldung von 15 Zeilen auf der Grundlage des Rundschreibens. Hier dominierte der *Potentialis*, die Passage über das gute Verhältnis zum Innenministerium fehlte ganz.<sup>40</sup>

Die Feier in Berlin verlief für die Evangelische Kirche wenig befriedigend. Annähernd gleichzeitig zum Gottesdienst im Berliner Dom fand die politische Feier vor dem Schloss statt, worin die Kirche einen schweren Affront sah. Im schwach besuchten Gottesdienst waren aber immerhin Innenminister Karl Severing von der SPD und einige Vertreter des Kultusministeriums anwesend.<sup>41</sup>

Nicht alle Landeskirchen zeigten Einsicht in die staatspolitischen Motive der Kirchenbundesleitung. 18 Landeskirchen<sup>42</sup> übernahmen die Kirchengeschäftsanordnung und gaben diese zumindest in Ausschnitten an die Gemeinden weiter. Einige Kirchenleitungen betonten jedoch, die Bitte im freilassenden Sinn verstanden zu haben, und im deutschnational regierten Mecklenburg-Strelitz verkehrte die Kirchenleitung die Absicht der Anweisung in ihr Gegenteil, indem sie anordnete, des Verfassungstages so zu gedenken, „dass vor allen gewaltsamen und revolutionären Umsturzplänen als dem christlichen Untertanengehorsam zuwiderlaufend gewarnt werde“.

Zu den sich verweigernden Landeskirchen zählten Reuss, Lübeck-Eutin, Schleswig-Holstein, Bayern, Württemberg und Mecklenburg-Schwerin. Während in Eutin immerhin der Landespropst eine Festrede hielt und Schleswig-Holstein mit Termingründen argumentierte, korrelierten in Bayern und den deutschnational regierten Ländern Württemberg und Mecklenburg-Schwerin die republikfeindliche Haltung der Landesregierungen mit der Verweigerungsposition der Kirchenleitungen. Die württembergische Landeskirche erklärte, die „Anregung“ des Kirchengeschäftsausschusses im „freilassenden Sinn“ verstanden zu haben. Man habe aber am 3. August des Kriegsbeginnes vor 10 Jahren und dessen Opfer gedacht.<sup>43</sup> Ebenso wie in München berief man sich in Stuttgart gegenüber Berlin auf die Landesregierung, die ebenfalls keine Feier veranstaltet habe. Der Schweriner Oberkirchenrat sprach in einem Bericht nach Berlin von der „sogenannten“ Verfassungsfeier und betonte, seit 1922 die Einladungen der Landesregierung stets ignoriert zu haben.

---

40 EvDt 1, 1924, S. 87.

41 EZA BERLIN: 1/A2, Nr. 480. In seinen Lebenserinnerungen beschrieb Severing die Verfassungsfeiern der Jahre 1925 und 1929, ohne aber auf die kirchlichen Veranstaltungen einzugehen, vgl. SEVERING, Carl: *Mein Lebensweg*. Band 2: *Im Auf und Ab der Republik*. Köln 1950, S. 68–70 und S. 206–208.

42 Preussen, Sachsen, Hannover-lutherisch, Thüringen, Hamburg, Baden, Pfalz, Braunschweig, Anhalt, Oldenburg, Bremen, Frankfurt, Hannover-reformiert, Lübeck, Mecklenburg-Strelitz, Waldeck-Pyrmont, Schaumburg-Lippe, Birkenfeld.

43 Bericht des württembergischen Evangelischen Oberkirchenrates, 25. September 1924, EZA BERLIN: 1/A2, Nr. 480.

Positiv hob sich unter den Landeskirchen nur die personell mit der Stadtspitze eng verzahnte Evangelisch-lutherische Kirche im lübeckischen Staat hervor<sup>44</sup>. Sie ordnete für den 10. August an, im Gottesdienst des Verfassungstages zu gedenken und ab 9 Uhr für 15 Minuten die Glocken läuten zu lassen. Vorangegangen war eine Verständigung mit der reformierten und der katholischen Kirche. Die Vorfeier am Sonntag hielt man für sinnvoll, da der Wunsch, dass auch die Kirche „zur Vertiefung der Heimatliebe und zur Erfüllung des Staatsgedankens mit christlichem Geiste beitrage“, sonntags in einer vollen Kirche besser erfüllt werden könne als wochentags in einer leeren Kirche.<sup>45</sup> Später teilte man nach Berlin noch mit, dass die lübeckische Kirche dem Wunsch der Reichsregierung „gern“ nachkomme. Die Reichsverfassung habe dem erschütterten Reich wieder ein festes Gefüge gegeben, eine Teilnahme der Kirche an der Verfassungsfeier sei daher „in vollem Masse“ gerechtfertigt.

Beschwerden gegen die Feier des Verfassungstages wurden 1924 – zum Teil auch schon 1923<sup>46</sup> – aus Sachsen, Thüringen, Hamburg, der Pfalz und aus Braunschweig berichtet. In Thüringen erklärte deshalb die Kirchenleitung, keinen Gewissenszwang auf ihre Geistlichen ausüben zu wollen. Eine Würdigung der Verfassung im Gottesdienst sei nicht bindend und zukünftig werde man auf eine kirchliche Feier verzichten.

In Sachsen protestierte der Verband der Militärvereine mit Unterstützung des zuständigen Superintendenten gegen eine kirchliche Beteiligung an den Feiern zum Verfassungstag. Andere Gegner unterstellten dem Kirchenausschuss, „bewußt regierungsfreundlich bzw. republikanisch orientiert“ zu sein. Ein sächsischer Pfarrer drohte seiner Kirchenleitung mit dem Kirchenaustritt, falls man eine „republikanische Bindung“ von ihm verlange. Er sei und bleibe Gegner der Republik.<sup>47</sup> Während aus Sachsen nach Berlin berichtet wurde, dass der widersetzliche Pfarrer „durch seinen Vorgesetzten aufgeklärt wurde und sich auch verständigen liess“, sind aus anderen Landeskirchen keine disziplinarischen Folgen für das Nichtbeachten einer dienstlichen Anweisung bekannt. In Hamburg erklärte der spätere Bischof Franz Tügel im Jahr 1925: Der „aus dem Verbrechen der Revolution“ erwachsene Verfassungstag“ werde nur von „international“ empfindenden und kirchenfernen Kreisen gefeiert. „Die national Gesinnten – und zu ihnen gehören die meisten unserer Kirchenleute“ stünden der Feier des 11. August grollend fern. Ihnen sei „das Glockengeläut an diesem Tage im besten Falle Bußtagsklang“. Die Masse hingegen deute das Läuten der Kirchenglocken an diesem „innerlich so zerrissenen Tag“ als den

44 Vgl. HAUSCHILD, Wolf-Dieter: Kirchengeschichte Lübecks. Christentum und Bürgertum in neun Jahrhunderten. Lübeck 1981, S. 507f.

45 Mitteilung der evangelisch-lutherischen Kirche im lübeckischen Staat vom 6. August 1924 an den Kirchenausschuss, EZA BERLIN: I/A2, Nr. 480.

46 Nur „unter nicht geringem Widerstand weiter kirchlicher Kreise“ konnte 1923 der anhaltinische Landeskirchenrat die Empfehlung des Kirchenausschusses zum Verfassungstag an die Gemeinden weitergeben, Brief vom 10. Juli 1924 an den Kirchenausschuss, Ebd.

47 Bericht des Landeskonsistoriums Dresden an den Kirchenausschuss, 9. Oktober 1924, Ebd.

Willen der Kirche und des Kirchenvolkes, „dem republikanischen System Gefolgschaft zu tun.“ Er bitte den Kirchenrat, „um der Wahrhaftigkeit unseres Handelns willen an diesem strittigen Tage“ die Glocken schweigen zu lassen. Dass der Senat hinter dem Plan stehe, sei ein zusätzlicher Ablehnungsgrund.<sup>48</sup> Tügels Protest fruchtete jedoch nicht, und 1929 fand in Hamburg in St. Nicolai ein Festgottesdienst zum 10. Jahrestag der Verfassung statt.<sup>49</sup> Drei Jahre später jedoch musste die Kirchenleitung ihre Gemeinden daran erinnern, dass das Nichtbeachten des angeordneten Läutens zum Verfassungstag untragbar sei. „Die ganze Handlung des Glockenläutens an einem solchen Tag würde ihren Sinn verlieren, wenn sie nicht allgemein durchgeführt würde“.<sup>50</sup>

Nach diesen desillusionierenden Erfahrungen mit den Landeskirchen und den Angriffen auf die Kirche verzichtete der Kirchenbund zwischen 1925 und 1928 auf eigene Initiativen. Die Anfragen der Regierung wurden kommentarlos an die Landeskirchen weiter gegeben.<sup>51</sup>

Wie berechtigt die Vorsicht war, zeigen die viel beachteten Berliner Vorgänge des Jahres 1928. Hier hatte die Stadtverwaltung die jüdischen, katholischen und evangelischen Gemeinden gebeten, am Verfassungstag zu flaggen und abends die Glocken läuten zu lassen. Die katholische Kirche kam dem Wunsch nach, jüdische Gemeinden kauften eigens deshalb Flaggen. Auf protestantischer Seite überließ das Konsistorium die Entscheidung den Gemeinden, die Bürgermeister Böß auch einzeln angesprochen hatte. Dennoch fand sich kaum eine Pfarrei bereit, auch nur die Kirchenflagge zu zeigen.

Günther Dehn machte hierfür die politisch-soziale Struktur der Gemeinden, in deren Ältestenkreisen deutschnationale Kleinbürger und Beamte die Richtung bestimmten, verantwortlich.<sup>52</sup> Die Berliner Ausgabe des „Evangelischen Deutschlands“ als offiziellem Kirchenorgan versuchte vergebens, die Affäre als antiprotestantische Inszenierung des Magistrats darzustellen.<sup>53</sup> Der

---

48 Franz TÜGEL: *Mein Weg 1888–1946. Erinnerungen eines Hamburger Bischofs.* Hg. von Carsten Nicolaisen. Hamburg 1972, S. 423.

49 HERING, Rainer: „Nur auf diese Weise kann der Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit in vollem Umfang durchgeführt werden.“ *Staat und Kirche in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik.* In: BRAKELMANN, Günter/FRIEDRICH, Norbert/JÄHNICHEN, Traugott (Hgg.): *Auf dem Weg zum Grundgesetz. Beiträge zum Verfassungsverständnis des neuzeitlichen Protestantismus (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft. 10).* Münster 1999, S. 125–139, S. 138.

50 GESETZE, VERORDNUNGEN UND MITTEILUNGEN AUS DER HAMBURGISCHEN KIRCHE, 24. August 1932, S. 67.

51 J. R. C. WRIGHT, *Parteien* (wie Anm. 10), S. 89.

52 VOSSISCHE ZEITUNG, Nr. 188, 8. August 1928: „Versäumt die Evangelische Kirche wieder den Anschluss?“; Ebd., Nr. 189, 9. August 1928: „Kirche und Verfassungstag“; DEHN, Günther: *Die Kirchenglocken von Berlin.* In: Ebd., Nr. 195, 16. August 1928. Vgl. auch K. NOWAK, *Kirche* (wie Anm. 1), S. 178.

53 J. R. C. WRIGHT, *Parteien* (wie Anm. 10), S. 52f.

gleichnamige Sohn des früheren EOK-Präsidenten Reinhard Moeller<sup>54</sup> widersprach Dehn ebenfalls vehement. Die Kirchenältesten hätten völlig richtig gehandelt, denn die Feier der von außen aufoktroierten, undeutschen Verfassung solle nur den 9. November legitimieren. Die evangelische Kirche als einer der „wenigen kulturellen Machtfaktoren der Gegenwart“, der den „inneren geschichtlichen Zusammenhang mit der deutschen Vergangenheit und die Fühlung mit der deutschen Volksindividualität bewahrt“ habe, müsse die „innerlich unwahre Verfassungspropaganda“ ablehnen.<sup>55</sup>

### 1929: Zehn Jahre Weimarer Republik

Bereits seit Februar 1929 liefen die Verhandlungen zwischen Innenministerium und den beiden Kirchen über deren staatlicherseits dringend gewünschte Beteiligung am 10. Jahrestag der Verfassung. Auf Seiten des Ministeriums gab es klare Vorstellungen über den Ablauf. In größeren Orten sollten die zuständigen Pfarrämter zu „besondere Festgottesdienste“ die Reichs-, Staats- und Kommunalbehörden einladen. Gemeinden, die keinen besonderen Festgottesdienst abhielten, sollten im Sonntagsgottesdienst des Jubiläums „besonders in den Ansprachen und im Kirchengebete“ gedenken. Zur Mittagsstunde des 11. August erbat das Ministerium ein Läuten der Kirchenglocken. Dies lehnten beide Kirchen ab, die Zeit von 13–13:15 Uhr, „wie beim Volkstrauertag“, erschien ihnen passender.<sup>56</sup> Bei prinzipieller Bereitschaft zur Mitwirkung kritisierte der protestantische Vertreter Gustav Scholz auf der Sitzung im Innenministerium am 19. März den Verlauf der früheren Feiern. Die ohnehin schlecht besuchten Gottesdienste hatten entgegen anders lautender Zusagen mit politischen Kundgebungen und einer Parade der Polizei konkurrieren müssen. Das Ministerium gelobte an diesem Punkt Besserung.<sup>57</sup>

Die Beratungen des Kirchausschusses Ende Mai/Anfang Juni in Eisenach<sup>58</sup> über die staatliche Bitte um eine kirchliche Beteiligung am Verfassungsjubiläum und die Art der Publikation des gefassten Entschlusses zeigten deutlich, dass die Mitglieder des Kirchausschusses die republikanische Staatsform auch nach zehn Jahren noch nicht akzeptiert hatten. Die Republik galt ihnen allenfalls als ein sich wider Erwarten als seriös erweisender Verhandlungspartner, den man um der eigenen Interessen willen nicht auf offizieller Ebene verärgern durfte. Aber auch diese Form der vorsichtigen Annäherung wagte man nicht allzu offen zu zeigen.

In Eisenach kristallisierte sich schnell als Mehrheitsposition die Überzeu-

54 Vgl. hierzu J. R. C. WRIGHT, Parteien (wie Anm. 10), S. 139.

55 MOELLER, Reinhard: Evangelische Kirche und Verfassungstag. In: Berliner Lokal-Anzeiger, Nr. 398, 23. August 1928, S. 1.

56 EZA BERLIN: I/2A, Nr. 480. Eine erweiterte Fassung trug OKR Scholz vom Berliner EOK auf der Kirchausschuss-Sitzung am 31. Mai bzw. 1. Juni in Eisenach vor.

57 Bericht vom 23. März 1929 an den Kirchausschuss, EZA BERLIN: I/2A, Nr. 480.

58 Ebd., Auszug aus der Verhandlungsniederschrift.

gung heraus, dass man die Bitte des Innenministers nicht kommentarlos an die Landeskirchen weiter geben könne, da dies einer Ablehnung gleich käme. Wilhelm Kahl, Artur Titius und Hermann Kapler betonten die Dankspflicht der Kirche gegenüber dem Staat und seiner Verfassung. Die Reichsverfassung garantiere die Freiheit der Kirche, deren Lage eine nie erwartete positive Entwicklung genommen habe. Kapler rief darüber hinaus seinen Kollegen die staatliche Unterstützung in der Diasporaarbeit und die Finanzhilfen aus dem Reichskulturfonds in Erinnerung. Bischof Adolf Mordhorst aus Kiel und Kirchenpräsident Wilhelm Diehl aus Darmstadt betonten die dem christlichen Verantwortungsgefühl, nicht taktischem Kalkül, entspringende Pflicht zur Mitarbeit am Staat. Nur so könne die Kirche auch die Arbeiterschaft wieder gewinnen.

Die Front der Gegner bestand aus dem bayerischen Kirchenpräsident Veit, dem Aachener Präses Wolff und dem Berliner Pfarrer Philipps. Er konnte in der Verfassung nur eine „Rechtsgrundlage“ erkennen. Der sonst so streitbare Friedrich Veit verschanzte sich hinter der bisher in Bayern vom Staat und beiden Kirchen gleichermaßen geübten Praxis des Nichtfeierns.<sup>59</sup> Eine an die Öffentlichkeit gelangende Empfehlung des Kirchengausschusses an die Landeskirchen würde die Stellung der Gemeinden gefährden, die sich bislang verweigerten. Der rheinische Präses Walter Wolff betonte mit der zeitgenössischen antiliberalen Staatskritik die unüberbrückbare Differenz zwischen Kirche und Staat im Verständnis der Verfassung. Wohl mit Blick auf das umstrittene Reichsschulgesetz perhorreszierte er die aktuelle „Absolutierung des Staatsgedankens“, gegenüber dem eine absolute Monarchie noch eher beschränkt sei.

Wie gering das Vernunftrepublikanertum<sup>60</sup> selbst der Befürworter innerhalb des Kirchengausschusses ausgeprägt war, zeigte die Debatte überdeutlich. Das Wort Demokratie kam nie, das Wort Republik nur als politisches Schreckgespenst vor. Mehrere Redner bemühten sich zudem, zwischen der für die Kirche akzeptablen Verfassung und der ungeliebten Republik zu differenzieren. Bischof Mordhorst wollte den politischen Sinn der Verfassung ignorieren und nur die Bewahrung der Reichseinheit betonen, Pastor Michaelis wollte „zur Verfassung selbst, nicht zu ihrer gegenwärtigen Handhabung“ Stellung nehmen. Auch Hermann Kapler betonte, dass es bei der Stellungnahme nicht auf die „in der Verfassung verwirklichten politischen Anschauungen ankomme“.

Eine Stellungnahme zur Verfassung, die über die empfehlende Weitergabe der staatlichen Bitte und den Hinweis auf die zwischen Staatsloyalität im Sinn

---

59 Im Jahr 1924 empfand es der bayerische Episkopat als eine einmütig abzulehnende „Zumutung“, die ohnehin als vorübergehende Erscheinung bewertete Verfassung kirchlich zu feiern. Man würde sie so „approbieren“ und eine Parteinahme für eine bestimmte politische Richtung begehen, die im der Republik fernstehenden Kirchenvolk auf Unverständnis stoßen werde, AKTEN KARDINAL MICHAEL VON FAULHABERS 1917–1945. Bearbeitet von Ludwig Volk (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. A 17). Mainz 1975, S. 336ff.

60 Vgl. J. R. C. WRIGHT, Parteien (wie Anm. 10), S. 236.

von Röm. 13 und Volkstumsideologien chancierende Vaterländische Kundgebung des Königsberger Kirchentages<sup>61</sup> hinausgegangen wäre, brachte der Kirchengausschuss nicht zu Stande. Er unterrichtete daher die Landeskirchen über „die Anregung des Reichsministers des Innern“ um eine kirchliche Beteiligung am Verfassungstag und empfahl, der Anregung nach den „kirchlichen Verhältnissen“ Folge zu leisten.<sup>62</sup> Wie 1924 stand es den Landeskirchen bzw. den einzelnen Gemeinden wiederum frei, ob und wie sie den Verfassungstag begingen.

Auch die Veröffentlichung der Empfehlung im „Evangelischen Deutschland“ – andere große Kirchenzeitingen verschwiegen sie<sup>63</sup> – zeigte das passiv-desinteressierte Verhalten der Kirche in einer Sache, in der ihr – wie Prälat Diehl betont hatte – der Staat nicht zum ersten Mal die Hand reichte. Erst nach über sechs Wochen enthielt der Nachrichtenteil des „Evangelischen Deutschlands“ eine Meldung über den Eisenacher Beschluss. Diesem liege die Erwägung zugrunde, dass in den Gottesdiensten „im Sinne der Königsberger Kundgebung die Stellung des evangelischen Christen zum Vaterland und zu der im Staat verfaßten Volksgemeinschaft in das Licht des Wortes Gottes“ gerückt werde.<sup>64</sup> Diese ohne das Wort Demokratie und ohne einen Bezug zur Republik auskommende Erklärung, sowie die Tatsache, dass bereits Wochen zuvor andere Beschlüsse der Eisenacher Tagung publiziert worden waren, rief einen geharnischten Protest Martin Rades hervor. Für ihn waren der Beschluss, die Art seiner Veröffentlichung und die weit geöffnete Hintertür „nach ihren kirchlichen Verhältnissen“ einfach „nur kläglich“.<sup>65</sup>

Selbst die Wahl der Kirche für den zentralen protestantischen Gottesdienst wurde zum Streitpunkt. Da die katholische Messe in der Hedwigskirche stattfinden sollte, schlug das Reichsinnenministerium den Berliner Dom, die Kirche Kaiser Wilhelms II., vor. Der Berliner Oberkirchenrat leitete die Bitte an den ersten Geistlichen des ihm unmittelbar unterstellten Dom zum „weiterem Befinden“ weiter. Dieser erste Geistliche war der an den Eisenacher Beratungen beteiligte Vizepräsident des EOK Georg Burkhart. Er erklärte, dass man im Dom-Gottesdienst des Jahrestages der Verfassung im Sinn des Erlasses gedenken werde. Da aber gleichzeitig im Lustgarten die Feier des Reichsbanners stattfinde, sei dem Dom-Kirchen-Kollegium eine Einladung der Reichs-, Staats- und Kommunalbehörden in einer „ihm selbst höchst unerwünschten

61 Vgl. DIE VERHANDLUNGEN DES ZWEITEN DEUTSCHEN EVANGELISCHEN KIRCHENTAGES. Königsberg i. Pr. 17.–21. Juni 1927. Berlin-Steglitz 1927, S. 338–340.

62 EZA Berlin: I/2A, Nr. 480.

63 Die westfälische Landeskirche z. B. publizierte in ihrem Nachrichtenblatt nur den DEKA-Aufruf zum Jahrestag der Unterzeichnung des Versailler Vertrages, zum Verfassungsjubiläum schwieg sie, DAS EVANGELISCHE WESTFALEN 6, 1929, Nr. 6, S. 60.

64 EvDt 6, 1929, S. 235.

65 RADE, Martin: Zwischen zwei Feiertagen. In: ChW 43, 1929, Sp. 739–744, Sp. 743.

Weise [...] unmöglich geworden“.<sup>66</sup> Der Gottesdienst sollte statt dessen in der ruhiger gelegenen Dreifaltigkeitskirche stattfinden, die regelmäßig vom Reichspräsidenten besucht werde. Zu diesem Gottesdienst wurden dann durch Generalsuperintendent Emil Karow auch die im Dom nicht willkommenen Behörden eingeladen.

Wie kaum anders zu erwarten, war das Echo auf die Stellungnahme der Kirche groß. Liberale Berliner Blätter und der sozialdemokratische „Vorwärts“ berichteten positiv, die rechte Presse missbilligte das Verhalten des Kirchenbundes ebenso<sup>67</sup> wie der Nationalverband Deutscher Offiziere. Kritik kam auch von religiös-sozialistischer Seite. Paul Piechowski wertete die Beteiligung an der Verfassungsfeier als reines Taktieren der Kirche, um den angestrebten Kirchenvertrag nicht zu gefährden.<sup>68</sup> Ein kurmärkischer Stahlhelmführer versuchte, Druck auf Pfarrer auszuüben, indem er von seinen Anhängern eine Überwachung der Predigten forderte und sie anwies, bei verfassungsfreundlichen Äußerungen den Gottesdienst zu verlassen.<sup>69</sup> Selbst Alfred Hugenberg fragte beim Kirchenausschuss an, was es mit dessen Beteiligung an der Verfassungsfeier auf sich habe.<sup>70</sup> Der Bearbeiter der Anfrage erklärte freimütig, eine ablehnende Haltung zur Republik sei eine Waffe für diejenigen, die der Kirche Republikfeindlichkeit unterstellten und somit ungünstig für die aktuellen Konkordatsverhandlungen.

Weniger literarische Energie als in die Bewertung der kirchlichen Beteiligung an der Verfassungsfeier investierten Theologen in die Bewertung der Verfassung. Die Ausgabe des „Evangelischen Deutschlands“ vom 11. August enthielt einen Artikel des oldenburgischen Kirchenpräsidenten Heinrich Tilemann, der nicht dem Kirchenausschuss angehörte. Ausgehend von Luther attestierte Tilemann dem religionslosen, sich selbst begrenzenden Staat seine staatliche Dignität, obwohl auch er das Wort Republik vermied. Die Verfassung garantiere der Kirche ihre freie Entfaltung und auch die Neuorganisation im Kirchenbund verdanke sich ihr in Teilen. Aus dieser Tatsache sei ein vertrau-

---

66 EZA BERLIN: I/A2, Nr. 480, Brief des Oberkirchenrates an den Kirchenausschuss, 20. Juli 1929. Am 9. September 1929 versicherte Innenminister Severing dem Kirchenausschuss, bei den Verfassungsfeiern des Jahres 1930 solle jede Überschneidungen der kirchlichen und der weltlichen Feiern vermieden werden, ebd., Nr. 481. Vgl. hierzu auch: BESIER, Gerhard: Der Dom ohne Kaiser. Der Dom in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. In: Der Berliner Dom. Geschichte und Gegenwart der Oberpfarr- und Domkirche zu Berlin. Berlin 2001, S. 197–209, S. 199. Am 60. Jahrestag der Reichsgründung fand im Dom aber in Anwesenheit des Reichspräsidenten und unter Flaggenschmuck ein Festgottesdienst statt, auf dem Burghart predigte, K. NOWAK, Kirche (wie Anm. 1), S. 179.

67 J. R. C. WRIGHT, Parteien (wie Anm. 10), S. 92.

68 PIECHOWSKI, Paul: Die kirchliche Verfassungsfeier in Berlin. In: Zeitschrift für Religion und Sozialismus 1, 1929, H. 5, S. 31–39.

69 FRITZ, Hartmut: Otto Dibelius. Ein Kirchenmann in der Zeit zwischen Monarchie und Diktatur (AKiZ. B 27). Göttingen 1998, S. 285.

70 Briefe vom 20. Juni und 1. Juli 1929, EZA Berlin: I/2A, Nr. 480.

ensvolles Zusammenwirken entstanden, zu dem die politisch neutrale Kirche ihren „Tatbeweis der Staatstreue“ beibringe. Dieser zeige sich in Stellungnahmen der Kirche zur sozialen Fragen oder bei der Kriegsschulddebatte. Auch halte sie ihre Glieder „zu vertieftem Verantwortungsbewußtsein und verstärkter Dienstbereitschaft“ an. An den „Schatten“ über dem Verfassungstag trage die Republik durch ihre Schulpolitik, durch die Verletzung der Parität beim preußischen Kirchenvertrag und durch das Verhalten anlässlich des Versailles-Jahrestages eine erhebliche Mitschuld. Dennoch zeigte sich Tilemann kooperationsbereit und erklärte, die Kirche habe zwar „keine Kommandogewalt“ über einzelne Glieder, aber Verfassungsgegner müsse sie „gewissenschärfend zum Gehorsam gegen das Gesetz“ aufrufen. Der Staat wiederum könne durch seine Haltung und seine Leistungen „moralische Eroberungen“ zu machen. Der Kirchenpräsident endete mit dem „Gelöbnis des evangelischen Deutschlands“, im Sinn der Königsberger Kundgebung „auch fernerhin dem Staate zu geben, was des Staates ist.“<sup>71</sup> Ein Pfarrer der oldenburgischen Landeskirche warf Tilemann daraufhin öffentlich vor, ein „Lobredner des neudeutschen Systems“ zu sein, dessen Äußerungen wie Schläge gegen diejenigen kirchlichen Kreise wirkten, die die Republik ablehnten.<sup>72</sup>

In einer „ethische(n) Betrachtung“ im „Deutschen Pfarrerblatt“ erinnerte der Berliner Pfarrer Koehler seine Amtskollegen an die christliche Gewissenspflicht, furchtlos zu kritisieren, „was wider den Geist des Evangeliums streitet, aber auch anzuerkennen und auszubauen, was die Möglichkeit christlicher Gewissensbetätigung gewährt.“ Koehler sah dies in zahlreichen Artikeln der Reichsverfassung gewährleistet und forderte daher für die Reichsverfassung „als ordnungsgemäß zustandegekommene(m) Grundgesetz“ von all' denen „Anerkennung und Achtung“, „die in einer geschichtlich gewordenen Ordnung den waltenden Gotteswillen erblicken.“<sup>73</sup>

Eine Auswertung der Sonntagsblätter und anderer protestantischer Regionalpublizistik steht noch aus. Für Recklinghausen hat Helmut Geck zwei sich diametral gegenüberstehende Stellungnahmen ermitteln können. Einerseits die Ablehnung jeder Feier einer politischen Ordnung, deren Alltag von sozialer und moralischer Not, Zersplitterung im Inneren, und Machtlosigkeit nach außen bestimmt sei. Während die Verfasser dieser Stellungnahme – die Pfarrer Arndt und Foertsch – nur peinlichste Pflichterfüllung zur Überwindung der Not geboten sahen, bekannte sich ein Anonymus (!) im Sonntagsblatt der Gemeinde Hochlarmark mit einem emphatischen vierfachen Ja zur Republik

71 TILEMANN, [Heinrich]: Erhöhte Verantwortlichkeit. Zum Verfassungstag 1929. In: *EvDt* 6, 1929, S. 263–264.

72 RITTNER, Reinhard: Die evangelische Kirche in Oldenburg im 20. Jahrhundert. In: *Oldenburgische Kirchengeschichte*. Hg. von Rolf Schäfer. Oldenburg 1999, S. 643–787, S. 687.

73 KOEHLER, Die Weimarer Staatsverfassung im Urteil des protestantischen Gewissens. Eine ethische Betrachtung zum 11. August 1929. In: *DtPfrBl* 33, 1929, S. 612ff, S. 613.

und ihrer Verfassung. Die Republik sei rechtmäßige, gottgesetzte und zu Recht Gehorsam fordernde Obrigkeit, ihr Grundgesetz habe nach der Revolution „persönliche Sicherheit“ und „wirtschaftliche Entfaltung“ gesichert und eröffne Jugend eine Zukunft.<sup>74</sup>

#### Inhalt, Ablauf und Besuch der Verfassungsgottesdienste

Weder von den Landeskirchen noch vom Kirchenausschuss scheinen die Gottesdienste zum Verfassungstag als homiletisches oder liturgisches Problem wahrgenommen worden zu sein. Diese Vermutung legt jedenfalls das vollständige Schweigen der Quellen zu diesem Punkt nahe.<sup>75</sup> Eine Würdigung der Verfassung im Gottesdienst war in der Predigt, im freien Gebet oder auch in einer separaten Ansprache des Geistlichen möglich, so dass es einer eigenen agendarischen Regelung nicht zwingend bedurfte.

Aus dem Jahr 1925 stammt die vermutlich einzige Liturgie für einen ‚Verfassungsgottesdienst‘. Entworfen hatte sie der Marburger Systematiker Rudolf Otto, dessen prorepublikanisch-linksliberale Position auch in die Ordnung des „Vaterlands-Sonntages“ einfluss.<sup>76</sup> Neben dem Dank für Gottes erhaltendes Handeln und Erbarmen über Staat und Individuum durch Chorgebet (Ps. 137,5) und Kollekte stand die Predigt über die Güter Volk und Staat und „die Pflicht gegen Volk, Staat und Obrigkeit“ an Hand von Röm. 13,1–7 im Mittelpunkt des Gottesdienstes (75). Im Gebet nach der Predigt dankte die Gemeinde für die deutsche Sprache und Kultur, für Martin Luthers Reformation sowie für die auferlegten Prüfungen, nach denen Gott das deutsche Volk wieder aufgerichtet habe und es „nach langem Dunkel“ neu das Licht schauen lasse (76f.). Selbstkritik wegen „des Widerstrebens gegen die neue Ordnung“ und wegen der Schuld an der inneren Zerrissenheit Deutschlands sollten das freie Gebet bestimmen. Die Fürbitte galt „Staat und Regierung“, den „notleidenden Schichten“, „Arbeit und Gewerbe“ sowie dem „Wiederaufstieg unseres Volkes“ (77). Am Beginn des Gottesdienstes stand das Lutherlied, am Schluss die erste und dritte Strophe des Deutschlandliedes (78). Den Kirchenschmuck bildeten eine Reichsflagge im Chor sowie ein Blumenkranz an der Gefallenengedenktafel (72). Die Kollekte war für Not leidende Witwen und Waisen von Gefallenen bestimmt (74). In einer nur leicht

---

74 GECK, HELMUT: Zwischen Distanz und Loyalität – Der deutsche Protestantismus und die Weimarer Republik. In: Auf dem Weg zum Grundgesetz (wie Anm. 49), S. 140–153, S. 150.

75 Die AGENDE FÜR DIE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE IN BAYERN. Erster Teil: Die öffentlichen Gottesdienste. Ansbach 1932, z. B. enthielt nur Hinweise für Gottesdienste bei Eröffnung und Schluss des Landtages oder zur Vorbereitung auf den Fahneneid, S. 321–325. Der Entwurf der AGENDE FÜR DIE EVANGELISCHE KIRCHE DER ALTPREUBISCHEN UNION. Berlin-Charlottenburg o. J. [1931], berücksichtigte unter den „Besondere(n) Feiern“ zwar den Evangelischen Bund oder das Bergmannsfest, im politischen Bereich war aber nur von „Vaterländische(n) Gedenktagen“ ohne Bezug zum gegenwärtigen Staat die Rede.

76 OTTO, Rudolf: Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes (Aus der Welt der Religionen. Liturgische Reihe. 2). Gießen 1925, S. 72–78.

veränderten Fassung von 1926<sup>77</sup> fehlte der Hinweis auf den Kirchenschmuck, statt des Deutschlandliedes stand mit „Nun danket alle Gott ...“ ein geistliches Lied am Ende.

Zum 11. August 1929 publizierte der hannoversche Pfarrer und Liturgiker Paul Graff „Praktische Winke“, die seine Landeskirche weiter empfahl.<sup>78</sup> Graff wollte in erster Linie jede prorepublikanische Politisierung des Gottesdienstes, wie er sie bei Rudolf Otto zu finden meinte, vermeiden. Er beschränkte sich auf die Nennung möglicher Lieder, Gebete und Lektionen und ließ so den Pfarrern weitgehende Freiheit bei der Gottesdienstgestaltung. Diese mußte bei der unübersehbaren Reserve Graffs gegenüber einem Gottesdienst zum Verfassungstag deutlich ‚neutraler‘ als bei Rudolf Otto ausfallen. Dazu trugen auch die ausgewählten Eingangsworte bei. Sie folgten alle dem Schema einst/jetzt und eröffneten so die Möglichkeit antirepublikanischer Deutung.

Der offizielle Gottesdienst in der Dreifaltigkeitskirche in Anwesenheit von Reichspräsident Paul von Hindenburg und den Reichsministern Becker, Groener, Hoepker-Aschoff, Schreiber und Severing<sup>79</sup> war ein Musterbeispiel des von Graff favorisierten politikfreien – man kann auch sagen: die Republik ignorierenden – Gottesdienstes. Weder der am Eingang an die Besucher verteilte Liedzettel, noch der Inhalt der Lieder oder die der alten preußischen Ordnung folgende Liturgie hatten einen Bezug zum Verfassungsjubiläum.<sup>80</sup> In seiner als farblos, akademisch und doktrinär charakterisierten Predigt über Jes. 51,<sup>81</sup> vermied Emil Karow jeden Gegenwartsbezug. Auf eine theologische Deutung der nur ein einziges Mal erwähnten Verfassung, die dem deutschen Volk – im Rahmen dessen, was eine menschliche Einrichtung vermag – eine Rechtsordnung gegeben habe, verzichtete der Prediger. Auch das Wort Republik fiel kein einziges Mal. Statt dessen erging sich Karow in Betrachtungen über die deutsche Not und Zerrissenheit der vergangenen zehn Jahre.<sup>82</sup> Die Reaktion auf das Gehörte waren ein bereits während der Predigt vernehmbarer Unmut der Anwesenden und ein fluchtartiges Verlassen der Kirche, in der früher Schleiermacher gepredigt hatte, nach dem Amen.

77 LITURGISCHE BLÄTTER FÜR PREDIGER UND HELFER. Erste Reihe, Heft 6. Gotha 1926, S. 185–190.

78 GRAFF, Paul: Praktische Winke zur Ausgestaltung einer kirchlichen Feier des Verfassungstages (11. August). In: MGKK 34, 1929, S. 214ff. Die Empfehlung der Landeskirche in: KIRCHLICHES AMTSBLATT FÜR DIE EVANGELISCH-LUTHERISCHE LANDESKIRCHE HANNOVERS, Stück 12, 24. Juli 1929, S. 59.

79 Vgl. VOSSISCHE ZEITUNG, Nr. 192, 13. August 1929 »Der Jubel der Millionen«.

80 P. PIECHOWSKI, Verfassungsfeier (wie Anm. 68), S. 34.

81 Ebd., S. 36.

82 Ebd., S. 38f.

## Verfassungspredigten

Eine Analyse der Predigten zum Verfassungsjubiläum ist mit großen Schwierigkeiten verbunden. Die vom Rundfunk am 11. August 1929 ausgestrahlten Gottesdienste bzw. Morgenfeiern sind nicht überliefert, Predigten zum Verfassungsjubiläum gelangten selten zum Druck. Sechs davon publizierte Wilhelm Schubring 1930 in dem Sammelband „Politische Predigten“<sup>83</sup>. Diese Zusammenstellung von Ansprachen aus den Jahren 1926 bis 1929 kann für das Gesamtphänomen Predigten zum Verfassungstag zwar keinen repräsentativen Anspruch erheben, doch lassen sich Gemeinsamkeiten erkennen:

1.) Von Predigten im eigentlichen Sinn kann kaum gesprochen werden, da die Auslegung des Bibeltextes gegenüber der Ansprache über den Anlass in den Hintergrund trat.

2.) Die Geistlichen bemühten sich, ihrer Gemeinde den Inhalt der Verfassung nahe zu bringen und radikalen Verfassungsfeinden ins Gewissen zu reden.

3.) Zweifel an der Legitimität der kirchlichen Beteiligung an der Verfassungsfeier auf Grund der Überparteilichkeit gab es nicht. Wilhelm Schubring verwies darauf, dass die kirchliche Beteiligung an Verfassungsfeiern der Pflege der „Staatsgesinnung“ diene, also Teil der Aufgabe der christlichen Predigt sei<sup>84</sup>.

4.) Ein Fürbittegebet für die Obrigkeit scheint auch bei republikfreundlichen Geistlichen die Ausnahme gewesen zu sein<sup>85</sup>.

Prorepublikanische Prediger betonten die Übereinstimmung bzw. Analogie zwischen biblisch-christlichen Werten wie Friede, Gemeinwohl, Gerechtigkeit und Menschenwürde und den Bestimmungen der Verfassung. Durch den Schutz, den die Reichsverfassung der Ehe, dem Sonntag sowie der Glaubens- und Gewissensfreiheit angedeihen lasse, bezeuge sie die ihr innewohnenden „heilige(n) und hohe(n) Ziele“, die dem Reich Gottes dienen<sup>86</sup>.

Pfarrer, die der politischen Entwicklung distanziert gegenüber standen, legten ihre Schwerpunkte auf die christliche Loyalitäts- und Mitwirkungspflicht gegenüber dem Staat zu dessen Versittlichung sowie auf die Kritik an der Zersplitterung in unversöhnt einander gegenüber stehenden Gruppen, die jeweils Verständnis für die andere Position aufbringen sollten<sup>87</sup>. Es gelte, auf dem Boden der Verfassung für die Volkseinheit zu wirken und damit die Basis einer erfolgreichen (Außen-)Politik zu schaffen<sup>88</sup>.

---

83 SCHUBRING, Wilhelm: Politische Predigten unter dem Gesichtspunkt der Überparteilichkeit. Görlitz 1930.

84 W. SCHUBRING (wie Anm. 89), S. 7.

85 Hachmeister, Predigt am 12. August 1928 in St. Jacobi, Berlin, ebd., S. 69–73, S. 73.

86 Max Scheibe, Predigt am 8. August 1926, Reformierte Kirche in Leipzig, ebd., S. 56–61, S. 59; Schwencke, Predigt am 12. August 1928 in Berlin-Treptow, ebd., S. 62–68, S. 66; Thieß, Predigt am 11. August 1929 in Zeuthen/Mark, ebd., S. 97–101, 101, 98.

87 Ebd., S. 71–73.

88 Pankow, Predigt am 11. August 1929 in Berlin-Pankow, ebd., S. 87, 90.

Johannes Kübel erhoffte sich von der Veröffentlichung seiner Ansprache während des „amtlichen Festgottesdienstes“ 1929 in Frankfurt eine Wegweisung für seine Amtsbrüder, zumal ihm von Rechts und von Links bestätigt worden war, politisch keinen Anstoß erregt zu haben.<sup>89</sup> Ausgehend von der zweiten Bitte des Vaterunsers führte er aus, dass die staatsunabhängige Kirche aus freien Stücken den Verfassungstag begehe, an dem sie die Wiedergewinnung von Rechtssicherheit und Ordnung feiere.<sup>90</sup> Trotz seiner Reserve gegen die Republik wies Kübel nachdrücklich auf den Dienst der Verfassung am Reich Gottes hin. Diesen Dienst leiste vor allem der Grundrechtsteil, aus dem Kübel lange Passagen zitierte.<sup>91</sup> Mit dem Hinweis auf Parteibeamtentum, soziale Not, Vergnügungssucht und Egoismus delegitimierte Kübel jedoch zugleich die Republik.<sup>92</sup>

Noch vor dem Hintergrund der beginnenden Weltwirtschaftskrise attestierte 1931 der Heidelberger Praktische Theologe Otto Frommel in seiner Predigt zum 12. Jahrestag der Reichsverfassung, das Reich vor dem Untergang bewahrt zu haben, als „feste staatliche Ordnung“ der „deutschen Art u[nd] Geschichte Rechnung“ zu tragen und der Verkündigung und Pflege des evangelischen Bekenntnisses Spielraum zu gewähren.<sup>93</sup>

### Resonanzen

Zum Besuch der Gottesdienste am Verfassungstag liegen nur vereinzelte Informationen vor. Aus diesen geht hervor, dass etwa 1924 die Gottesdienste in Berlin und Hannover an Wochentagen sehr schlecht besucht waren. Allein in Frankfurt kamen zahlreiche Besucher.<sup>94</sup> In Berlin verzichtete man in den Folgejahren sogar ganz auf eigene Gottesdienste<sup>95</sup>, Hannover behielt sie dagegen trotz des schlechten Besuches bei.<sup>96</sup> Die Berichte für 1929 belegen einen spärlichen Besuch der Gottesdienste vor allem im Norden, aus Baden und den Großstädten Dresden, Hamburg und Frankfurt liegen dagegen

89 KÜBEL, Johannes: Dein Reich komm! In: DtPfrBl 33, 1929, S. 577ff. Die Predigt ist auch in Schubrings Sammlung, S. 91–96, und in Kübels Lebenserinnerungen (Erinnerungen. Mensch und Christ, Theologe, Pfarrer und Kirchenmann. Zum 100. Geburtstag herausgegeben von der Tochter Dr. Martha Frommer. Villingen-Schwenningen 1973, S. 70–75) enthalten.

90 Ebd., Sp. 577.

91 Ebd., Sp. 578.

92 Schärfer im Ton und in der Sache wiederholte Kübel diese Vorwürfe in einem Artikel gegen Martin Rades angebliche politische Einseitigkeit seit 1918: KÜBEL, Johannes: Warum schweigen Sie?, in: ChW 43, 1929, Sp. 1088–1092.

93 Nachlass Otto Frommel, Predigtforschungsstelle des Praktisch-Theologischen Seminars der Universität Heidelberg, Predigt am 9. August 1931 über Röm 5,1–5.

94 EZA Berlin: I/2A, Nr. 480.

95 Ebd., Mitteilung von OKR Scholz auf einer Besprechung mit dem Reichsinnenministerium am 19. März 1929.

96 Ebd., Bischof August Marahrens auf der Sitzung des DEKA am 31. Mai/1. Juni 1929.

positive Meldungen vor.<sup>97</sup> Neben dem in Kirchenkreisen vermutlich willkommenen Desinteresse der Gemeinden spielte auch der Termin im Hochsommer eine gewisse Rolle, Urlaub der Stadtbevölkerung und Erntearbeiten auf dem Land begünstigten einen wochentäglichen Gottesdienstbesuch nicht.

Feiern und Aktionen mit Beteiligung evangelischer Theologieprofessoren Seit dem Jahr 1929 fanden an einzelnen deutschen Universitäten Verfassungsfeiern statt. Bis 1932 lassen sich 44 Feiern an 12 preußischen Universitäten und eine in Hamburg nachweisen.<sup>98</sup> Sehr viel rühriger und erfolgreicher waren auch hier die Republikgegner. Auf Beschluss des Deutschen Hochschultages wurde seit 1921 der 18. Januar, der Reichsgründungstag, als *Dies Academicus* begangen. Seitdem beteiligten sich annähernd alle Universitäten mit großem akademischem Pomp und unter starkem studentischem Zuspruch an der Erinnerung an den Tag der Reichsgründung. Dieser Feiertag, der dezidiert gegen die Republik und Bestrebungen, den 11. August zum Feiertag zu machen, etabliert worden war,<sup>99</sup> diente auch unter Beteiligung zahlreicher evangelischer Theologieprofessoren<sup>100</sup> vielfach der „bewußte(n) Beleidigung des neuen Regimes“.<sup>101</sup> Außerhalb der Universitäten wurde der 18. Januar weniger beachtet, Gesetzesinitiativen seit 1922, ihn zum gesetzlichen Feiertag zu machen, scheiterten im Reichstag, zuletzt im Juni 1925.<sup>102</sup>

---

97 J. R. C. WRIGHT, *Parteien* (wie Anm. 10), S. 92.

98 Vgl. die Auflistung bei R. POSCHER, *Verfassungstag* (wie Anm. 24), S. 257–262.

99 JANSEN, Christian: *Professoren und Politik* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft. 99). Göttingen 1992, S. 45. Zu den universitären Reichsgründungsfeiern als „bislang in der Forschung kaum beachtete(s) Phänom(en)“ vgl. ENGEHAUSEN, Frank: *Die Reichsgründungsfeiern an der Universität Heidelberg 1921–1933*. In: KOHNLE, Armin/ENGEHAUSEN, Frank (Hgg.): *Zwischen Wissenschaft und Politik. Studien zur deutschen Universitätsgeschichte*. Festschrift für Eike Wolgast zum 65. Geburtstag. Stuttgart 2001, S. 522–539, S. 523.

100 U. a.: DEIBNER, Kurt: *Das Idealbild des stoischen Weisen*. Rede anlässlich der Reichsgründungsfeier der Universität Greifswald am 18. Januar 1930 (Greifswalder Universitätsreden. 24). Greifswald 1930; PROCKSCH, Otto: *König und Prophet in Israel*. Rede gehalten zur Reichsgründungsfeier am 18. Januar 1924 (Greifswalder Universitätsreden. 11). Greifswald 1924; SCHUBERT, Hans von: *Altes und neues Reich Deutscher Nation*. Rede zur Reichsgründungsfeier am 18. Januar 1929 (Heidelberger Universitätsreden. 6). Heidelberg 1929; REICHSGRÜNDUNGSFEIER DER FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU BERLIN gehalten in der Neuen Aula am 18. Januar 1925; Rede des Professors D. Dr. Seeberg, [...]. Berlin 1925; SELLIN, Ernst: *Das Hiobproblem*. Rede gehalten bei der Reichsgründungsfeier der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin am 18. Januar 1931. Berlin 1931; STÄHLIN, Wilhelm: *Das Reich als Gleichnis*. Rede bei der Reichsgründungsfeier der Westfälischen Wilhelms-Universität am 18. Januar 1933 (Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, Schriften. 16), Münster 1933.

101 RINGER, Fritz K: *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890–1933*. München 1987, S. 199.

102 F. ENGEHAUSEN, *Reichsgründungsfeiern* (wie Anm. 99), S. 536; F. SCHELLACK, *Nationalfeiertage* (wie Anm. 22), S. 161–163, 193–196.

Vier Verfassungsreden von evangelischen Theologen sind im Druck erschienen: von Erich Schaefer 1929 in Breslau, Adolf Deißmann 1931 in Berlin, im selben Jahr Hans Windisch in Kiel und 1932 Hans Schmidt in Halle.<sup>103</sup> Außer Deißmann hatte sich keiner der Genannten zuvor im prorepublikanischen Sinn hervorgetan.

In seiner Rede über „Universität und Reichsverfassung“ würdigte der Breslauer Systematiker Erich Schaefer die materielle und ideelle Bedeutung des Staates und seiner Verfassung für die freie Entwicklung von Kirchen und Universitäten. Daher müsse sich die Kirche trotz der Revolution „zur bestehenden Staatsform“ und zur Obrigkeit bekennen<sup>104</sup>, die Universität trotz ihrer prinzipiellen Politikfreiheit den bestehenden Staat „ehren“ (24). In diesen Gedankengang verwob Schaefer sein eigentliches Thema hinein: die Verteidigung der freien Entwicklung der Persönlichkeit gegen die sie stets bedrohende Masse. Die Reichsverfassung leiste hierzu einen wertvollen Dienst: sie ermögliche jedem nach seinen Fähigkeiten die individuelle Entfaltung in der „Volksgemeinschaft“ (6) und steuere der Bedrohung des Naturgesetzes der emporströmenden Individualität (7) durch die Masse, alte Standesschranken oder Vorrechte entgegen (8–11). Da auch das Christentum ein Feind von Masse und Klassendünkel sei, werde jede, auch die religionslose „Staatsleitung“, mit ihrem Einsatz gegen die Massenbildung und für eine organische Differenzierung eine „Dienerin Gottes“ (16). Trotz aller Bekenntnisse zur Verfassung und zum Staat sowie allem Willen zur Mitarbeit vermochte es Schaefer nicht, die Worte Demokratie oder Republik auszusprechen. Die Reichsverfassung blieb eine Rechtsordnung ohne Konsequenzen für das politische Leben.

Adolf Deißmanns Rede über „Reichsverfassung und Kirchenverfassung“ lebte stark vom persönlichen Miterleben der revolutionären Ereignisse. Dem Neutestamentler ging es um drei Gesichtspunkte: das Verbleiben der Theologischen Fakultäten an den Universitäten; die enge zeitliche und inhaltliche Verbindung der staatlichen und kirchlichen Neuordnung und die Bedeutung der Weimarer Republik für den Fortbestand des Reiches.

Allen Angriffen zum Trotz verdankten die Theologischen Fakultäten ihren Fortbestand dem sozialdemokratischen Kultusminister Konrad Haenisch<sup>105</sup>,

---

103 SCHAEDER, Erich: Universität und Reichsverfassung. Rede gehalten zur Verfassungsfeier der Universität [...] Breslau am 13. Juli 1929 (Breslauer Universitätsreden. 4). Breslau 1929; DEIBMANN, Adolf: Reichsverfassung und Kirchenverfassung. Rede zur Verfassungsfeier am Sonntag, dem 5. Juli 1931 in der Neuen Aula. Berlin 1931; WINDISCH, Hans: Imperium und Evangelium im Neuen Testament. Rede zur Verfassungsfeier gehalten an der Christian-Albrechts-Universität am 28. Juli 1931 (Kieler Universitätsreden. 14). Kiel 1931; SCHMIDT, Hans: Das Bodenrecht im Verfassungsentwurf des Esra. Sein Sinn, seine Entstehung, seine Geschichte. Rede gehalten anlässlich der Verfassungsfeier am 11. August 1932 in der Aula der Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg (Hallische Universitätsreden. 56). Halle (Saale) 1932.

104 E. SCHAEDER, Universität, S. 23.

105 A. DEIBMANN, Reichsverfassung (wie Anm. 103), S. 11. Deißmann stützte sich hier auf seinen Aufsatz „Die Zukunft der Theologischen Fakultäten“. In: THIMME, Friedrich/ROLFFS

und der Verfassungsartikel 149,3 („Die Theologischen Fakultäten an den Hochschulen bleiben erhalten“) sei zur „magna charta“ der Fakultäten geworden. Auch die staatsunabhängige Neuordnung des Kirchenwesens sei nur auf Grund der neuen Verfassung möglich gewesen. Sie habe die Kirchen und ihre Einzelgemeinden vor der „Degeneration ins Winkelsekterentum“ geschützt und den Weg zur „nationalen Volkskirche“ geebnet (14). Mit Nachdruck erklärte Deißmann seinen Zuhörern, dass gerade diese Reichsverfassung 1918/19 die Reichseinheit bewahrt habe. In den politisch-ideologischen und ökonomischen Stürmen der Gegenwart gebe sie der deutschen Politik den nötigen Halt, um auch die außenpolitische Freiheit des Reiches wieder zu erlangen (17f.). Kritiker der Verfassung belehrte er darüber, dass diese kein Mechanismus von überzeugungsknechtenden „und die schöpferische Mitarbeit am Staat niederhaltende(n) [...] dogmatischer Paragraphen“ sei. Die Verfassung trage in sich die Möglichkeit ihrer „Selbstveredelung“ (15).

Hans Windischs Kieler Verfassungsrede über die Stellung der Kirche zum Staat im Neuen Testament war trotz der Exegese der einschlägigen Stellen und der These von der Fremdheit der schöpfungstheologischen Aussagen Römer 13 im neutestamentlichen Kontext stark gegenwartsbezogen. Wie Deißmann bekannte sich Windisch zur Republik und ihrer Verfassung. Diese garantiere den Fortbestand des Reiches und die Übernahme wesentlicher Teile des Bismarckschen Werkes in die neue Zeit. Hierfür dankte er den Verfassungsvätern ausdrücklich.<sup>106</sup> Die Trennung von Staat und Kirche habe als positive Konsequenz die verfassungsgarantierte Glaubens- und Gewissensfreiheit (4). Unter Inanspruchnahme der Autoritäten Friedrich der Große und Freiherr vom Stein zog Windisch zwei Folgerungen für Theologen und Studierende aus dem Aufweis der spannungsreichen neutestamentlichen Aussagen zu Kirche und Imperium: den „freimütig(en) und überzeugungsgemäß(en)“ Gehorsam gegenüber dem Staat – sofern er „Recht und Ordnung in sich realisiert“ – und gerade in Krisensituationen die allgemeine Achtung der Rechtsordnung und die „Dienstbereitschaft aller Volksgenossen“ für den Staat (32).

Nur sehr punktuell setzte sich der Alttestamentler Hans Schmidt mit der Reichsverfassung auseinander. Mit einer anderen Einleitung und geändertem Schluss hätten seine Rede über „Das Bodenrecht im Verfassungsentwurf des Esra“ auch auf jeder anderen universitären Feier als Festvortrag Platz gefunden. Schmidt leitete seine Ausführungen mit der Erinnerung an die „edlen Wunschedanken“ der Jahreswende 1918/19 ein, die in der Formulierung des Ersehnten oder erst zukünftig Erfüllbaren die Seele des Volkes zeigen.<sup>107</sup> Zu diesen Zukunftshoffnungen – in der Passage schwang eine eschatologische Komponente mit – zählte für Schmidt der Artikel 155 über die Nutzung und Vertei-

---

Ernst (Hgg.): *Revolution und Kirche. Zur Neuordnung des Kirchenwesens im deutschen Volksstaat*. Berlin 1919, S. 352–373.

<sup>106</sup> H. WINDISCH, *Imperium* (wie Anm. 103), S. 3.

<sup>107</sup> H. SCHMIDT, *Bodenrecht* (wie Anm. 103), S. 3.

lung des Bodens sowie das künftige Kriegerheimstättengesetz. Die Beratungen der Verfassungsgebenden Nationalversammlung, bei denen auf die bis in das Alte Testament zurück reichenden historischen Wurzeln einer Bodenreform hingewiesen wurde, nahm er dann zum Anlass einer Untersuchung (5), die erst in ihrem vielschichtigen Schlusswort wieder einen Bezug zur politischen Gegenwart fand. Hier vermischte Schmidt die Geschichte Israels mit der deutschen Geschichte und das Streben nach Bodenreform mit der zum ältesten Grundrecht erklärten Forderung, dass ein Volk als Ganzes auf dem ihm von Gott anvertrauten Boden seine Heimat habe (22).

An der „Musteruniversität“ der Republik<sup>108</sup>, in Heidelberg, fanden keine Verfassungsfeiern statt. Dass Heidelberg dennoch am Ende dieser Untersuchung steht, liegt an einem für die deutsche Universitäts- und Kirchengeschichte außergewöhnlichen Vorgang aus dem Jahr 1929.

Am 16. Juni 1929 war der amtierende Rektor Karl Heinsheimer gestorben. Bis zum Amtsantritt des neuen Rektors am 1. Oktober 1929 musste daher Heinsheimers Stellvertreter, der Neutestamentler Martin Dibelius, die Amtsgeschäfte führen. In dieser Eigenschaft wies Dibelius in einem Rundbrief vom 15. Juli 1929 seine Rektorenkollegen auf die für Ende Juli geplanten Verfassungsfeiern an den preussischen Hochschulen hin.<sup>109</sup> Das Zusammenfallen mit dem Semesterende werde dem Besuch der Feiern voraussichtlich sehr schaden und ihnen den würdigen Rahmen nehmen. Daher denke er an eine andere Form der Verfassungsfeier. Er bat seine Kollegen um Auskunft, ob und in welcher Form ein Gedenken des Verfassungstages geplant sei.

Dibelius Bemühen um eine Verfassungsfeier kam nicht von ungefähr. Der engagierte Demokrat und aktive DDP-Politiker<sup>110</sup> hatte 1926 auf der Verfassungsfeier der Stadt Worms einen flammende Festrede über Geschichte, Inhalt und Erfolge der Reichsverfassung gehalten.<sup>111</sup> Mit dem ihm eigenen Blick<sup>112</sup> hatte er auch die Schwächen des Kaiserreichs (die Zersplitterung der Gesellschaft und die Unfähigkeit, die Arbeiterschaft trotz politischer Differenzen in den Staat zu integrieren), benannt und war auf Angriffe der Republikgegner eingegangen. Durch neues Recht habe die Verfassung aus dem Chaos des „Rechtsbruchs“ heraus einen rechtlosen Zustand beendet und dem bereits im

<sup>108</sup> Die Welt am Montag, Nr. 48, 29. November 1926.

<sup>109</sup> Alle Angaben nach Universitätsarchiv Heidelberg, B-1837/1. Aus den eingegangenen Antworten ist zu vermuten, dass er sich auf die süddeutschen Universitäten beschränkte.

<sup>110</sup> Vgl. v. a. FIX, Karl-Heinz: Universitätstheologie und Politik. Die Heidelberger Theologische Fakultät in der Weimarer Republik. Heidelberg 1994, S. 93–116; C. JANSEN, Professoren (wie Anm. 99), passim.

<sup>111</sup> Dibelius selbst charakterisierte seine Ansprache als „entschieden republikanisch, aber insoweit überparteilich, daß der Andersgesinnte für den neuen Staat eher geworben als von ihm abgeschreckt wird“, Brief vom 13. Juli 1926 an die Organisatoren, Stadtarchiv Worms.

<sup>112</sup> Zu Martin Dibelius als scharfsichtigem Analytiker der Weimarer Republik vgl. v. a. GRAF, Friedrich Wilhelm (Hg.): Martin Dibelius über die Zerstörung der Bürgerlichkeit. Ein Vortrag im Heidelberger Marianne-Weber-Kreis 1932. In: ZNThG 4, 1997, S. 114–153.

Krieg unausweichlich angelegten Übergang von der Monarchie zur Demokratie eine stabile Form geben. Nicht fremde Ideen, sondern Deutschlands Geschichte und deutscher Geist seien die Grundlage der Verfassung, die den Bestand der Nation von 1871 gesichert habe. Die Verfassung bezeuge einen Einheitswillen, der trotz Niederlage und Ende der Monarchie „sich doch nicht selbst verloren gab“, sondern das Volk zu neuer Staatlichkeit einte. Deutsch sei auch die Art des Umgangs mit Familie, Kirche und Kultur, die die Verfassung nicht reguliere, sondern schütze.<sup>113</sup> 1928 hatte er als erster Rektor der Universität Heidelberg an der städtischen Verfassungsfeier teilgenommen.<sup>114</sup>

Noch während seine Umfrage lief, entschloss sich Dibelius mit maßgeblicher Unterstützung des Juristen und ehemaligen Reichsjustizministers Gustav Radbruch<sup>115</sup> zu einer eigenen Aktion, zumal die Antworten der Universitäten wenig Neigung zu einer Verfassungsfeier erkennen ließen. Dibelius verfasste einen als Plakat mit schwarz-rot-goldenem Rand gedruckten Aufruf an die Studentenschaft<sup>116</sup>, den er Ende Juli an alle Heidelberger Universitätsinstitute mit der Bitte um Aushang, an die studentischen Korporationen, das badische Kultusministerium sowie an die Hochschulen in Gießen, Frankfurt, Tübingen, Freiburg, Darmstadt, Karlsruhe, Mannheim, die Heidelberger Presse, die Vossische Zeitung, den Hochschulbund sowie an Gerhard Hauptmann schicken ließ.

Inhaltlich knüpfte Dibelius an seine Wormser Rede an, wobei er noch stärker die integrative Wirkung der Verfassung als Garantin der deutschen Einheit hervorhob. Ihr Zustandekommen verdanke die Verfassung Angehörigen aller Parteien, die den Dienst am Vaterland über die Partei stellten. Die Verfassung sei kein „Notwerk“ zur Sicherung der staatlichen Existenz, ihr zweiter Teil sei vielmehr ein „Grundgesetz ideellen Lebens“, das ebenso wie die ganze Verfassung alle, die guten Willens sind, dazu verpflichte, für Deutschland zu leben und zu arbeiten. Hierzu sei es insbesondere notwendig, den inneren Streit zu beenden, weshalb Dibelius seinen Aufruf mit Gerhard Hauptmanns emphatischer Parole „Der deutschen Zwietracht mitten ins Herz!“ schloss.

Ein derart prononciertes und mit den Symbolfarben schwarz-rot-gold geschmücktes Bekenntnis zur Verfassung, auch wenn es stark harmonistische Tendenzen zeigte<sup>117</sup>, musste den Widerstand der Studenten hervorrufen. Auf

---

113 WORMSER VOLKSZEITUNG, 13. August 1926, S. 3–4.

114 C. JANSEN, Professoren (wie Anm. 99), S. 196.

115 In einem Brief vom 31. Juli 1929 (Universitätsbibliothek Heidelberg, Nachlass Gustav Radbruch, Heid. Hs. 3716) dankte Dibelius für wesentliche Ratschläge für die „Vorfeier des 11. August“.

116 DIBELIUS, MARTIN: Aufruf an die Kommilitoninnen und Kommilitonen die zehnte Wiederkehr des Tages der neuen Reichsverfassung betreffend. Heidelberg 1929, auch in: HEIDELBERGER TAGEBLATT, Nr. 173, 27. Juli 1929, S. 5. VOSSISCHE ZEITUNG, 28. Juli 1929 (Teilabdruck).

117 Vgl. C. JANSEN, Professoren (wie Anm. 99), S. 225.

Antrag der Großdeutschen beschloss der Heidelberger ASTA die Entfernung des Plakats, von dessen Anbringung man vorher nicht unterrichtet worden sei. Dibelius betonte in diesem Zusammenhang, die Veröffentlichung am Schwarzen Brett des ASTA sei nur irrtümlich erfolgt.<sup>118</sup> Beide Erklärungsversuche konnten jedoch nicht verdecken, dass eine prorepublikanische Aktion bereits 1929 an einer deutschen Universität an den politischen Machtverhältnissen scheitern musste. Auch die Bitte des Prorektors der Universität Greifswald um Zusendung einiger Exemplare des Plakats, von dem er mit „Freude und Interesse“ gelesen habe<sup>119</sup>, konnte diesen Eindruck nicht ändern.

### Schluss

Der 11. August war kein Feiertag der deutschen Protestanten. Ihr weltlicher Fest- bzw. Erinnerungskalender während der Weimarer Republik enthielt den 18. Januar, den 28. Juni und den 9. November. Selbst in der Phase der relativen Stabilität der Republik und unter einer pragmatisch-loyalen Führung des Kirchengeschäftsausschusses standen Pfarrer, Kirchenleitungen und Theologieprofessoren der Rechtsgrundlage der Republik fern und verweigerten sich der ekklesiologischen wie politischen Chance, die ihnen die Republik mit der stetigen, auf inhaltliche Vorgaben verzichtenden Bitte um eine aktive Beteiligung am Verfassungstag bot. Von einem von den Protestanten „festlich“ begangenen Verfassungstag kann daher nicht die Rede sein.<sup>120</sup>

Mehr als eine opportunistisch-taktisch motivierte, halbherzig-formale Teilnahme auf oberster Ebene, die nicht frei von Spannungen war, war unmöglich. Mit der nur „anheim-“ oder „freistellenden“ Weitergabe der staatlichen Bitte an die Landeskirchen, die z. T. einen weit weniger staatsloyalen Kurs fuhren, verzichtete der Kirchengeschäftsausschuss darauf, die Kirche auch in der Breite als verlässlichen Partner des Staates zu präsentieren. Die Überzeugung, mit der Vaterländischen Kundgebung den Nachweis der Staatsloyalität erbracht zu haben, verhinderte ein Weiterdenken und Weiterkommen, zumal man mit „Volk“ und „Volkstum“ neue politische Denkfiguren für sich entdeckt hatte.

In der Praxis litten die Verfassungsgottesdienste am geringen Interesse der Gemeinden und am mangelnden Willen der Pfarrer, sich mit dem Thema positiv auseinanderzusetzen. Rudolf Ottos Gottesdienstordnung blieb Theorie, da die Republik liturgisch in den Rubriken Trauer und Leiden verortet war und in der systematisch-theologischen Wahrnehmung der meisten an den Verfassungsfeiern beteiligten Theologen nicht als gottgesetzte Obrigkeit galt.

118 HEIDELBERGER TAGEBLATT, Nr. 178, 27. Juli 1929, S. 5; DER HEIDELBERGER STUDENT, WS 1929/30, Nr. 3, S. 35. Vgl. hierzu Dibelius' Brief an den akademischen Disziplinarbeamten vom 3. August 1929 (Universitätsarchiv Heidelberg, B-1837/1). Darin erklärte er, dass der seinem Vater aushelfende Sohn des Hausmeisters den Anschlag „versehentlich am Schwarzen Brett des ASTA statt an das Brett der Universität“ angebracht habe.

119 Universitätsarchiv Heidelberg, B-1837/1, Brief vom 30. Juli 1929.

120 So die Bewertung von JUNG, Martin H.: Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen. III/5). Leipzig 2002, S. 127.

Die akademischen Festreden bezeugen zwar einen differenzierteren Umgang mit Inhalt und Geschichte der Verfassung, doch auch hier bestanden die Reserven fort, zumal die Redner um die Republikferne ihres Publikums wussten. Wie auch im kirchlichen Bereich, versuchten sie sich in dem rhetorischen wie politischen Kunststück, eine republikanische Verfassung zu würdigen und gleichzeitig die Demokratie zu tabuisieren und zu vergessen, wie sehr man bis 1918 sich auf Römer 13 als verbindliche Weisung für die Stellung zum Staat berufen hatte.

Die wenigen positiven Aspekte im Umgang mit dem 1. August gingen auf die argwöhnisch beobachtete Eigeninitiative republikanisch gesinnter Universitätstheologen wie Martin Dibelius, Rudolf Otto und Martin Rade oder auf die vernunftrepublikanische Position einzelner Kirchenführer wie in Lübeck oder Oldenburg zurück.

Bis zur öffentlichen Würdigung einer demokratischen Verfassung durch die evangelische Kirche war es in Deutschland noch ein weiter Weg. Er war mit dem Wort der EKD zum 25. Jahrestag der Grundgesetzes 1974 abgeschlossen.



JENS HOLGER SCHJØRRING

## NORDISCHES UND DEUTSCHES LUTHERTUM NACH 1945\*

### Erstes Treffen nordischer Bischöfe nach Kriegsende

Ende August 1945 trafen sich nordische Bischöfe in Kopenhagen<sup>1</sup>. Jeweils zwei Vertreter von jedem der nordischen Länder waren eingeladen. Voller Erleichterung reisten sie an, nicht nur weil sie immer noch von der Befreiungseuphorie ergriffen waren, sondern auch weil dies für die meisten von ihnen die erste Gelegenheit nach dem Krieg war, ins Ausland zu reisen. Nach den leidvollen Erfahrungen der vergangenen Kriegsjahre, „die fünf bösen Jahre“, wie sie im dänischen Volksmund genannt wurden, vermittelte eine solche Begegnung mit Amtskollegen aus den befreundeten Nachbarländern ein stärkendes Bewusstsein von einem entscheidenden Schritt auf dem Weg zurück zur Normalität. Dennoch war die Atmosphäre angespannt. Es hatte schon bei der Vorbereitung begonnen, denn der schwedische Erzbischof Erling Eidem hatte es nach eingübter und vielfach auch bewährter Sitte als seine Amtspflicht angesehen, die Sitzung einzuberufen. Damit war jedoch sein Kollege aus Norwegen, Eivind Berggrav, auf keinen Fall einverstanden. Berggrav hegte, genau wie seine Landsleute, eine tiefsitzende Bitterkeit gegenüber Schweden wegen der angeblichen Neutralitätspolitik Schwedens während des Krieges. Unter keinen Umständen war er bereit, an einer versöhnenden Aussprache auf schwedischem Boden teilzunehmen. Damit aber nicht genug, kaum waren die nordischen Bischöfe in Kopenhagen versammelt, als Berggrav um das Wort bat, um seinem Zorn auch in anderen Zusammenhängen freien Lauf zu geben. Und wieder mussten die schwedischen Kollegen herhalten, obwohl die Vorwürfe keinen von ihnen persönlich trafen. Neben Eidem waren es Edvard Rohde und Gustaf Aulén; letzterer war als besonderer Gast anwesend. Berggrav beanstandete erbittert, dass die schwedischen Bischöfe versäumt hatten, ihrem Amtsbruder in Göteborg zu widersprechen, als dieser schweigend hingenommen hatte, dass in einer führenden Tageszeitung in Göteborg schwere persönliche Angriffe gegen Berggrav wie überhaupt gegen den Kirchenkampf in der norwegischen Kirche geführt worden waren.

---

\* Geringfügig überarbeitete Fassung eines Vortrags auf der am 11. Juli 2001 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen veranstalteten Gedenkfeier für Joachim Mehlhausen.

1 Bericht in Præsteforeningens Blad 1945. Vgl. dazu SCHJØRRING, Jens Holger (Hg.): Nordiske folkekirker i opbrud. National identitet og international nyorientering efter 1945. Aarhus 2001, S. 11–16.

Zusätzlich unterstrich Berggrav im Namen seiner Landsleute, wie erschüttert man in Norwegen war, weil Schweden Transitverkehr im Interesse der deutschen Wehrmacht zugelassen hatte, was aus der Sicht Norwegens den Kriegslauf entscheidend beeinträchtigt hatte.

Nicht weniger böse war Berggrav auf Finnland. Es hatte nicht nur eine Bündnispolitik mit Deutschland geführt, sondern die finnische Kirche hatte während der Naziherrschaft bis ans Ende mit der systemkonformen Reichskirchenleitung in Berlin unter Bischof Heckel kooperiert<sup>2</sup>. Der finnische Bischof Salomies erwiderte erbost. So dramatisch war die Konfrontation, dass der dänische Gastgeber, Hans Fuglsang-Damgaard, sich vermittelnd einschalten musste. Sachlich lag Fuglsang-Damgaard zweifelsohne völlig auf Berggravs Linie, so wie die meisten Dänen die ganze Zeit mit Bewunderung Berggravs heroischen Widerstand verfolgt hatten. In der gegebenen Situation meinte er allerdings im Interesse der nordischen Verständigung hervorheben zu müssen, dass die anderen nordischen Länder sich sehr bemühen sollten, Verständnis für die besonders schwierige Lage Finnlands zu zeigen.

Anschließend gerieten Fuglsang-Damgaard selbst und Dänemark überhaupt in das Kreuzfeuer der Kritik. Denn der isländische Bischof Sigurgeir Sigurdsson hatte ein genauso emotionsgeladenes Thema, das vorzutragen ihm brennend wichtig war. Island hatte im Juni 1944 die Insel als unabhängige Republik ausgerufen und damit die letzten verfassungsrechtlichen Beziehungen mit Dänemark beendet, nachdem das Land bereits mitten im Ersten Weltkrieg eine weitgehende Autonomie mit eigenem Parlament erhalten hatte. Bischof Sigurdsson machte es seinen dänischen Amtsbrüdern zum Vorwurf, dass die alte Kolonialmacht Dänemark so wenig Verständnis für das isländische Anliegen gezeigt hatte, vielmehr sogar mit Entrüstung und gekränktem Selbstgefühl reagiert hatte. Mit Bezug auf diesen Teil der Aussprache heißt es im Protokoll, ähnlich wie zu den früher besprochenen Punkten, dass das explosive Thema zu einer wechselseitigen Verständigung geführt habe, wobei festgehalten wurde, dass die kirchliche Gemeinschaft auch künftig gepflegt werden sollte, „ungeachtet all dessen, was sich politisch ereignet hatte“<sup>3</sup>.

Es dürfte mit diesem rasch gezeichneten Abriss deutlich geworden sein, dass die Aussprache außerordentlich offen und spannungsgeladen war. Man sollte es indes als ein Zeichen für die tief verwurzelte Standfestigkeit der nordischen Gemeinschaft deuten, dass diese selbst eine derartige Belastungsprobe verkraften konnte. Zugleich war es ein sprechendes Zeugnis für die Bereitschaft der nordischen Bischöfe, sich für die neu entstandenen Herausforderungen der Ökumene gemeinsam zur Verfügung zu stellen, was nur sinnvoll war, wenn sie sich zunächst mit ihrer eigenen belasteten Vergangenheit

2 Vgl. LAUHA, Aila: Die Finnische Kirche und die Kriegsschuldfrage. In: KZG 12, 1999, S. 404–425. Vgl. auch MURTORINNE, Eino: Die finnisch-deutschen Kirchenbeziehungen 1940–1944 (AGK. Erg.-R. 15). Göttingen 1990.

3 Übersetzung des Verfassers. Dokument im Archiv des Bischofsamtes in Kopenhagen. Vgl. auch Anm. 2.

auseinander gesetzt hatten. Damit soll freilich nicht gesagt sein, dass für die nordischen Volkskirchen gleich alle Schwierigkeiten auf ihrem Weg in einen neuen Zeitabschnitt weggeräumt waren. Eher muss man sagen, dass sich nun erst recht Herausforderungen zeigten, bei denen es keine einfache Lösung gab, etwa die Fortsetzung einer volkskirchlichen Ordnung in einer Zeit, die zusehends von Säkularisierung geprägt war, sowie das Dilemma: Wie konnte in jedem einzelnen Land eine nationale, freiheitliche Tradition fortgesetzt, im Hegelschen Sinne aufgehoben werden, ohne in selbstgefällige nationale Selbstgenügsamkeit zurückzufallen, also ohne dass die Sorge um Erhaltung einer nationalen Identität nach innen sich auf Kosten einer Beteiligung am internationalen Geschehen entwickelte. Wir werden in einem späteren Schritt sehen, dass die hier kurz genannten Fragestellungen in den nordischen Ländern keine unmittelbare Lösung fanden, wie „Skandinavien“ bei genauerem Zusehen nicht in jeder Hinsicht die paradiesische Wohlfahrtsdemokratie war, die man im Vergleich von außen vielfach vermutete.

#### Die Kirchenkonferenz in Treysa

In genau der gleichen letzten August-Woche 1945, in der das besprochene Treffen der nordischen Bischöfe stattfand, kamen auch deutsche Kirchenführer zusammen, und zwar die Leiter der Bekennenden Kirche. Auch für sie war es das erste Mal nach Kriegsende, dass eine überregionale Sitzung einberufen werden konnte. Deswegen reisten sie erleichtert an, zumal auch sie sich nach jedem Zeichen sehnten, welches einen Weg in die Normalität sichtbar werden ließ. Im Vergleich war ihr Alltag allerdings entschieden bedrückender, als dies bei ihren nordischen Kollegen der Fall war. Als wäre es nicht genug mit der unübersehbaren Not vor der Tür, erwiesen sich die internen Gegensätze, die gleich bei Beginn der Verhandlungen aufgerissen wurden, als so unüberbrückbar, dass die Aussprache nur mit großer Mühe weitergeführt werden konnte. Es waren vor allem die seit den ersten Jahren des Kirchenkampfes nur allzu bekannte Konfrontation zwischen intakten, bischöflich geleiteten und lutherisch konfessionellen Landeskirchen auf der einen Seite und den zerstörten, bruderrätlich geleiteten vorwiegend unierten oder reformierten Kirchen auf der anderen. Wie dieser intern-deutsche Gegensatz damals die Stimmung bestimmte, so ist seitdem die gleiche Konfrontation für fast jede Aussprache über die Zeit der Naziherrschaft maßgeblich gewesen. Kaum konnte man damals und kann man heute immer noch das Thema einer Vergangenheitsbewältigung anschneiden, so tun sich die besagten Frontlinien auf<sup>4</sup>. Dies dürfte jedem von

---

4 Vgl. KRETSCHMAR, Georg: Die Vergangenheitsbewältigung in den deutschen Kirchen nach 1945. In: NICOLAISEN, Carsten (Hg.): Nordische und deutsche Kirchen im 20. Jahrhundert (AKiZ. B 13). Göttingen 1982, S. 122–148; vgl. GRESCHAT, Martin: Zwischen Aufbruch und Beharren. In: CONZEMIUS, Victor/GRESCHAT, Martin/KOCHER, Hermann (Hgg.): Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Göttingen 1988, S. 99–126; vgl. auch MEHLHAUSEN, Joachim: Die Konvention von Treysa. Ein Rückblick nach vierzig Jahren. In: DERS.: Vestigia Verbi. Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Theologie. Berlin/New York 1999, S. 485–499. Vgl. jetzt GRESCHAT, Martin: Die evangelische Christenheit und die

Ihnen so bekannt sein, dass ich als Beobachter aus dem Ausland kein weiteres Wort dazu verlieren sollte. Lediglich einen scheinbaren Nebenumstand an dem Treffen in Treysa möchte ich kurz erwähnen, ein Umstand, der bisher wenig Beachtung gefunden hat, vermutlich weil er eben nicht in das Muster der erwähnten Gegensätze hineinpasst. Es handelt sich um ein Grußwort, das von einem amerikanischen Gast vorgetragen wurde, der einzige anwesende Ausländer. Der Gast hieß Stewart Winfield Herman<sup>5</sup>. Er war aus Genf als Vertreter des ökumenischen Sekretariats angereist und hatte nur mit großer Mühe eine Einreiseerlaubnis erhalten – übrigens als erster ziviler Ausländer. Herman überbrachte ein Grußwort seines Chefs im Genfer Sekretariat, dem ebenfalls amerikanischen Sylvester Michelfelder, später der erste Generalsekretär im Lutherischen Weltbund. Das Grußwort wurde von Bischof Wurm in deutscher Sprache vorgetragen.

Nach dem einleitenden „Gnade und Frieden in Christus Jesus unserem Herrn“ heißt es: „Your Lutheran brethren in America realize how the devastations and horrors of war have come to you. We are aware that the destructions of your homes, your churches and your cities has obliterated much which is dear and sacred to you. We know that sickness, famine and death are stalking through your land. Our hearts go out to you in sincere sympathy. Our prayers ascend to the Throne of God for you all, not only in public worship, but in private devotions“. Dann wird versichert, dass die Glaubensbrüder in den USA zu Hilfsleistungen bereit sind, ja nur auf ein Signal warten, bevor Hilfsleistungen in Gang kommen können.

Diese Hilfe soll allerdings für Michelfelder unter einem bestimmten Vorzeichen gesehen werden, nämlich Vergangenheitsbewältigung und Schuldbekennnis, dies aber nicht als pauschale, besserwissende Anklage vorgetragen, sondern mit ausdrücklicher Hervorhebung der Opfer, die in den Schreckensjahren von Mitgliedern der Bekennenden Kirche erbracht worden waren. Ein Leiden und ein Opfer, das jetzt von außen her nach Gebühr eingeschätzt werden musste.

Wörtlich heißt es: „We know that many of you have suffered imprisonment and persecution for your faith and your resistance to those satanic powers which tried to destroy the Church of Jesus Christ. We have been shocked by the reports of how many of your brethren have suffered martyrdom for the Cause of Christ. The blood of the martyrs is still the seed of the Church. We believe

---

deutsche Geschichte nach 1945. Stuttgart 2002.

- 5 Vgl. SÖHLMANN, Fritz (Hg.): Treysa 1945. Die Konferenz der evangelischen Kirchenführer 27.–31. August 1945. Lüneburg 1946. Vgl. auch BESIER, Gerhard: Ökumenische Mission in Nachkriegsdeutschland. In: Kirchliche Zeitgeschichte 1, 1988, S. 318–348; BESIER, Gerhard/LUDWIG, Hartmut/THIERFELDER, Jörg (Hgg.): Der Kompromiß von Treysa. Die Entstehung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 1945 (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg. 24). Weinheim 1995 (hier fehlt das Grußwort). VOLLNHALS, Clemens (Bearb.): Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch. Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahre 1945 (AKiZ. A 3). Göttingen 1988, S. 55ff. Das Original in englischer Sprache im Archiv des LWB, Genf, Personal Correspondence Michelfelder.

that these hallowed dead have not died in vain. We believe that a stronger church will arise from these ashes in the land of the Reformation“.

Nach dieser ehrenden Würdigung erfolgt dann ein Ruf zu Selbstkritik, Reue und Schuldbekennnis. „God still hates sin, but He loves the sinner. Where you have erred in judgment, recognize it and retrace your steps to the Cross of Christ our Saviour. If you have trusted cruel, godless leaders, which have misled and deceived you, pray God for the Grace and courage to say I was wrong. We were wrong“. Die Anregung eines solche Schuldbekennnisses von deutscher Seite sollte indes aus der richtigen Perspektive verstanden werden, und zwar im Lichte eines Angebots von großzügiger Hilfe und der Versicherung menschlicher Solidarität in dem Sinne, dass nicht nur Deutsche gesündigt hatten, sondern auch die Sieger. „It is my high privilege to send you the greetings from your brethren in America. They will anxiously wait a message from you. Before the throne of God all of us have sinned and gone astray“<sup>6</sup>.

Um die sich damit ergebenden Perspektive historisch und inhaltlich sachgemäß charakterisieren zu können, sei auf eine Einsicht von Joachim Mehlhausen zurückgegriffen. Mit seiner besonderen, kristallklar scharfen und präzisen Formulierung hat Joachim Mehlhausen die mit der Schuldfrage in der evangelischen Kirche in Deutschland verbundenen Fragen folgendermaßen gekennzeichnet: „Übernahme von Verantwortung im Zusammenhang mit der Frage nach der ‚Schuld in der Geschichte‘ setzt eine möglichst genaue Kenntnis des Geschehenen, der eigenen Mitbeteiligung sowie deren Folgen für andere Menschen voraus. Solche Kenntnis gewinnt aber nur der, dessen Wahrnehmungsvermögen scharf genug ist, um die genannten drei Bereiche voneinander unterscheiden zu können“. Das genannte Zitat stammt aus den Schlussbemerkungen zum Aufsatz „Die Wahrnehmung von Schuld in der Geschichte“. Mit Hinweis auf vorausgegangene Analyse von Fallbeispielen, die ein bewusst breit angelegtes Spektrum von Konzeptionen im innerdeutschen Bereich aber auch Hinweise auf internationale, ökumenische Gesichtspunkte behandeln, gelangt Joachim Mehlhausen zu der soeben erwähnten Schlussfolgerung, dass es historisch gesehen sehr wohl einsichtige Stimmen gegeben hat, die ein unterscheidendes Wahrnehmungsvermögen gefördert haben und damit, wie es treffend heißt, „all jene Allgemeinheiten und bloß formelhaften Deutungsversuche beiseite reißen, hinter denen sich zuletzt doch nur Flucht vor der Verantwortung verbirgt“<sup>7</sup>.

Auf die vorher erwähnten Treffen bezogen, das eine in Kopenhagen, das andere in Treysa, lässt sich meines Erachtens Mehlhausens dreistufige Kenn-

6 Zu Michelfelder vgl. NELSON, E. Clifford: *The Rise of World Lutheranism. An American Perspective*. Philadelphia 1982, bes. S. 360ff.; SCHJØRRING, Jens Holger/HJELM, Norman/KUMARI, Prasanna (Hgg.) *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*. Hannover 1997, S. 426–431.

7 MEHLHAUSEN, Joachim: *Die Wahrnehmung von Schuld in der Geschichte. Ein Beitrag über frühe Stimmen in der Schuldfrage nach 1945*. In: *Vestigia verbi* (wie Anm. 4), S. 458–484, Zitat S. 484.

zeichnung konstruktiv anwenden. Im Blick auf die Deutung dieser Ereignisse aus der unmittelbaren Nachkriegszeit in ihrer Bedeutung für die kirchliche Zeitgeschichte im internationalen Vergleich könnte man vielleicht eine vierte Stufe hinzufügen, und zwar die Akzeptanz aus dem Ausland, die Wiedereinbeziehung in eine internationale Gemeinschaft, die Vergebung, um einmal ein anderes Vokabular als die blutarme Standardsprache der internationalen Diplomatie zu verwenden, die Solidarität der Freigelassenen. Diese Dimension des vierten Glieds kann wohlgermerkt nur dann sinngemäß zur Sprache kommen, wenn die vorhergehenden drei bereits richtig unterschieden und einander zugeordnet sind: Kenntnis des Geschehenen, wie auch der eigenen Mitbeteiligung, sowie deren Folgen für andere Menschen.

Mit einer solchermaßen ergänzten Überschrift zur Entschlüsselung von 1945 als Meilenstein in der Kirchlichen Zeitgeschichte Deutschlands, oder vielmehr in der Kirchlichen Zeitgeschichte aus internationaler Perspektive, erhalten wir eine Orientierungshilfe, die zum richtigen Augenmaß verhelfen kann, die Schuldfrage von 1945 sachgemäß einzuordnen. Denn, wie unterschiedlich waren nicht die besprochenen Ereignisse im August 1945 im Vergleich mit den ökumenischen Erörterungen, die nach dem Ersten Weltkrieg stattgefunden haben; und wie bedeutsam sollte in der Folgezeit nach 1945 nicht eben die ökumenische, internationale Perspektive werden. Dies möchte ich mit weiteren Fallbeispielen belegen.

#### Bischof Meisers Beziehungen zum ökumenischen Luthertum nach 1945

Der bayerische Landesbischof Hans Meiser hatte ansonsten große Mühe, zu einer kritischen Vergangenheitsbewältigung zu finden. Dennoch fand er bei einer bestimmten Gelegenheit bemerkenswerte Worte, die Reue wegen der von seinem Volk verübten Schreckenstaten und zugleich Hoffnung auf einen radikalen Neubeginn bezeugen. Die Gelegenheit war eine Sitzung des Exekutivkomitees im lutherischen Weltkonvent. Es fand vom 24.–26. Juli 1946 im schwedischen Uppsala statt. Die versammelten Lutheraner sollten über die Vorbereitungen für die ein Jahr später anberaumte Vollversammlung beraten, wobei sie eine Lagebesprechung über die derzeitigen Verhältnisse in den Mitgliedskirchen hatten, nicht zuletzt diejenigen, die von Kriegszerstörungen besonders betroffen waren. Für Bischof Meiser war es sein erster Besuch im Ausland nach dem Krieg. Die Reisebedingungen brachten es mit sich, dass er erst mit großer Verspätung am letzten Sitzungstag eintraf. Unmittelbar nach seiner Ankunft sprach Erzbischof Eidem als Gastgeber ein herzliches Wort der Begrüßung, in Ton und Inhalt ganz auf der gleichen Linie wie die vorhin erwähnte Botschaft von Sylvester Michelfelder. Hans Meiser bat um das Wort für eine Antwort, aus der ich ein paar Passagen zitieren möchte, weil sie illustrieren, dass eben die internationale Akzeptanz und Vergebung zu einer kritischen Wahrnehmung von Schuld anspornte, selbst bei denjenigen, von denen man angesichts ihrer innerdeutschen Position solches nicht erwartet hätte. Hans Meiser sagte laut Protokoll unter anderem: „You cannot imagine how I have missed the broken relationship in the past years. We know of so

much injustice that has been done by our people, and we could not hinder it. We fully realize that the collapse of the Hitler regime was possible only through the terrible destructions which had to come. We have documentary evidence now that should Hitler have been victorious the real difficulties of the Church would have just begun. We trembled at what would follow, if Hitler would have won. With the collapse there came a real religious experience. It was evident amongst our people. Never were the churches so crowded before. We dare not confess the faults of others, but only our own. We accept all this as the judgment of God because our nation treated the Jews as we did. As our own churches burned and were destroyed we remembered that the German people first set fire to the Jewish Synagogues“. Meiser ging daraufhin auf die Erfahrungen der Bekennenden Kirche ein und gab seiner Hoffnung Ausdruck, dass man in baldiger Zukunft die entsprechenden Dokumente veröffentlichen könnte, die verdeutlichen würden, dass die Bekennende Kirche versucht hatte, das Gewissen der Gemeinden wachzurufen. Er gestand offen ein, dass die brennendste und unbeantwortet gebliebene Herausforderung folgende war: Sollte die Kirche den Tyrannenmord anregen? Ist dies der Weg lutherischer Sozialethik, fragte Meiser? Nachdem er ferner auf die Konzentrationslager eingegangen war, gestand er im Namen der Bekennenden Kirche willig ein, dass „wir“ keinen wirksamen politischen Widerstand leisten konnten. Dies brachte ihn zu der Stuttgarter Schulderklärung, gesehen auf die Rezeption in der Ökumene: „You must believe that what we declared as our confession of guilt at Stuttgart was a sincere declaration. We will not modify that statement in any way, we say it once for all and hope it will not be necessary to repeat it constantly. It was no tactical move on our part, but was intended as an earnest declaration to be taken just as it was spoken“<sup>8</sup>.

Wir können anhand dieser Erklärung besser nachvollziehen, weshalb Hans Meiser im Gegensatz zu seinem Hannoveraner Kollegen August Marahrens in die Gründergruppe des entstehenden Lutherischen Weltbundes aufgenommen wurde. Denn ein harter und schmerzlicher Wechsel unter den deutschen Vertretern musste vollzogen werden, bevor eine neue Besetzung komplett war, die die Bürgschaft dafür liefern konnte, dass es auch in der lutherischen Ökumene zu einer durchgreifenden Überprüfung von all dem gekommen war, was in den vergangenen Jahren verschuldet worden war.

---

8 Dokument im Nachlass Eidem, Landsarkivet Uppsala/Schweden. Vgl. E. C. NELSON, *Lutheranism* (wie Anm 6); RYMAN, Björn: *Lutherhjälpens första 50 år. 1947–1997*. Uppsala 1997, S. 17ff. Vgl. zu Meiser im deutschen Kontext: MEISER, Hans: *Kirche, Kampf und Christusglaube. Anfechtungen und Antworten eines Lutheraners*. Hrsg. von Fritz und Gertrude Meiser. München 1982, S. 175ff. Vgl. auch BRAUN, Hannelore: Hans Meiser. In: HAUSCHILD, Wolf-Dieter (Hg.): *Profile des Luthertums*. Gütersloh 1998, S. 529–539.

Hanns Lilje als Vertreter einer neuen Generation  
im internationalen Luthertum nach 1945

Sachlich und personalpolitisch war es vielsprechend, dass die nordischen und amerikanischen Lutheraner einmütig Hanns Lilje unterstützten; schon darin lag für sie eine Anregung zur Vergangenheitsbewältigung. So schrieb der designierte Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes am 3. Oktober 1946 an Hanns Lilje: „This is no time to be rocking the boat, and I want to urge upon you again, this is no time for you to quit the boat either. Stay with it and help to bring this good ship through in these perilous seas. – We all realize more every day how much we need to back you up and you can count on me and the Lutheran World Federation for all the help that we can give you“.<sup>9</sup> In unmittelbarem Anschluss daran erwähnte Michelfelder das Problem der Nachfolge von August Marahrens. Denn die amerikanischen Lutheraner, gefolgt von ihren nordischen Kollegen, hatten bereits im Herbst 1945 durchgesetzt, dass Marahrens als Präsident des Lutherischen Weltkonvents zurücktreten musste. Nach langem Zögern hatte letzterer schließlich nachgegeben; an seiner Stelle wurde Erling Eidem aus Uppsala als einstweiliger Präsident gewählt. In Hannover wurde Hanns Lilje als Landesbischof gewählt und in der Ökumene gleich als Vertreter einer neuen Generation begrüßt. Hierin bekundete sich theologisch zugleich die Bejahung einer anderen lutherischen Sozialethik als die der älteren Generation in Deutschland, eine Neuorientierung, die Lilje in seiner Ansprache im Sommer 1947 während der Vollversammlung in Lund als Widerständler vollends in aller Deutlichkeit zum Ausdruck brachte. Zugleich verkörperte Lilje auch in anderer Hinsicht eine neue Generation. Nach einem längeren Studienaufenthalt in den USA und einem Besuch in Indien ebenfalls in seinen jungen Jahren sprach er Englisch und besaß internationalen Ausblick.

Carl Stange und die Lutherakademie in Sondershausen

War die Akzeptanz, die Lilje zuteil wurde, richtungsweisend für die Nachkriegszeit, so ging die Begegnung zwischen nordischen und deutschen Lutheranern auf anderen Ebenen eher mit einer von Qual und Schmerz beladenen Vergangenheitsbewältigung über die Bühne. Vor allem ist hier an den Göttinger Systematiker Carl Stange und die durch ihn geleitete Lutherakademie zu erinnern. Carl Stange hatte früher hohes Ansehen in den nordischen Ländern genossen. Er war Lehrer und Berater für etliche namhafte Lutherkenner des Nordens gewesen, etwa Anders Nygren in Lund und Alfred T. Jørgensen in Kopenhagen. Überhaupt hatte er enge Beziehungen zu Skandinavien, besonders zu Schweden. Die von ihm herausgegebene „Zeitschrift für systematische Theologie“ war in der Zwischenkriegszeit in vielerlei Hinsicht das wichtigste wissenschaftliche Begegnungsforum für das internationale Luthertum. Hinzu kam dann aber auch noch die 1932 gegründete Lutheraka-

9 Brief Michelfelders an Hanns Lilje, LWB-Archiv, Genf (Lund Assembly Correspondence. Deafst and manuscripts, Box 1). Vgl. auch OELKE, Harry: Hanns Lilje. In: W-D. Hauschild, Profile (wie Anm. 8), S. 463–484.

demie im thüringischen Sondershausen. Eigentlich ging diese Lutherakademie auf eine von dem vorhin erwähnten dänischen Lutherforscher Alfred T. Jørgensen vorgebrachte Anregung zurück. Auf der Gründungsvollversammlung des Lutherischen Weltkonvents in Eisenach 1923 hatte Jørgensen Vorschläge unterbreitet, die für eine Stärkung des Luthertums über die nationalen Grenzen hinweg förderlich sein könnten. Seine Anregung konkretisierte er später, indem er die Bildung einer internationalen, reisenden Lutherfakultät vorschlug. Daraus wurde die Lutherakademie in Sondershausen, die in den frühen dreißiger Jahren eine wichtige Begegnungsstätte für das internationale Luthertum wurde, wenn auch die offene Aussprache alsbald durch den seitens des nationalsozialistischen Weltanschauungsstaates ausgeübten Druck immer mehr beeinträchtigt wurde. Wie sehr darunter die Beziehungen zu dem nordischen Luthertum gelitten haben, sei mit ein paar Hinweisen auf konkrete Ereignisse veranschaulicht. Im Jahr 1935 wollte Stange die Jahrestagung der Lutherakademie mit einer großen Feier krönen. Er bat das dänische Vorstandsmitglied Frederik Torm, den Festvortrag zu übernehmen. Stange sah sich indes erneut genötigt, seine Einladung an Torm mit einer Auflage zu ergänzen. Mindestens einmal im Jahr unterstrich er seinen nordischen Kollegen gegenüber, dass sie in ihren Referaten „auf die gegenwärtige Lage Rücksicht nehmen mussten“, sowie dass „die Bezugnahme auf dieselbe vermieden werden muss, die uns Schwierigkeiten bereiten würde“<sup>10</sup>. Torm seinerseits beriet ständig mit seinem neutestamentlichen Fachkollegen, dem 1932 zum Erzbischof von Uppsala ernannten Erling Eidem, wie man sich von außen her zu dem Geschehen in Deutschland verhalten sollte. In Veröffentlichungen in Dänemark machte Torm kein Hehl aus seiner Kritik an den mit dem Nationalsozialismus gegebenen Bedingungen für Theologie und Kirche in Deutschland. Für ihn gab es keinen Zweifel, dass Rassenwahn, Antisemitismus und die aggressive annexionistische Außenpolitik mit dem ersten Gebot in offenkundigem Gegensatz standen, so dass es für den Christen geboten war, gegen den Geist des Nationalsozialismus seine Stimme zu erheben. Andererseits war er entschlossen, die Regeln der Gastfreundschaft nicht zu verletzen, und er hatte durchaus Verständnis für Stanges schwierige Lage, wenn er auch Stange zum Vorwurf machte, dass dieser zu nachgiebig war. Angesichts der Einladung, nun 1935 den Festvortrag zu halten, entschloss sich

<sup>10</sup> Carl Stange an Frederik Torm. Brief im Nachlass Torm, Nr. 6448, Reichsarchiv Kopenhagen. Vgl. MURTORINNE, Eino: Erzbischof Eidem zum deutschen Kirchenkampf 1933–1934. Helsinki 1968; Lutherakademien i Sondershausen 1932–1943. In: ÖSTERLIN, Lars (Hg.): Nordisk lutherdom över gränserna. Lund 1972, S. 182–194. Vgl. SCHJØRRING, Jens Holger Nordisches Luthertum und Antisemitismus. In: KAISER, Jochen-Christoph/GRESCHAT, Martin (Hgg.): Der Holocaust und die Protestanten. Analyse einer Verstrickung (KoGe. 1). Frankfurt/M. 1988, S. 120–150. Vgl. auch APPELQUIST, Gunnar: Luthersk samverkan i nazismens skugga. Sverige och Lutherakademien i Sondershausen 1932–1945., Uppsala 1993. Vgl. AUSTAD, Torleiv: Die Verbindungen der Lutherakademie Sondershausen mit den nordischen Kirchen 1932–1945. In: Aufbruch und Orientierung. Zur Gegenwart der Theologie Luthers (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg. 31), Erlangen 2000, S. 11–29.

Torm, den Kaiserkult in Japan zu seinem Hauptthema zu machen, wobei er ausführlich auf die imperialistische Kriegsreligiosität in Japan einging.

Als wäre die damit gegebene Konfrontation nicht dramatisch genug, wurde die Spannung in den Jahren vollends zur Zerreißprobe, bis die Beziehung im Spätherbst 1938 als unmittelbare Folge der mit der Reichskristallnacht geschaffenen Lage definitiv zerbrach. Torm machte in einem Brief an Stange klar, dass er sich nicht länger imstande sah, dessen Rettungsbemühungen hinzunehmen. Stange seinerseits schrieb empört zurück, dass Torm schlichtweg von einer Deutschfeindlichkeit besessen sei, die für die Fortsetzung der Gemeinschaft um die Lutherakademie unerträglich sei. Die Norweger teilten einhellig Torms Meinung, wenn nicht alle bereits 1938, dann zumindest nach der Okkupation im Frühjahr 1940. Die Schweden hingegen brachen die Beziehungen erst mitten im Krieg ab, und die Finnen noch später und zaghafter.

Nach 1945 meinte Stange, dass die Stunde wieder gekommen war, wo er seine geliebte Lutherakademie wieder aufmachen konnte. In der Hoffnung, im Geiste altbewährter Freundschaft bei Kollegen im Norden wie Jørgensen und Anders Nygren, der 1947 als der erste Präsident des Lutherischen Weltbundes gewählt worden war, Verständnis zu finden, bot er seine Mitarbeit bei einer Neugründung der Lutherakademie an, indem er um Förderung durch den Lutherischen Weltbund bat. Stanges Wunsch wurde jedoch schroff abgelehnt. Stattdessen wurden verschiedene Vorschläge für ein internationales, wissenschaftliches Lutherforum vorgelegt, Anregungen, die dann 1956 mit der ersten internationalen Tagung für Lutherforscher vorerst aufgenommen wurden, bis sie dann in den sechziger Jahren mit der Gründung des Ökumenischen Instituts in Straßburg eine allerdings etwas anders geartete Gestalt annahm. Damit sind wir dann in die Rahmenbedingungen eines späteren Jahrzehnts eingetreten, die uns hier nicht beschäftigen sollen. Es sei hingegen auf Stanges Position in der unmittelbaren Nachkriegszeit hingewiesen, weil sich dadurch wichtige Erkenntnisse für eine inhaltliche Bestimmung des Luthertums in Deutschland und dem Norden ergeben.

In Stanges Position während der Zeit der Hitlerherrschaft trat eine Haltung zutage, die viel unerträglicher war als Unterwürfigkeit und nationalapologetischer Trotzoptimismus. Für die Einsichtigen unter den nordischen Theologen wurde es während des Krieges offenkundig, dass es christliche Pflicht war, auf die Unverletzlichkeit des Rechts hinzuweisen. Für sie war es nicht nur eine Frage, ob der Christ ein Recht zu Widerstand hatte, sondern Widerstand war schlichtweg geboten, wo das Recht grundlegend verletzt wurde. Dies war in dem Hauptdokument aus dem norwegischen Kirchenkampf unmissverständlich klar gemacht. In Dänemark wurde es in einem von Regin Prenter und Knud Ejler Løgstrup erstellten Gutachten „Die Kirche und das Recht“ mit der gleichen Kompromisslosigkeit dargelegt, und in Schweden wurde – allerdings unter weniger dramatischen Umständen – eine ähnliche Position umrissen,

etwa von Gustaf Aulén und Anders Nygren<sup>11</sup>.

Solche Erfahrungen waren es nun, die nach 1945 Pate standen, als es zu einer Neuformierung im internationalen Luthertum kam, wobei es unvermeidbar wurde, einen definitiven Bruch gegenüber Carl Stange zu vollziehen. Auch im Umkreis dieses schmerzvollen Trennungsprozesses gab es Vertreter einer jüngeren Generation in Deutschland, welche zwar die Notwendigkeit einer Absage an die Denkstrukturen des vergangenen Zeitalters erkannten, dennoch aber bemüht waren, die Vergangenheitsbewältigung nicht zusätzlich zu dramatisieren, sondern menschliches Verständnis zu zeigen. Eine solche vermittelnde Haltung brachte zum Beispiel ein Pastor aus der sowjetischen Besatzungszone zum Ausdruck, als er in einem Brief an Torm versuchte, Stanges Ansichten mit der notwendigen kritischen Schärfe zu charakterisieren, zugleich aber bemüht war, inmitten der neuen Bedrängnisse so differenziert wie irgend möglich zu urteilen. Der betreffende Pastor, Friedrich Hartz, früher Pastor in Sondershausen, schrieb am 1. November 1947 an Torm: „Hätte Stange die wissenschaftliche Linie durch irgendwelche Kirchenpolitik durchbrechen lassen, wäre es mit ihr (sc. der Lutherakademie) aus gewesen. Und das wollte Stange vermeiden. Aber ich will dabei nicht verdecken, dass Stange um seiner Lutherakademie willen manche Hinwendung gemacht hat, die wohl nicht nötig gewesen wäre. Wenn Stange damals ein Huldigungstelegramm an den Führer sandte, so sprach aus Stanges Verhalten wohl die lutherische Haltung dem Staat gegenüber, die längst nicht mehr am Platz war. Es ist aber die Frage, ob Stange das damals erkannt hat oder schon erkennen konnte. Es ist schwer darüber zu urteilen, und ich selber möchte auch nicht darüber richten, da die Dinge damals schwer verworren lagen und es heute leicht ist zu richten“<sup>12</sup>.

Bisher haben wir das Augenmerk auf Vertreter von zwei Generationen und Denkstrukturen im deutschen Luthertum gelenkt, jeweils August Marahrens und Carl Stange als Vertreter der älteren Generation, die beide unnachgiebig hart von der Außenwelt zur Rechenschaft gezogen wurden, und Hanns Lilje als Vertreter der jungen Generation, der die Rolle erhielt, die Akzeptanz, welche zunächst ihm persönlich zuteil wurde, nun an die Gemeinden weiterzuleiten. Aus beiden Zusammenhängen dürfte klar geworden sein, dass ein vollständiges Bild über die Vergangenheitsbewältigung im deutschen Luthertum zur Voraussetzung hat, dass die wechselseitigen Beziehungen zum internationalen Luthertum mit berücksichtigt werden. Waren diese Beziehungen bereits damals eben wechselseitig, so ist es für die Erforschung der Kirchlichen Zeitgeschichte heute geboten, dass wir gleichermaßen einen internationalen Maßstab anwenden. Dies schließt heute ein, damit Ernst zu machen, dass das kritische Urteil nicht allein von außen her auf Deutschland trifft, sondern dass aufgrund der in

---

<sup>11</sup> Vgl. SCHJØRRING, Jens Holger: Widerstand und Opportunismus. Anmerkungen zu Denk- und Verhaltensmustern im skandinavischen Luthertum während des Zweiten Weltkrieges. In: DOERING-MANTEUFFEL, Anselm/MEHLHAUSEN, Joachim (Hgg.): Christliches Ethos und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Europa (KoGe. 9). Stuttgart 1995, S. 58–71.

<sup>12</sup> Brief vom 1. November 1947 an F. Torm, in Nachlass Torm (wie Anm. 10).

Deutschland schmerzlich gewonnenen Erfahrungen, Einsichten herangezogen werden, welche ein kritisches Licht auf lutherische Traditionen anderswo werfen. Mit zwei Fall-Beispielen sei dies konkret veranschaulicht, das eine aus meinem eigenen Land, das andere aus Schweden.

Dänemark kam alles andere als rühmlich aus der Besatzungszeit heraus. Schon die Gesetzgebung im Sommer 1945 ließ klar werden, dass Regierung und Parlament im Zuge der Befreiungseuphorie sich über jedes einfache Gebot der Selbstkritik hinwegsetzten. Besonders trat die Neigung zur Verdrängung der unangenehmen Tatsachen während der Besatzung darin zutage, dass eine Gesetzesvorlage verabschiedet wurde, derzufolge Handlungen der Kriegsgewinnler mit rückwirkender Kraft kriminalisiert wurden, obwohl die Regierung damals, vielfach auch noch die gleichen Politiker, die Zusammenarbeit der Bevölkerung mit der Besatzungsmacht eindringlich empfohlen hatten.<sup>13</sup>

Zwar gab es Proteste gegen eine derartig offenkundige Verletzung des Rechts, nicht zuletzt von theologischer Seite. Allgemein bildete sich gleichwohl ein Mythos vom geschlossenen Widerstand der gesamten Bevölkerung. Dies trat nochmals bei den Feiern anlässlich des hundertjährigen Jubiläums des demokratischen dänischen Grundgesetzes am 5. Juni 1949 deutlich zum Vorschein. Hier wurde landesweit über den inneren Zusammenhang zwischen der vor hundert Jahren gewonnenen Demokratie und der hart erkämpften Erhaltung der nationalen Integrität und Freiheit während der deutschen Besatzung gesprochen, und zwar dergestalt, dass der Eindruck vermittelt wurde, als hätte das gesamte Volk sich am aktiven Widerstand beteiligt. Nicht nur blieb die fällige Selbstkritik aus, sondern die Feiern ließen einen Grundschaden in der volkskirchlichen Tradition durchschimmern, oder vielmehr, dieser Grundschaden wurde damals zunächst zurückgedrängt. Die nationalen Feiern anlässlich des Jubiläums des Grundgesetzes fielen nämlich ausgerechnet auf Pfingstsonntag. Von daher ergab sich für viele Festredner als Hauptthema, die innere Zusammengehörigkeit von Volksgeist und dem Heiligen Geist herauszustellen<sup>14</sup>. Obwohl man vorsichtig sein muss, ohne weiteres eine Anklage auf deutsch-christliche Irrlehre gegen die dänischen Festredner zu richten, lässt sich nicht leugnen, dass hier ein gefährliches Spiel betrieben wurde. Ferner muss festgehalten werden, dass die angebliche nationale und christliche Geschlossenheit in der Bevölkerung nicht nur aus historischer Sicht reine Erdichtung war, sondern diese Behauptung bewirkte im Blick auf die künftige Entwicklung in Gesellschaft und Kirche, dass eine kritische Bestandsaufnahme in Vergessenheit geriet. Statt dessen wurde der Mythos von der verwurzelten volkskirchlichen Grundhaltung herauf beschworen. Dies ist wahrscheinlich zumindest eine Teilerklärung dafür, dass eine grundsätzliche,

<sup>13</sup> Vgl. TAMM, Ditlev: Kollaboration und ihre Strafrechtliche Ahndung nach dem Zweiten Weltkrieg. In: Zeitschrift für neuere Rechtsgeschichte, 5, 1983, S. 44–73; SCHJØRRING, Jens Holger: Die dänische Kirche in den ersten Nachkriegsjahren. In: Kirchliche Zeitgeschichte 2, 1989, S. 90–102.

<sup>14</sup> Vgl. J. H. SCHJØRRING (Hg.), folkekirker (wie Anm. 1), S. 496ff.

kritische Bestandsaufnahme lange auf sich warten ließ, ja wohl kaum jemals geleistet worden ist. Theologisch gesehen lässt unser kurzer Blick auf die dänische Kirche in der unmittelbaren Nachkriegszeit deshalb erkennen, dass eine Besinnung auf die Eigenständigkeit einer wahrhaft evangelischen Kirche, wie dies immerhin in der Barmer Theologischen Erklärung erzielt wurde, auch im Rahmen der dänischen Volkskirche am Platze gewesen wäre.

Das zweite Fallbeispiel stammt aus Schweden. Die Neuorientierung im internationalen Luthertum nach 1945 war weitgehend schwedischen Theologen zu verdanken. Nicht von ungefähr fand die erste Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1947 in Lund statt; es war ebenfalls wichtig, dass Anders Nygren als erster Präsident des Weltbundes gewählt wurde. Die Lundenser Theologie wurde international zum Leitbild, nicht zuletzt deswegen, weil hier eine zeitgemäße Deutung der Glaubensartikel vorgelegt wurde, mit anderen Worten eine Theologie, die Schöpfungsglaube mit Christologie und Ekklesiologie zu einer Einheit verband. Umso merkwürdiger ist es, dass diese Neuorientierung nach nur zwei bis drei Jahrzehnten in Vergessenheit geriet. Statt dessen setzte sich in der schwedischen Universitätstheologie ein neues Paradigma durch, das eher einem positivistischen Wissenschaftsideal verpflichtet war und die Theologie in Religionswissenschaft zu verwandeln drohte. Im gleichen Zusammenhang wurde dann auch die Einsicht zurückgedrängt, die in der Nachkriegsperiode international dankbar aufgenommen worden war, dass konfessionelle Identität und ökumenische Gemeinschaft sich gegenseitig bedingen.<sup>15</sup>

Die Notstände, die mit den zwei genannten Fallbeispielen in Erscheinung getreten sind, mögen zumindest ein Stück weit erklären, weshalb es im Laufe der letzten Jahrzehnte immer schwieriger geworden ist, die gemeinsamen Züge im nordischen Luthertum zu erblicken.

#### Horizontenerweiterung im internationalen Luthertum

Hatten wir früher Anzeichen der schwierigen und schmerzvollen Übergangszeit in der unmittelbaren Nachkriegszeit in Deutschland beobachtet, ist es nun zum Schluss angebracht, ein paar Beispiele zu erwähnen, welche eher eine zukunftsorientierte Akzeptanz des deutschen Luthertums auf dem Weg zurück in die internationale Gemeinschaft ahnen lassen. Wohlgermerkt Beispiele, welche über die spezifischen Gegebenheiten der unmittelbaren Nachkriegsjahre hinausweisen und deswegen auch andere geographische Gegenden im internationalen Luthertum als die nordischen umfassen.

Das erste Beispiel betrifft die Beteiligung der evangelischen Kirchen in Deutschland an Aufgaben im südlichen Erdteil. Im Herbst 1955 fand in Marangu, im nördlichen Teil von Tanzania eine Konferenz für alle Lutheraner in Afrika statt. Tanzania war zu dem besprochenen Zeitpunkt immer noch eine

<sup>15</sup> Vgl. JARLERT, Anders: Europabilder der kirchlichen Widerstandsbewegungen. In: Kirchliche Zeitgeschichte 12, 1999, S. 344–365. Vgl. auch B. RYMAN, Europahjälp (wie Anm. 8), S. 105ff.

englische Kolonie. Vor dem Ersten Weltkrieg war es indes eine deutsche Kolonie gewesen, und das Gebiet am Fuße von Kilimandscharo war ein ureigenes Gebiet deutscher Missionstätigkeit gewesen, begründet von der Leipziger Mission 1893.

Nun tagten hier zum ersten Mal Lutheraner aus ganz Afrika. Die Freude über die historische Stunde war bei allen Teilnehmern deutlich spürbar, zugleich waren jedoch spannungsgeladene Akzente in der Stimmung erkennbar. Alle wichtige Missionskirchen waren zahlreich vertreten, ebenfalls die zuständigen Vertreter im Lutherischen Weltbund, unter ihnen Hanns Lilje als amtierender Präsident. Die weißen Teilnehmer aus Europa und Nordamerika stellten die deutliche Mehrheit der Anwesenden. Es waren aber auch eine Gruppe von Afrikanern anwesend, wobei besonders die Vertreter aus den drei einzigen unabhängigen Ländern des ganzen Kontinents entschlossen waren, sich aktiv an der Aussprache zu beteiligen: Äthiopien, Liberia und Südafrika. Es gehört jedoch zu den wichtigsten Merkmalen der damaligen historischen Lage, dass sie bei aller Entschlossenheit, mit der sie angegeistert waren, dennoch lange Zeit zu schüchtern waren, aus ihrem Innersten heraus in aller Offenheit laut zu reden. Die Dominanz der Repräsentanten der Missions- und Spenderorganisationen war einfach zu übermächtig, auch ohne dass diese Dominanz eine bewusste Strategie gewesen wäre. Erst als einer der Afrikaner, Emmanuel Abraham aus Äthiopien, sich Mut machte und darauf bestand, dass die Vertreter aus Afrika eine geschlossene Session einschalten durften, bevor es im Plenum weitergehen konnte, kam es schließlich zu einem gewissen Durchbruch. Denn nach kurzer interner Aussprache konnten die Afrikaner sich einigen, eine Reihe ihrer innigsten Anliegen vorzulegen. Diese waren vor allem:

die Bereitschaft, nun endlich mehr Afrikaner zu einer Ausbildung als Pfarrer und Katecheten zu verhelfen;

Bemühungen, die Afrikaner zu einer angemessenen Beteiligung an Leitungs- und Verwaltungsaufgaben in den kirchlichen Organisationen zu bringen;

schließlich – nicht zu vergessen – ein eindringlicher Protest gegen die rassistische Unterdrückungspolitik, die besonders in Südafrika betrieben wurde.<sup>16</sup>

Es ist hier nicht der Ort, den weiteren Gang der damit leidenschaftlich geäußerten Zielsetzung zu verfolgen, weder während der Verhandlungen in Marangu 1955 noch in den Jahren danach.

Es sei lediglich festgehalten, dass es sich als zukunftsfruchtig erweisen sollte, dass die besprochenen Punkte – trotz ihres kontroversen Charakters – immerhin nun öffentlich zur Sprache kamen, und zwar zu einem Zeitpunkt, als der Prozess der Entkolonialisierung sich gerade erst in den frühen Anfängen anbahnte. Ferner sei auf das in unserem Zusammenhang ebenso Wichtige hingewiesen, dass in jenen Jahren kirchliche Organisationen aus der Bundesrepublik Deutschland begannen, sich an Aufgaben im südlichen Erdteil zu

16 ABRAHAM, Emanuel: The First All Africa Lutheran Conference. Aufzeichnung. In: DERS., *Reminiscences of my Life*. Oslo 1995. Vgl. J. H. SCHJØRRING u. a. (wie Anm. 6).

beteiligen. Der Übergang innerhalb eines einzigen Jahrzehnts vom Empfängerland von Nothilfe im Zuge der Kriegszerstörungen zu einem immer wichtigeren Spenderland im internationalen, ökumenischen Kontext ist ein entscheidendes Merkmal von dem Anbruch einer Periode mit entschieden anders gearteten Kennzeichen als die unmittelbare Nachkriegszeit.

Das zweite Beispiel betrifft die Bemühungen um eine zeitgemäße Interpretation der Theologie Martin Luthers. Von Beginn an war es ein Eckstein in der gesamten Arbeit innerhalb des Lutherischen Weltbundes, die gemeinsame theologische Arbeit zu fördern, nicht zuletzt im Interesse der zahlenmäßig kleinen Kirchen, die nicht von einer eigenen theologischen Tradition profitieren konnten. Gleichzeitig wurde es als eine vorrangige Aufgabe erkannt, die Relevanz einer gegenwartsbezogenen Lutherdeutung über die Nations- und Sprachgrenzen hinweg deutlich zu machen. Solches hatte der erste Präsident des Weltbundes, Anders Nygren, im Sinne, als er mehrfach das Mahnwort „Vorwärts zu Luther“ verwendete, wobei er betonen wollte, dass die Missbräuche von Luther verglichen mit der positiven Bedeutung zweitrangig sein mussten. Auf diesem Hintergrund kamen etwa 80 Luther-Forscher aus aller Welt im August 1956 in Aarhus/Dänemark zusammen. Der Tagungsort ging darauf zurück, dass der Vorsitzende in der theologischen Kommission, Regin Prenter, der Universität Aarhus als Professor angehörte. Ferner spielte es eine Rolle, dass erwartet wurde, dass ein Tagungsort in einem skandinavischen Land geeignet war, die erstrebte Begegnung zwischen Lutheranern aus der deutschsprachigen und der englischsprachigen Welt voranzutreiben.

So hielten aus Deutschland prominente Universitätstheologen wie etwa Gerhard Ebeling, Heinrich Bornkamm, Wilhelm Maurer und Walter von Loewenich Vorlesungen, aus England Gordon Rupp, aus den USA Roland Bainton, George Forell und Theodore Tappert, sowie Vertreter aus den nordischen Ländern. In dem letztgenannten Zusammenhang muss besonders unterstrichen werden, dass der tägliche Leiter der theologischen Studienabteilung, Vilmos Vajta, zwar gebürtiger Ungar war, jedoch in Schweden seine wissenschaftliche Ausbildung erhalten hatte und theologisch der Lundenser Schule nahestand.

Hanns Lilje ging bei der Begrüßung der Teilnehmer auf Grundsatzfragen des Luthertums ein. Mit Bezug auf seine persönlichen Erfahrungen aus den Trümmern der Nachkriegszeit in Deutschland sprach er den häufig anzutreffenden Eindruck an, „in der Hilfsarbeit des Lutherischen Weltdienstes liege das Hauptinteresse der lutherischen Kirchen, die sich im Lutherischen Weltbund zusammengeschlossen haben. Wenn das alles wäre, würde es fast wie eine leise kirchengeschichtliche Ironie wirken, dass die Kirche, die sich selbst als die Kirche des Wortes versteht, und die man oft wegen ihres Quietismus in sozialen Fragen kritisiert, ihre Einheit am unbefangenen und kräftigsten in der Liebesarbeit beweist“. Demgegenüber betonte Lilje in seinen weiteren Ausführungen: „Wir möchten die theologische Arbeit, die wir im LWB tun, als einen unmittelbaren Beitrag zu dem großen ökumenischen Gespräch der Gegenwart verstanden wissen. Aber mehr noch – alle Arbeit, die wir im LWB

tun, soll ihr Herzstück in der theologischen Ausrichtung haben“. Lilje sah es als eine dringliche Aufgabe, der theologischen Arbeit mit Luther besonders in der angelsächsischen Welt Geltung zu verschaffen<sup>17</sup>.

Die angesprochene Erweiterung der geographischen und sprachlichen Perspektive war das wirklich Wegweisende bei dieser ersten internationalen Tagung für Lutherforscher. Denn damit wurde lutherische Theologie in Deutschland zunächst international gewürdigt und neu akzeptiert. Darüber hinaus wurde zugleich der ehrwürdigen theologischen Tradition in Deutschland einen Platz in dem neuen globalen Kontext zugewiesen, wo die englische Sprache eine dominierende Rolle spielte. Daraus ergab sich für das nordische Luthertum verstärkt die Aufgabe, wie zuvor die eigene Tradition fortzuführen, gleichzeitig jedoch Bereitschaft zu bezeugen zur Gemeinschaftspflege mit sowohl dem deutschen wie auch mit dem Luthertum außerhalb Europas.

Mit den erwähnten Fallbeispielen, die in ein anderes Zeitalter als die unmittelbare Nachkriegszeit weisen, werden Perspektiven erkennbar, die für die Kirchliche Zeitgeschichte als Aufgabe in Lehre und Forschung von grundsätzlicher Bedeutung sind. Kirchliche Zeitgeschichte kann sachgemäß eben nur international betrieben werden, und nur so in der Kirche wie auch auf der Universität die ihr gestellten Aufgaben wahrnehmen.

17 Vgl. SCHJØRRING, Jens Holger: Kontinuität und Wandel: Theologische Arbeit im LWB. In: Weltbund (wie Anm. 6), S. 164–190, S. 170ff.

Aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte

#### NEUER MITARBEITER IN DER MÜNCHENER GESCHÄFTS- UND FORSCHUNGS- STELLE

Seit dem 1. Januar 2003 bearbeitet Andreas Kurschat, M. A., als Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Geschäfts- und Forschungsstelle das Projekt „Evangelische Märtyrer/Blutzeugen des 20. Jahrhunderts“. Herr Kurschat studierte die Fächer Deutsche Philologie, Philosophie und Evangelische Theologie sowie Geschichte und Klassische Philologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster, wo er am Seminar für Kirchengeschichte I und am Arbeitsbereich Sprachwissenschaft als Wissenschaftliche Hilfskraft beschäftigt war.

#### NEUERSCHEINUNGEN

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

- BOOKHAGEN, Rainer: Die evangelische Kinderpflege und die Innere Mission in der Zeit des Nationalsozialismus. Bd. II: 1937 bis 1945. Rückzug in den Raum der Kirche (AKIZ Reihe B: Darstellungen. 30). Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2002. 1127 Seiten, € 112.–, ISBN 3-525-55730-2.
- PALM, Dirk: „Wir sind doch Brüder!“. Der evangelische Kirchentag und die deutsche Frage 1949–1961 (AKIZ Reihe B: Darstellungen. 36). Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2002. 360 Seiten, € 49.–, ISBN 3-525-55736-1.

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

- Kühne, Michael (Bearb.): Die Protokolle der Kirchlichen Ostkonferenz 1945–1949.

VERÖFFENTLICHUNGEN DER MITGLIEDER UND MITARBEITERINNEN AUS  
DEM BEREICH DER (KIRCHLICHEN) ZEITGESCHICHTE IM JAHR 2002

BÜTTNER, Ursula:

- Die anderen Christen. Ihr Einsatz für verfolgte Juden und „Nichtarier“ im nationalsozialistischen Deutschland. In: Kosmala, Beate/Schoppmann, Claudia (Hg.): Überleben im Untergrund. Hilfe für Juden in Deutschland 1941–1945 (Reihe Solidarität und Hilfe. 5). Berlin 2002, S. 127–150.
- Annäherungen 1952: Die Zeit der Anfänge der christlich-jüdischen Zusammenarbeit. In: Annäherungen. 50 Jahre christlich-jüdische Zusammenarbeit in Hamburg. Hg. vom Vorstand der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Hamburg. Hamburg 2002, S. 12–30.

FIX, Karl-Heinz:

- Herausgeber [mit St. Laube]: Lutherinszenierung und Reformationserinnerung (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt. 2). Leipzig 2002.
- Lutherhaus–Reformationshalle–Lutherhalle. Zur Namensgeschichte des Wittenberger reformationsgeschichtlichen Museums. In: Ebd., S. 241–263.

GRAF, Friedrich Wilhelm:

- Kompromiß. Ein Protestant ohne Protest: Zum Tode von Kurt Nowak. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 3, 4. Januar 2002, S. 41.
- What has London (or Oxford or Cambridge) to do with Augsburg? The Enduring Significance of the German Liberal Tradition in Christian Theology. In: Chapman, Mark D. (Hg.): The Future of Liberal Theology. Ashgate, Aldershot/GB, Burlington/USA 2002, S. 18–38.
- Rosenzweig im Netz. Von Luther lernen: Diskursfelder der „Jüdischen Renaissance“. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 234, 9. Oktober 2002, S. N 3.
- Was heißt: „Religion modernisieren?“. In: Brenner, Michael/Myers, David N. (Hgg.): Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen. Ein Schloß Elmau-Symposium. München 2002, S. 130–137.
- Ernst Troeltsch. Theologie als Kulturwissenschaft des Historismus. In: Neuner, Peter/Wenz, Gunther (Hgg.): Theologen des 20. Jahrhunderts. Darmstadt 2002, S. 53–69.
- Vorwort. In: Ernst Troeltsch in Nachrufen. Hg. von Friedrich Wilhelm Graf unter Mitarbeit von Christian Nees (Troeltsch-Studien. 12). Gütersloh 2002, 17–20.

- Polymorphes Gedächtnis. Zur Einführung in die Troeltsch-Nekrologie, In: Ernst Troeltsch in Nachrufen. Hg. von Friedrich Wilhelm Graf unter Mitarbeit von Christian Nees (Troeltsch-Studien. 12). Gütersloh 2002, S. 21-173.
- Art.: Liberale Theologie: I. Zum Begriff, allgemein. In: RGG, Bd. 5. 4. Aufl. Tübingen 2002, Sp. 310f.
- Art.: Liberale Theologie: III. Systematisch-theologisch. In: Ebd., Sp. 312f.
- Art.: Liberalismus: I. 2. Nordamerika. In: Ebd., Sp. 316ff.
- Art.: Liberalismus: III. Sozialwissenschaftlich und ethisch. In: Ebd., Sp. 319ff.
- Art.: Lieb, Fritz, In: Ebd., Sp. 335.

GRESCHAT, Martin:

- Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit. Stuttgart 2002.
- Epochengrenzen der Kirchengeschichte im 20. Jahrhundert. In: VuF 47, 2002, S. 82-92.
- Begleitung und Deutung der beiden Weltkriege durch evangelische Theologen. In: Thoß, Bruno/Volkman, Hans-Erich (Hgg.): Erster Weltkrieg – Zweiter Weltkrieg. Ein Vergleich. Paderborn 2002, S. 497-518.

KRAMER, Martin:

- Art.: Fritz Hoffmann. In: Magdeburger Biographisches Lexikon 19. und 20. Jahrhundert. Biographisches Lexikon für die Landeshauptstadt Magdeburg und die Landkreise Bördekreis, Jerichower Land, Ohrekreis und Schönebeck. Hg. von Guido Heinrich und Gunter Schandera. Magdeburg 2002, S. 309f.
- Art.: Wilhelm Koch. In: Ebd., S. 366
- Art.: Lothar Kreyssig. In: Ebd., S. 389f.
- Art.: Ludolf Müller. In: Ebd., S. 489f.

LEPP, Claudia:

- Art.: Emil Gustav Lisco. In: RGG, Bd. 5, 4. Aufl. Tübingen 2002, Sp. 385.
- Art.: Moritz Mitzenheim. In: Ebd., Sp. 1362.
- Geschichte und Ertrag des EKD-Forschungsprojektes „Die Rolle der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland“. In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 20, 2002, S. 1-6.

## NICOLAISEN, Carsten:

- Bibliographie zur Kirchlichen Zeitgeschichte 1998. In: Kirchliches Jahrbuch. Lieferung 3: Zahlen und Fakten zum Kirchlichen Leben, 125. Jg. 1998. Gütersloh 2002, S. 585–609.
- Art.: Leffler, Siegfried. In: RGG, Bd. 5, 4. Aufl. Tübingen 2002, Sp. 175.
- Art.: Lempp, Albert. In: Ebd., Sp. 260.
- Art.: Leutheuser, Julius. In: Ebd., Sp. 293.
- Art.: Lichtenberg, Bernhard. In: Ebd., Sp. 332.
- Art.: Löwenich, Walther von. In: Ebd., Sp. 528f.
- Art.: Marahrens, August. In: Ebd., Sp. 778.
- Art.: Meiser, Hans. In: Ebd., Sp. 996.
- Art.: Menn, Wilhelm. In: Ebd., Sp. 1038.
- Art.: Meusel, Marga. In: Ebd., Sp. 1192f.
- Art.: Moeller, Reinhard. In: Ebd., Sp. 1391.
- Art.: Moltke, Helmut James Graf von. In: Ebd., Sp. 1402f.
- Art.: Müller, Ludwig. In: Ebd., Sp. 1573.

## NOWAK, Kurt (†):

- Nowak, Kurt: Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär: Beiträge 1984–2001. Hg. von Jochen-Christoph Kaiser (Konfession und Gesellschaft. 25). Stuttgart 2002.

## PÖPPING, Dagmar:

- Abendland. Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne 1900–1945, Berlin (Metropol) 2002.
- Büßen soll sie. Papst Pius XII. und der Nationalsozialismus: Daniel Jonah Goldhagen hält der katholischen Kirche einen Spiegel vor. In: Frankfurter Rundschau, 30. September 2002.

## SCHULTZE, Harald:

- Art.: Irmgard Dude. In: Magdeburger Biographisches Lexikon 19. und 20. Jahrhundert. Biographisches Lexikon für die Landeshauptstadt Magdeburg und die Landkreise Bördekreis, Jerichower Land, Ohrekreis und Schönebeck. Hg. von Guido Heinrich und Gunter Schandera. Magdeburg 2002, S. 145.
- Art.: Detlef Hammer. In: Ebd., S. 254f.
- Art.: Johannes Jänicke. In: Ebd., S. 329.
- Art.: Walther Müksch. In: Ebd., S. 482f.
- Art.: Helmut Waitz. In: Ebd., S. 772.
- Art.: Gottfried Wuttke. In: Ebd., S. 823.

- Das Querfurter Papier im kirchenpolitischen Umfeld. In: Tautz, Lothar (Hg.): Friede und Gerechtigkeit heute. Das „Querfurter Papier“ – ein politisches Manifest für die Einhaltung der Menschenrechte in der DDR. = Sachbeiträge (22). Hg. vom Landesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR in Sachsen-Anhalt. Magdeburg 2002, S. 16–24.
- Vom Schöpfungsglauben und dem Streit um die kirchliche Jugendarbeit 1952–55. In: Briefe. Zur Orientierung im Konflikt Mensch – Erde. Hg. vom Kirchlichen Forschungsheim e. V. Lutherstadt Wittenberg. 23. Jg., Heft 64, Herbst 2002: Themenseiten.
- Art.: Katechet, ev. In: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht. Hg. von Axel Frhr. von Campenhausen, Ilona Riedel-Spangenberg und Reinhold Sebott SJ. Paderborn 2002, S. 390f.

#### SILOMON, Anke:

- Rezension: Hans-Hermann Dirksen: „Keine Gnade den Feinden unserer Republik“. Die Verfolgung der Zeugen Jehovas in der SBZ/DDR 1945-1990 (Zeitgeschichtliche Forschungen. 10). Berlin 2001. In: [H-SOZ-U-KULT@H-NET.MSU.EDU](mailto:H-SOZ-U-KULT@H-NET.MSU.EDU), 26. März 2002.
- Rezension: Bernd Hey (Hg.): Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte. 21). Bielefeld 2001. In: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 97, 2002, S. 371-378.

#### STEINBACH, Peter:

- Wilhelm Leuschner. In: Gewerkschaftliche Monatshefte 53, 2002, Heft 12, S. 706–715.
- Zur Wahrnehmung von Diktaturen im 20. Jahrhundert. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 51–52, 2002, 23. 12. 2002, S. 36–43.
- Der Ort der Information im Spektrum der Gedenk- und Erinnerungslandschaft in Deutschland. In: Quack, Sybille (Hg.): Auf dem Weg zur Realisierung. Das Denkmal für die ermordeten Juden Europas und der Ort der Information – Architektur und historisches Konzept. München und Stuttgart 2002, S. 105–125.
- Anfang vom Ende: Stalingrad – vor fünfzig Jahren schloss sich der Kessel. In: Rheinischer Merkur Nr. 45 vom 7. 11. 2002, S. 10.
- Eine Entdeckungsreise. In: MUT. Forum für Kultur, Politik und Geschichte Nr. 423, November 2002, S. 74f.
- Bereit zur Gewalt – aus Verantwortung: Johann Georg Elzers Kampf gegen den Terrorismus an der Macht. In: Schlumberger, Hella (Hg.): Georg-Elser-Preis 2001. München 2002, S. 15–19.
- Hans und Christine von Dohnanyi – Geschichte einer großen Liebe im Jahrhundert der Diktaturen. In: Smid, Marikje: Hans von Dohnanyi/

Christine Bonhoeffer. Eine Ehe im Widerstand gegen Hitler. Gütersloh 2002, S. XV–XXIV.

- /Fricke, Karl Wilhelm und Tuchel, Johannes (Hg.): Opposition und Widerstand in der DDR. Politische Lebensbilder (beck'sche reihe). München 2002.
- 11. September. In: Die Mahnung Nr. 10, 1. 10. 2002, S. 2.
- Humanität bleibt unzerstörbar. In: Rheinischer Merkur, Nr. 37, 12. 9. 2002, S. 8.
- Eine Grunderfahrung des 20. Jahrhunderts: Widerstand gegen Diktaturen. In: Die Mahnung Nr. 8/9, 18. 2002, S. 4.
- Armee in der Demokratie: Ein Leitbild für Gesellschaft und Bundeswehr. In: Informationen für die Truppe – Zeitschrift für Innere Führung Nr.2/2002 (II. Quartal), S. 16–22.
- Die Summe langer Jahre: Grundlegend für die Erforschung der Besatzungsherrschaft (zu Majer, Diemut: Der Nationalsozialismus im Lichte der juristischen Zeitgeschichte. Baden-Baden 2002, S. 5). In: Die Mahnung 49, Nr. 7, 1. 7. 2002, S. 5.
- Die Enthausung des Menschen und seine Suche nach neuen Existenzgrundlagen. Emigration und Widerstand. In: Ebd., S. 3f.
- E pluribus unum: Nachbarschaft(en) kultureller Identitäten in Europa. In: Goethe-Institut/Inter Nationes (Hg.): Verleihung der Goethe-Medaillen, Weimar 2. 3. 2002. München 2002, S. 9–20.
- Öffentliche Kontroversen in der Talkshow-Kultur. In: MUT. Forum für Kultur, Politik und Geschichte Nr. 419, Juli 2002, S. 6–9.
- „No Politics or Propaganda“: Weichenstellungen für einen föderalistisch geprägten Rundfunk im besiegten Deutschland nach 1945. In: Rossade, Werner u. a.: Politik und Bedeutung. Studien zu den kulturellen Grundlagen politischen Handelns und politischer Institutionen – Ralf Rytlewski zum 65. Geburtstag. Opladen 2002, S. 184–193.
- Zum Geleit. In: Rehm, Clemens (Hg.): Franz Schnabel – eine andere Geschichte. Historiker, Demokrat, Pädagoge. Freiburg 2002, S. 5–8.
- „Sie sind wie Chamäleons ...“. Helmuth James Graf von Moltke in den Wochen vor der „Wannseebesprechung“ des 20. Januar 1942. In: Jasper, Willi und Knoll, Joachim H. (Hg.): Preußens Himmel breitet seine Sterne... Beiträge zur Kultur-, Politik- und Geistesgeschichte der Neuzeit. Bd. 2. Hildesheim 2002, S. 787–804.
- Deutsche Freiheitsbewegungen in der deutschen Geschichte. In: Die Mahnung 49, Nr. 5, 2002, Nr.5, S.1f.
- Zur Aufhebung der Unrechtsurteile gegen Deserteure aus der Wehrmacht. In: Ebd., S. 8.
- Gleichschaltung. Zerstörung der Weimarer Republik – Konsolidierung der nationalsozialistischen Diktatur. In: Söseman, Bernd (Hg.): Der

- Nationalsozialismus und die deutsche Gesellschaft. Einführung und Überblick. Stuttgart und München 2002, S. 78–113.
- Der „Kalte Krieg“ – ein „kalter Frieden“. In: Städtische Galerie (Hg.): Europaweit. Kunst der 60er Jahre. Ostfildern-Ruit 2002, S. 29–43.
  - /Johannes Tuchel: Der Einzeltäter Georg Elser. Interpretationen und Missdeutungen des Attentats auf Hitler vom 8. November 1939. In: Jahrbuch 2002. Hg. vom Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes. Wien 2002, S. 9–24.
  - Il Movimento di Resistenza durante la Dittatura Nazista in Germania. In: Ricerche di storia politica: Resistenza/Resistenza in Europa. Hg. von Giulia Guazzaloca 1/2002, S. 39–59.
  - Mahnmale zur Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. In: Mayr, Alois/Nutz, Manfred (Hgg.): Nationalatlas Bundesrepublik Deutschland. Bildung und Kultur. Heidelberg und Berlin 2002, S. 120f.
  - Matthias Erzberger – einer der ersten deutschen Blutzügel gegen den Rechtsextremismus. In: Michalka, Wolfgang (Hg.): Matthias Erzberger. „Reichsminister in Deutschlands schwerster Zeit“. Potsdam 2002, S. 99–104.
  - Trauerarbeit als Stolzarbeit. Zur Auseinandersetzung mit der deutschen Zeitgeschichte nach 1945. In: MUT. Forum für Kultur, Politik und Geschichte Nr. 415, März 2002, S. 54–69.
  - Dietrich Bonhoeffer – Eindeutigkeit im Handlungsdilemma. In: Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz (Hg.): Dietrich Bonhoeffer – Alfred Hrdlicka. Berlin 2002, S. 10–15.
  - „Bestrafung der Rechtsschänder“ – eine Herausforderung für den demokratischen Rechtsstaat nach dem Ende diktatorischer Systeme. Hannover 2002.

STENGEL, Friedemann:

- Entnazifizierung und Neuaufbau der Theologischen Fakultät Halle 1945–1950. In: Beiträge zur Geschichte der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1502–2002. Hg. von Hermann-J. Rupieper im Auftrag der Rektorskommission für das Universitätsjubiläum. Halle 2002, S. 529–558.

## MOOSHAUSER GESPRÄCHE ZUR KIRCHLICHEN ZEITGESCHICHTE

Bei den Mooshauser Gesprächen zur Kirchlichen Zeitgeschichte über „Martyrium im 20. Jahrhundert“ vom 17. bis 19. Oktober 2003 werden u. a. sprechen:

- |                        |                                                                                                        |
|------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Hartmut Lehmann:       | Einführung                                                                                             |
| Harald Schultze:       | Evangelische Rezeption von Martyrien des 20. Jahrhunderts                                              |
| Karl-Joseph Hummel:    | Katholische Glaubenszeugen des Dritten Reiches im Wandel der Erinnerung                                |
| Hans Maier:            | Politische Martyrer? Erweiterungen des Martyrerbegriffs in der Gegenwart                               |
| Andreas Köhn:          | Von der „Notwendigkeit des Bekennens“. Theologie als Martyrium am Beispiel Ernst Lohmeyers (1890–1946) |
| Antonia Leugers:       | Das Verhältnis der katholischen Bischöfe zur Staatsautorität 1933–1945                                 |
| Sönke Zankel:          | Das Verhältnis von Religion und Politik im Widerstand des Scholl-Schmorell-Kreises                     |
| Ilse Meseberg-Haubold: | Katharina Staritz: Die Haftzeit im Frauenkonzentrationslager Ravensbrück als „Martyrium“               |
| Elisabeth Prégardier:  | „Das Wort Gottes ist nicht gefesselt“                                                                  |

Die Ergebnisse der Tagung mit geschlossenem Teilnehmerkreis werden publiziert.

## LANDESKIRCHLICHE VEREINIGUNGEN FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Verein für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden

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

## Veröffentlichungen

- Die Geschichte des evangelischen Kindergottesdienstes in Baden (Sonderveröffentlichung des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden. 3). Ubstadt-Weiher/Karlsruhe 2002.
- Die Union. Korrespondenzblatt des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden. Nr. 10, 2002.

## Projekte

- Die Evangelische Landeskirche in Baden im Zweiten Weltkrieg und in der Nachkriegszeit (Publikation erscheint 2003).
- Die Evangelische Landeskirche in Baden im Dritten Reich. Quellen und Dokumente (Bd. IV erscheint 2003, Bd. V 2004, Bd. VI 2005).

- Erforschung der Zwangsarbeit in Einrichtungen der Evangelischen Kirche in Baden (Landeskirchliches Archiv).

#### Vorschau

- Wohlfahrtseinrichtungen der Evangelischen Kirche im Zweiten Weltkrieg, zusammen mit der Evangelischen Akademie Baden (7.–9. 11. 2003).

#### Kooperationen

- Evangelische Akademie Baden; Geschichtsverein der Erzdiözese Freiburg; Arbeitsgemeinschaft für geschichtliche Landeskunde des Oberrheins.

### Verein für bayerische Kirchengeschichte

Vorsitzender: Dr. Helmut Baier

#### Veröffentlichungen

- Herz, Ulrich: Das Dekanat Windsheim im Zeichen des Hakenkreuzes. 2002.

### Arbeitsgemeinschaft für Mecklenburgische Kirchengeschichte

Vorsitzender: Pastor i. R. Dr. Michael Bunnens

#### Veröffentlichungen

- Piersig, Erhard: Zwei Predigten von Pastor Erich Arndt, ehemaliger Divisionspfarrer der 6. Armee während der Kriegsgefangenschaft. In: Mecklenburgia Sacra. Jahrbuch für Mecklenburgische Kirchengeschichte 1, 1998, S. 137–152.

#### Projekte

- Erschließung der Biographie und des Nachlasses des in Bützow lebenden einstigen Divisionspfarrers der 6. Armee Erich Arndt, geboren am 11. Oktober 1912 in Parchim.

### Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte

Vorsitzender: Dr. Hans Otte

#### Veröffentlichungen

- Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 99, 2001, darin u. a.: Otte, Hans: Die Kirchensteuer in Hannover: Von der „Kirchenanlage“ zur Landeskirchensteuer.

- Cordes, Martin: „wie Nichtschwimmer in den Wellen der Nordsee“. Zur Anfangsgeschichte des hannoverschen Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt.
- Drude, Hartwig: Caritas und Diakonie in der NS-Zeit. Beobachtungen zu ihrer Geschichte anhand der Neuerscheinung. Vortrag anlässlich der Vorstellung des Buches mit o. g. Titel am 4. 10. 2001 in Hildesheim.

#### Veranstaltungen

- Jahrestagung der Gesellschaft in Bückeberg (25.–27. 4. 2002); dort Vortrag von Hans Otte: „Kirche in der Krise. Die Selbstständigkeit der schaumburg-lippischen Landeskirche in der Weimarer Republik“.
- Arbeitsgespräch: „Christen jüdischer Herkunft in der NS-Zeit und in der Nachkriegszeit“ (27. 4. 2002).

#### Projekte

- Edition der Wochenbriefe des Landesbischofs D. August Marahrens.
- Edition der Rundschreiben der Deutschen Christen Hannovers.
- Edition der Rundschreiben der Bekenntnisgemeinschaft der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers (jeweils in Zusammenarbeit mit dem Landeskirchlichen Archiv Hannover).
- Vorbereitung des Buchprojekts: „Die hannoversche Landeskirche nach dem Zweiten Weltkrieg“.

### Oldenburg

#### Veröffentlichungen

- Müller, Christoph: Die Kirchengemeinde Edewecht in der Zeit des Nationalsozialismus. In: Oldenburger Jahrbuch 100, 2000, S. 161–176.
- Fleßner, Alfred: Gemeindeglieder im evangelischen Kirchenkampf. Der Fall Wiefels 1934 bis 1940. In: Oldenburger Jahrbuch 101, 2001, S. 109–143.
- Gelhaus, Hubert: Das politisch-soziale Milieu in Süoldenburg von 1803 bis 1936. Bd. 1: Die Zeit von 1803 bis 1918. Bd. 2: Die Gründung und die Grundlagen der Weimarer Republik von 1918 bis 1928. Bd. 3: Die Endphase der Weimarer Republik von 1918 bis 1932/33. Bd. 4: Die nationalsozialistische Zeit von 1932/33 bis 1936. Oldenburg 2001.
- Rittner, Reinhard: Wilhelm Flor (1882–1938) – Anwalt für Kirche und Recht. In: Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung. Beiträge zur Geschichte einer spannungsreichen Beziehung. Für Rolf Schäfer zum 70. Geburtstag. Hg. von Ulrich Köpf. Tübingen 2001, S. 327–350.
- Twickel, Max-Georg von: Überblick zur katholischen Kirchengeschichte im früheren Niederstift Münster und im heutigen Officialatsbezirk. Oldenburg bis in die Gegenwart (Vorträge der Oldenburgischen Landschaft Heft 31). Hg. von der Oldenburgischen Landschaft. Oldenburg 2001.

- Fleßner, Alfred: Kollektive Verarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit als mentaler Prozeß. Das Dorf Wiefels und der evangelische Kirchenkampf (Oldenburger Studien. 48) Oldenburg 2002.
- Hirschfeld, Michael: Katholisches Milieu und Vertriebene. Eine Fallstudie am Beispiel des Oldenburger Landes 1945–1965 (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands. 33). Köln, Weimar, Wien 2002.
- Rittner, Reinhard (Hg.): Rudolf Bultmann und Oldenburg. Oldenburg 2002.
- Rittner, Reinhard: Religion, Kirche und Gesellschaft in Oldenburg 1930; erscheint voraussichtlich im Oldenburger Jahrbuch 103, 2003.
- Rittner, Reinhard: Zivilcourage und Purgatorium – Kirchenrat Hermann Buck im Nationalsozialismus. In: Kuroпка, Joachim (Hg.): Geistliche und Gestapo. Klerus zwischen Staatsmacht und kirchlicher Hierarchie; erscheint 2003.

#### Kooperationen

- Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte.

#### 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 5: Die Anfänge der Diakonie im östlichen Europa. Münster 2002.

#### Veranstaltungen

- „Pietismus im östlichen Europa“ in Verbindung mit dem Fachausschuss Kirchengeschichte der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa in Prag (15.–19. 9. 2002).

#### Vorschau auf Veranstaltungen

- „Kirchengeschichte in Lebensbildern“ (Arbeitstitel). Tagung im September 2003 in Bratislava/Slowakei.

#### Kooperationen

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

## Verein für Pfälzische Kirchengeschichte

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

## Veröffentlichungen

- Baginski, Christophe: Gnade den Bekehrten. Evangelische Kirche und deutsche Kriegsverurteilte in Frankreich 1944–1962 (Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte. 22). Speyer 2002.

## Veranstaltungen

- Das „Protestantische Milieu“ – Der Vereinsprotestantismus im 19. und 20. Jahrhundert. Arbeitstagung in der Evangelischen Akademie Enkenbach in Zusammenarbeit mit dem Pfälzischen Bibelverein, dem Gustav-Adolf-Werk der Pfalz und dem Landesverband für Kirchenmusik in der Pfalz (10./11. 1. 2003).

## Vorschau

- Jahrestagung in Kirchheimbolanden (9./10. 5. 2003).

## Kooperationen

- Verein für Rheinische Kirchengeschichte.

## Sonstiges

- Der Vorsitzende ist seit elf Jahren Lehrbeauftragter für Pfälzisch-Rheinische Kirchengeschichte an der Universität Mainz.

## Arbeitsgemeinschaft für Pommersche Kirchengeschichte

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

## Veröffentlichungen

[www.pommersche-kirchengeschichte-ag.de](http://www.pommersche-kirchengeschichte-ag.de)

## Verein für Rheinische Kirchengeschichte/

Ausschuss für rheinische Kirchengeschichte und Kirchliche Zeitgeschichte

Vorsitzende: Dr. Rudolf Mohr/Prof. Dr. Heiner Faulenbach, Geschäftsführer: Dr. Stefan Flesch

## Veröffentlichungen

- Kaminsky, Uwe: Dienen unter Zwang. Studien zu ausländischen Arbeitskräften in Evangelischer Kirche und Diakonie im Rheinland während des

Zweiten Weltkriegs (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte. 155). Köln 2002.

- Lauff, Werner: Die Notkirche in Lennep. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes im Kirchenkreis Lennep (ebd. 156). Köln 2002.

- Hamburger, Martin: Von Bethel bis Kreuznach. Der Weg des rheinischen Pfarrers Johannes Hanke in Kirche und innerer Mission vom späten Kaiserreich bis zur frühen Bundesrepublik (ebd. 157). Bonn 2002.

- Norden, Günther van: Geschichte des Kirchenkampfes im Rheinland 1934–1939 (ebd. 159). Köln 2003.

- Moß, Christoph (Hg.): „... Wir leben doch in Gedanken nur mit euch ...“. Briefe von Georg und Friede Lindemeyer 1937 bis 1941. Dokumente der Verfolgung von Christen jüdischer Herkunft in Düsseldorf (Schriften des Archivs der EKIR. 30). Düsseldorf 2002.

#### Veranstaltungen

- Öffentliche Tagung des Ausschusses in Kaub mit zahlreichen zeitgeschichtlichen Vorträgen (23.–25.10.2002)

#### Projekte

- Neubearbeitung des Rheinischen Pfarrerbuchs.

#### Kooperationen

- Mahn- und Gedenkstätte Düsseldorf.

### Arbeitsgemeinschaft für sächsische Kirchengeschichte

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

#### Veröffentlichungen

- Haendler, Gert: Erinnerungen an die Arbeitsgruppe ökumenische Kirchengeschichte im Osten Deutschlands 1983–2000. In: Herbergen der Christenheit 25, 2002, S. 73–92.

#### Veranstaltungen

- 54. Tagung für sächsische Kirchengeschichte in Pirna (30. 5.–1. 6. 2002). Vortrag von Prof. Dr. Albrecht Scholz, Dresden: „Wo der Allgemeinheit Schaden zugefügt wird, hört die Freiheit des Einzelnen auf.“ - Der Weg zur Euthanasie in Sachsen; Führung und Besichtigung der Ausstellung in der Gedenkstätte Pirna Sonnenstein.

## Verein für Schlesische Kirchengeschichte

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

## Veröffentlichungen

- *Erinnertes Erbe. Beiträge zur schlesischen Kirchengeschichte. Festschrift für Christian-Erdmann Schott. Hg. für den Verein für Schlesische Kirchengeschichte von Dietrich Meyer (Studien zur Schlesischen und Oberlausitzer Kirchengeschichte. 8). Herrnhut 2002.*
- *Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 81, 2002.*

## Veranstaltungen

- *Die evangelische schlesische Kirche im Zweiten Weltkrieg (1939–1945). Arbeitstagung in Eisenach, Haus Hainstein (18.–20. 10. 2002).*

## Projekte

- *Die evangelische Kirche im Görlitzer Kirchengebiet im SED-Staat. Beobachtungen, Analysen, Dokumente. Folge 2. Görlitz 2003; Lebensbilder schlesischer Pfarrer und Dichter. Görlitz 2003.*

## Vorschau

- *„Aspekte Oberlausitzer Kirchengeschichte“. Arbeitstagung in Reichenbach/Oberschlesien (29.–31. 8. 2003); Nachwuchstagung in der Evangelischen Akademie Jauernick-Buschbach bei Görlitz (31. 10.–2. 11. 2003).*

## Kooperationen

- *Gemeinschaft evangelischer Schlesier (Hilfskomitee) e. V.; Evangelische Kirche der schlesischen Oberlausitz; Verein für ostdeutsche Kirchengeschichte e. V.*

## Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte

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

## Veröffentlichungen

- *Brinkel, Karl: Die Anfänge der Christenlehre in Thüringen und das Eisenacher Katechetenseminar in den Jahren 1947–1952. Bearbeitet von Susanne Böhm. Jena 2002.*
- *Marwinski, Konrad: Herbert von Hintzenstern 1916–1996. Personalbibliographie. In: Herbergen der Christenheit 24, 2001, S. 93–139; Register zur Bibliographie. In: Ebd., S. 139–149.*

- „Gottlose Jahre? Rückblick auf die Kirche im Sozialismus der DDR“. Hg. von Thomas A. Seidel. Leipzig 2002.
- Thüringisches Pfarrerbuch. Bd. 4: Die reußischen Herrschaften.

#### Veranstaltungen

- „Das mißbrauchte Evangelium“. Zur Theologie und Praxis der Thüringer Deutschen Christen. Studientag in Neudietendorf (14. 6. 2002).
- „Kirchengeschichte im Meininger Land“. Jahrestagung in Meiningen (13.–15. 9. 2002).

#### Vorschau

- Die Evangelische Akademie Thüringen ist (z. T.) in Kooperation mit der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte) dabei, ein Reisebüro aufzubauen. Unter dem Titel „eva-studienreisen der akademie“ werden geschichtlich interessante Bildungsreisen angeboten (z. B. „Luther-Reise“) oder geplant (so z. B. eine zeitgeschichtliche Reise, die sich mit der ambivalenten Geschichte von Weimar-Buchenwald beschäftigt).
- „Erinnerungsorte und Erinnerungskultur im deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts: Tagung mit der Evangelischen Akademie Thüringen und der Universität Marburg in Neudietendorf (4.–6. 4. 2003).
- „Bilderwelten – Emporen- und Deckenmalerei in Thüringer Kirchen“; Kooperationstagung mit der Evangelischen Akademie Thüringen in Neudietendorf (15.–17. 5. 2003).
- „Theologie unter Diktaturbedingungen – Ein Ost-West-Dialog über geteilte und gemeinsame Geschichte; Kooperationstagung mit der Evangelischen Akademie Thüringen und der Universität Jena in Neudietendorf (7.–9. 5. 2003).
- „Kirchliche Dorferneuerung und Landesentwicklung in Thüringen vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert“. Jahrestagung der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte (12.–14. 9. 2003).
- Symposium: „Evangelische Akademien in der DDR. Orte allgemeiner und politischer Bildung“ in Jena (1.–3. 4. 2003).

#### Kooperationen

- Evangelische Akademie Thüringen; Universitäten Marburg und Jena; Thüringer Landesamt für Denkmalpflege; Thüringer Predigerseminar.

Verein für Westfälische Kirchengeschichte/  
Kommission für kirchliche Zeitgeschichte Westfalen

Vorsitzender: Prof. Dr. Bernd Hey

## Veröffentlichung

- Peter, Ulrich: Christuskreuz und rote Fahne. Der Bund der religiösen Sozialisten in Westfalen und Lippe während der Weimarer Republik (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte. 24). Bielefeld 2002.

## Veranstaltungen

- Tag der Westfälischen Kirchengeschichte in Breckerfeld (27./28. 9. 2002).

## Projekte

- Vorbereitung der Tagung „Kirche im Krieg“ (Arbeitstitel) 4.–6. 3. 2004.

## Vorschau

- Tag der Westfälischen Kirchengeschichte in Porta-Westfalica-Hausberge (26./27. 9. 2003).

## Verein für württembergische Kirchengeschichte

Vorsitzender: Dr. Hermann Ehmer

## Veröffentlichungen

- Blätter für württembergische Kirchengeschichte 101, 2001.

## Veranstaltungen

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

## Projekte

- Biographisches Handbuch der württembergischen Landessynode von 1869 bis zur Gegenwart.

## Vorschau

- „Die sechziger Jahre“ Jahrestagung 2003.

## Kooperationen

- Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart; Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

## Kommission für Zeitgeschichte

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

## Veröffentlichungen

- Kösters, Christoph: Staatssicherheit und Caritas 1950–1989. Zur politischen Geschichte der katholischen Kirche in der DDR. Paderborn u. a. 2001. Nachdruck außerhalb der „blauen Reihe“.
- Akten Kardinal Michael von Faulhabers III: 1945–1952 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte: Reihe A: Quellen. 48). Paderborn u. a. 2002.
- Dierker, Wolfgang: Himmlers Glaubenskrieger. Der Sicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik 1933 bis 1941 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte: Reihe B: Forschungen. 92). Paderborn u. a. 2002; dieser Band ist in einem geringfügig verbesserten Nachdruck wieder lieferbar.
- Hummel, Karl-Joseph: Entschädigung und Versöhnung. Zwangsarbeiter in katholischen Einrichtungen 1939 bis 1945. In: Kirche und Gesellschaft, Nr. 293. Mönchengladbach 2002.
- Hummel, Karl-Joseph: Fremdarbeiter in Einrichtungen der katholischen Kirche 1939–1945. Forschung, Entschädigung, Versöhnung. In: Historisches Jahrbuch, 122, 2002, S. 531–558.
- Osten, Petra von der: Jugend- und Gefährdetenfürsorge im Sozialstaat. Der katholische Fürsorgeverein für Mädchen, Frauen und Kinder auf dem Weg zum Sozialdienst katholischer Frauen 1945 bis 1968 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte: Reihe B: Forschungen. 93). Paderborn u. a. 2002.
- Pfister, Peter (Hg.): Michael Kardinal von Faulhaber 1869 bis 1952. Beiträge zum 50. Todestag und zur Öffnung des Kardinal Faulhaber Archivs (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising. 5). München 2002.
- Als Ergänzung zu der im Herbst 2002 geführten Diskussion um das Buch von Daniel Goldhagen (Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne), wurde die Veröffentlichung von José María Sánchez: Pius XII. und der Holocaust. Anatomie einer Debatte übersetzt und im Schöningh Verlag Paderborn u. a. 2003 veröffentlicht.

## Projekte

- In dem Forschungsprojekt „Katholische Kirche im Krieg“ sind inzwischen mehrere Themen in Bearbeitung. Die zusammenfassende Dokumentation der Entschädigung und der Versöhnungsinitiativen gegenüber den ehemaligen Zwangsarbeitern (Stichtag 30. April 2003) kann nach Lage der Dinge nur ein „endgültiger“ Zwischenbericht sein. Die Dokumentation wird aber einen guten Einblick in die Vielfalt der Bemühungen geben, die seit August 2000 in den verschiedenen Diözesen unternommen worden sind, um Menschen zu suchen, zu identifizieren und ihnen eine Entschädigung für die Zeit der Zwangsarbeit in einer kirchlichen Einrichtung anzubieten.

- Für die Edition „Akten deutscher Bischöfe“ werden zur Zeit sechs bereits fortgeschrittene Bände weiter bearbeitet (drei Bände für die Westzonen und die frühe Bundesrepublik bis 1955; drei Bände für die Ostzone bzw. die DDR bis 1961). Zusätzlich haben inzwischen die Arbeiten für den noch fehlenden Band „Akten deutscher Bischöfe 1918 bis 1933“ begonnen.
- Katholische Flüchtlinge und Heimatvertriebene.
- Die katholische Kirche in Deutschland und Polen 1945–2000.
- Sichtung und Auswertung der seit Februar 2003 zugänglichen Bestände des Vatikanischen Geheimarchivs.

### Vorschau

Kolloquium: „Tatsachen – Deutungen – Fragen: Eine Zwischenbilanz zeitgeschichtlicher Katholizismusforschung“ (22./23. 5. 2003 in Zusammenarbeit mit der Katholischen Akademie in München).

## TAGUNGSBERICHT: „PROTESTANTISCHE KIRCHEN IN ZENTRAL- UND OSTEUROPA UNTER KOMMUNISTISCHER HERRSCHAFT“

Die Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft“. Internationale Arbeitstagung, veranstaltet von der Universität Aarhus/Dänemark, der Internationalen Ordass-Stiftung, Oslo/Norwegen, der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, München, und dem Ostkirchen-Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster, in Schloß Loučeň/Tschechien vom 9. bis 12. Mai 2002.

Nach der ersten Tagung 1999 in Schloß Sandbjerg/Dänemark, einer weiteren 2001 in Gallneukirchen/Österreich, wurde auf diesem Treffen der Versuch unternommen, die Entwicklungen in der Endphase des Kommunismus in den ehemaligen Ländern des Ostblocks vergleichend zu beschreiben und zu analysieren.

Den einführenden Vortrag hielt Prof. Dr. Nicholas Hope (Glasgow/Großbritannien) über das Thema „*Confession–Opposition–Resistance. Considerations on various Patterns of Church Identity in Twentieth Century Europe*“. Er hob die Bedeutung des Jahres 1918 – das Ende des Ersten Weltkrieges – für die christlichen Kirchen Europas hervor. Seitdem könne man von „establishment“ oder Kontinuität der Kirchen eigentlich nicht mehr sprechen. Deren Rolle wurde seither zunehmend von parlamentarischen Mehrheitsdemokratien oder neuen Diktaturen bestimmt. In letzteren gab es für die Kirchen keinen Frei- oder Lebensraum mehr – deshalb die zeitgenössische Ansicht vom Primat der Politik in den Kirchen. Unter dem Druck totalitärer Systeme mußte sich die Kirche auf den nichtöffentlichen Bereich zurückziehen. „Opposition“ bedeutete eigentlich die Erhaltung der Integrität des Christentums und der Kirchen als Institutionen. Hope sprach in diesem Zusammenhang aber lieber von „spiritual retreat“ als von „opposition“ oder „resistance“. Am Ende plädierte er dafür, die Eigenständigkeit kirchlichen Lebens wahrzunehmen, das kirchliche Selbstverständnis zu respektieren und die Kirchen an ihren eigenen Maßstäben zu messen.

Im ersten Fallbeispiel beschrieb Dr. Gerd Stricker (Institut „Glaube in der 2. Welt“, Zürich/Schweiz) die Entwicklungen in der *Sowjetunion*. Er rekapitulierte kurz die unterschiedlichen Phasen nach der Oktoberrevolution; das Religionsgesetz von 1929 kam einem Fahrplan zur flächendeckenden Vernichtung der Kirchen gleich. In Folge davon erlosch die lutherische Kirche 1937 als Institution. Die orthodoxe Kirche, die 1914 über 5400 Gemeinden verfügt hatte, umfasste 1938 nur noch 500; die Zahl der Märtyrer ging in die Zehntausende. Die nächste Phase brachte die konzessionierte Kirche. 1943 kam es aus außenpolitischem Kalkül zur Zulassung der orthodoxen Kirche; gleichzeitig achtete der Rat für religiöse Angelegenheiten, der die Kirche kontrollierte, darauf, dass diese den ihr gesetzten Rahmen nicht überschritt. Das Jahr 1949 bildete den Höhepunkt der religiösen Freiheit, auch für die jüdische Gemeinde. Chruschtschows Ziel lag in der Vernichtung der Religion, die konzessionierte

Kirche bestand aber weiter. Zwischen 1960 und 1964 existierten 8000 orthodoxe Gemeinden. 1961 wurde die Bischofssynode einberufen, danach hatten die Priester aus den Sitzungen des Kirchenvorstandes auszuschneiden, die Kirche musste ihre Selbstauflösung beschließen. Die Breschnew-Ära bedeutete Stagnation und Verhärtung, sie war geprägt von Konzeptionslosigkeit; handlungsunfähig war aber auch das Moskauer Patriarchat unter Patriarch Pimen. Dennoch gab es über 200 lutherische Gemeinden, diese mussten aber auch staatlich registrierte Priester vorweisen. Zudem mussten die registrierten Kirchen einem Bund angehören (z. B. dem Moskauer Patriarchat oder der evangelisch-lutherischen Kirche Estlands etc.).

Über die Situation der Kirchen in der DDR zwischen 1988 und 1990 referierte Dr. Katharina Kunter (Berlin). Zur zeitgeschichtlichen Einordnung meinte sie, dass es Mitte der 90er Jahre zur Krise in der DDR-Gesellschaft gekommen sei; sie zitierte Bärbel Bohley, die gesagt hatte: „Wir wollten Gerechtigkeit, aber wir bekamen den Rechtsstaat“. In Polen und in Ungarn war die Entwicklung schon sehr viel weiter vorangeschritten, in der DDR aber herrschte eine depressive Stimmung. Die evangelische Kirche machte sich 1988/89 erstmals zum öffentlichen Sprachrohr breiter Defiziterfahrungen. Unter dem Stichwort „10.000 Defiziterfahrungen an der christlichen Basis“ erging eine Einladung an basisorientierte Menschen in der DDR, über ihre Erwartungen Auskunft zu geben. Die Aktion lief unter dem Titel „Eine Hoffnung lernt gehen“. Die Zuschriften sollten folgenden Punkten zugeordnet werden:

- Plädoyer für eine Demokratisierung der DDR
- Verlangen nach Grund- und Freiheitsrechten
- Fehlende Legitimierung der DDR als Rechtsstaat
- Verwehrgung von Lebensfreude und Lebensqualität
- Individuelle Diktaturerfahrungen und Ideologiekritik
- Hoffnungen auf Worte und Taten der Kirche
- Kritik am Wahlsystem

Die Zuschriften enthielten wenig an theologischer Substanz und keine theologischen Konzepte; erwartet wurde vor allem, dass die Kirche den Menschen beistehe.

Mit dem Text: „Mehr Gerechtigkeit in der DDR“ im Rahmen der ökumenischen Versammlungen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung nahmen die Kirchen erstmals eine öffentliche Stellvertreterfunktion für das Anliegen breiter Bevölkerungsschichten ein (Januar 1989). Zwei Hauptfragen beinhalteten die theologischen Konzepte der Elite: „Wann und wie trifft das Reich Gottes in der DDR ein – welche Konsequenzen hat dies für die weiteren Bemühungen?“ Die Möglichkeit, das Reich Gottes als realgeschichtliche oder konkrete Utopie anzusehen, dass Herrschaft und Staat letztlich auch in der Gegenwart überwunden werden könnten und der Sozialismus Modell bleibe, fand 1989/90 Zustimmung unter den Anhängern von „Demokratie jetzt“ oder „Neuem Forum“. Die zweite mögliche Antwort, das Reich Gottes als regulative Idee zu begreifen, Macht und Herrschaft nicht grundsätz-

lich negativ zu bewerten, fand vor allem in der SDP Anhänger, später in der SPD.

Nach Auffassung von Kunter war die Kirche während der Wendezeit 1989/90 in der DDR engagiert; mit der Moderation der Runden Tische wollte sie diese auch gestalten. Unterschiedliche theologische und politische Ansätze prägten bereits die internen Diskussionen in den ökumenischen Versammlungen. Diese Gruppen lasteten ihr späteres Scheitern dann der Wiedervereinigung an.

Mit den Entwicklungen in der *Tschechoslowakei* beschäftigte sich Prof. Dr. Jakub Trojan (Prag/Tschechische Republik). Trojan betonte, dass die CSSR das einzige Land innerhalb des Ostblocks gewesen sei, in dem der Sozialismus nicht gefürchtet war; dort hatten die Kommunisten die ersten freien Wahlen nach dem Krieg gewonnen.

Nach der Machtergreifung der Kommunisten 1948 wurde die katholische Kirche als potentielle politische Macht isoliert; in den 50er und 60er Jahren hatten alle Religionsgemeinschaften unter antiklerikaler Propaganda zu leiden. Im Jahre 1949 wurde ein wichtiges Gesetz im Parlament verabschiedet, das in gewisser Weise – so Trojan – noch heute wirksam ist: Pfarrer durften nicht in anderen Gemeinden predigen und ihr Gehalt nur vom Staat erhalten, der kirchliche Besitz wurde enteignet. Ende der 50er Jahre kam es zu einer „Kulturrevolution“; die Kommunisten trennten das kirchliche Leben vom öffentlichen Leben ab und reduzierten es auf eine private Angelegenheit.

Unter der Präsidentschaft von Antonín Novotný (seit 1957), als die CSSR ein Volksstaat und keine Diktatur der Werktätigen mehr war, setzte der christlich-marxistische Dialog ein. Die Ereignisse des Prager Frühlings sind als Ausbruch demokratischer Wünsche zu verstehen, sein Kennzeichen war die Menschlichwerdung des Sozialismus in der Gesellschaft. Nach dem Einmarsch russischer Truppen in die CSSR glaubten einige Kirchenführer, das Überleben sei möglich, andere vertraten die Ansicht, dass ein Sozialismus, der zur Macht greifen müsse, sich desavouiert habe und nicht reformierbar sei.

Unter den Erstunterzeichnern der Charta 77 befanden sich nur wenige Pfarrer, die Kirchenführer waren unentschlossen; viele versuchten, Kirche und kommunistische Partei zu verbinden. Acht Pfarrer schlossen sich der Charta 77-Bewegung an, wollten aber keine Kluft zu den Pfarrern, die nicht unterzeichneten, entstehen lassen. Trojan wies darauf hin, dass der Ökumenische Rat der Kirchen die Charta 77 nicht unterstützt habe, aber damals sei „das nicht so wichtig“ gewesen.

Die Öffnung des Vatikans gegenüber den Ostblock-Ländern unter Papst Johannes XXIII. erläuterte Dr. Csaba Szabo (Szigetszentmiklos/Ungarn) anhand des Beispiels von *Ungarn*. Seit 1961 versuchte die ungarische Regierung heimlich mit dem Vatikan in Kontakt zu kommen; dies geschah auch deshalb, weil die Kadar-Regierung ihre Macht zwar innenpolitisch konsolidieren konnte, außenpolitisch aber weiterhin isoliert blieb. Papst Johannes Paul II. setzte die kirchenpolitische Linie seines 1963 gestorbenen Vorgängers nicht konsequent fort, dennoch wurden die Verhandlungen zwischen Vatikan und ungarischer

Regierung weitergeführt. Letztlich kam es zwar nicht zu einem Konkordat, aber doch zu einer „praktischen Verständigung“ (Casaroli); dieses Agreement aber brachte nicht in erster Linie der Kirche in Ungarn Vorteile, sondern führte vielmehr zu mehr staatlicher Einflussnahme. Zum einen wurde die ungarische katholische Kirche in Folge davon vom Staatlichen Kirchenamt immer abhängiger, zum anderen hatte der Heilige Stuhl damit de facto einen sozialistischen Staat anerkannt. Das „Teilabkommen“ von 1964 diente allerdings als Sprungbrett für spätere Verhandlungen, die allmählich auch zu Verbesserungen für die Kirchen führten.

Einen vergleichenden Überblick während der „Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft“ in den baltischen Ländern bot Dr. Riho Altnurme (Tartu/Estland). Er warf zu Beginn einen Blick auf die konfessionellen Unterschiede in den drei Ländern. Während die Lutheraner in Estland mit fast 80 Prozent die Mehrheit bilden, in Lettland mit 57 Prozent eine mittlere Position belegen, machen sie in Litauen nur sieben Prozent aus, umgekehrt verfügen die Katholiken dort mit 81 Prozent über die Mehrheit, während sie in Estland unter einem Prozent liegen.

In *Estland* kam es 1980 mit der 10. Konferenz der europäischen Kirchen des Lutherischen Weltbundes in Tallin zu einer Milderung der Zwangsmaßnahmen der sowjetischen Machtorgane gegenüber der Kirche. Ab 1982 wurde die regelmäßige Herausgabe eines Kirchenjahrbuches genehmigt, aber in den 80ern wurden auch noch Geistliche verhaftet oder ihres Amtes enthoben; insgesamt blieb die Rolle der Geistlichkeit bei der Widerstandsbewegung schwach. Der Beginn der Perestrojka bedeutete nicht gleich eine Veränderung im Verhältnis zwischen Staat und Kirche, größere Änderungen erfolgten erst zwischen 1988 und 1991 mit der politischen Wende; die Glaubensfreiheit aber wurde bereits vor der 1991 de jure vollzogenen Selbstständigkeit anerkannt. Im Jahre 1990 wurde die Institution des „Bevollmächtigten des Sowjets für Religiöse Angelegenheiten“ abgeschafft, 1993 dafür die Abteilung für Religiöse Angelegenheiten im Innenministerium eingerichtet. Bereits 1989 war der Estnische Kirchenrat, in dem die Lutherische Kirche eine führende Rolle spielte, gegründet worden. Der mit der staatlichen Unabhängigkeit beginnende Aufschwung des kirchlichen Lebens kam aber bereits ab 1992 schon wieder zum Abklingen. 1993 wurde im Parlament das relativ liberale Gesetz über Kirchen und Glaubensvereinigungen verabschiedet, das sich hauptsächlich auf die Rechte der Bürger und der Kirchenorganisationen konzentrierte. Nach der Wiedererlangung der staatlichen Selbstständigkeit hatte sich die estnische Kirche mit vielen Problemen auseinandersetzen, die bis heute anhalten; sie werden durch die Unterstützung der Partnerkirchen, vor allem der nordelbischen Kirche und der Kirchen der skandinavischen Länder gemildert.

In *Lettland* verlief die Übergangsperiode in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche stürmischer als in Estland. Hier spielten jüngere Geistliche, die die Kirche reformieren wollten, eine wichtige Rolle. 1987 gründeten Geistliche der lutherischen Kirche Lettlands und Lehrkräfte des Theologischen Seminars eine Gruppe namens „Wiedergeburt und Erneuerung“, als deren Hauptziel die Un-

abhängigkeit der Kirche vom Staat sowie innerkirchliche Reformen deklariert wurden. Nachdem die meisten Mitglieder der Bewegung unter dem neugewählten Erzbischof Karilis Gailitis Mitglieder des Konsistoriums wurden, löste sich die Bewegung von selbst auf. Dies bedeutete für die lettische Kirche die Unabhängigkeit vom Sowjetstaat, der im „Untergang begriffen war“. Gailitis' Nachfolger Erzbischof Janis Vanags weigerte sich, Frauen zu ordinieren. Dies führte zu Schwierigkeiten mit den Partnerkirchen, gleichzeitig nahm der Einfluss der Synode von Missouri zu. Damit verfolgte die lettische Kirche eine bedeutend konservativere Richtung im Vergleich zur estnischen, was auf den stärkeren Einfluss der römisch-katholischen Kirche in Lettland zurückzuführen ist.

In *Litauen* bilden die Evangelischen eine Minorität, die in die etwas größere lutherische Kirche und in eine reformierte Kirche zerfällt. Im Vergleich zu den anderen baltischen Ländern hat der Wechsel der Kirchenleitung für die lutherische Kirche in Litauen keine analogen Probleme nach sich gezogen. Bischof Jonas Kalvanas, seit 1970 im Amt, war in den Beziehungen zu den Behörden kompromissbereit; in den 90er Jahren erfuhr die Kirche eine größere Aufmerksamkeit in der Gesellschaft. Die lutherische Kirche Litauens strebt den Status einer Nationalkirche an, damit versucht man bewusst der katholischen Kirche Konkurrenz zu machen.

Die Reformierte Kirche setzte sich in der Sowjetzeit aus nur fünf Gemeinden in Nordlitauen zusammen. Nachdem 1983 der letzte Geistliche gestorben war, blieben die Gemeinden ohne geistliche Versorgung. In den Jahren von 1983 bis 1992 diente in den Gemeinden der lutherische Pfarrer Reinoldas Moras. Nachdem Moras 1993 wieder zur lutherischen Kirche zurückgekehrt war, praktizierte die reformierte Kirche ihr gewohntes presbyteriales System. Die Zahl der reformierten Gemeinden nahm zu, die Geistlichen wurden nun zusammen mit den Lutheranern ausgebildet.

In seinem Fazit schloß sich Altnurme der These von Robert F. Goeckel an, wonach die protestantischen Kirchen im Prozess der politischen Befreiung der baltischen Länder in den 80er Jahren keineswegs als Antriebskräfte anzusehen seien, sie zögen vielmehr Nutzen daraus, sowohl innerkirchlich als auch hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Stellung. Zugleich führten diese an sich positiven Veränderungen aber auch zu negativen Begleiterscheinungen, nämlich zunehmenden innerkirchlichen Spaltungen.

Über die Verhältnisse in *Polen* referierte Dr. Olgierd Kiec (Poznań/Polen). Nach seiner Auffassung begann die Übergangphase dort bereits in den 70er Jahren. Der wachsende Einfluss der katholischen Kirche war auch durch die liberale Politik der Staatsregierung bedingt. 1979/80 kam es zur Übernahme evangelischer Kirchen in Masuren durch die Katholiken. 1980 bis 1981 verstärkte sich der Einfluss der katholischen Kirche, dazu trug auch das Aufkommen der oppositionellen Gewerkschaft Solidarność bei. Die polnischen Protestanten gerieten „zwischen zwei sich gegenseitig bekämpfende Mächte – die kommunistische Staatsmacht und den triumphierenden Katholizismus“. In dieser Konstellation wurde als Garant für die Existenz der Minderheitenkirchen

die kommunistische Staatsregierung mit ihrem Prinzip der Gleichberechtigung der Konfessionen angesehen. Aus protestantischer Sicht sollte deshalb der Sozialismus nicht liquidiert, sondern reformiert werden. Anlässlich des 40. Todestages von Bischof Julius Bursche stellte sich Bischof Janusz Narzynski in dessen Nachfolge und benannte als seine Zielvorgabe die Zusammenarbeit mit dem Staat. Diese von ihm zwischen 1975 und 1990 praktizierte Politik, fasste Kiec in vier Punkten zusammen:

1. die Betonung des multikonfessionellen Charakters Polens und die Ablehnung der Gleichsetzung polnisch=katholisch.
2. die Legitimierung der Anwesenheit des Luthertums in Polen durch Berufung auf die Geschichte dieses Bekenntnisses und dessen Beitrag für die polnische Kultur.
3. die Propagierung der evangelisch-christlichen Werte als Vorbild für die ganze Gesellschaft Polens.
4. der Dialog mit anderen Kirchen in Polen und im Ausland.

Die Politik Narzynskis geriet unter zunehmende Kritik von Seiten der Geistlichen und Laien. Im Gegensatz dazu hatten die Reformierten in Polen bereits in den 70er und 80er Jahren eine Haltung eingenommen, die die Lutheraner erst in den 90er Jahren übernahmen. Die Monate nach dem Fall des Kommunismus 1989/90 verstärkten die Befürchtungen, insbesondere gegenüber dem wachsenden Einfluss der katholischen Kirche, von denen sich die Protestanten trotz formeller Gleichberechtigung nicht befreien konnten. Dieses Gefühl aber war nicht nur für die Lutheraner, sondern auch für die Reformierten typisch, wengleich beide Kirchen unterschiedlich reagierten. Das Verhältnis der evangelischen Kirchen zum kommunistischen Staat in Polen müsse – so Kiec – immer im Kontext der protestantisch-katholischen Beziehungen gesehen werden. Diese blieben mindestens bis in die Mitte der 90er Jahre gespannt. Mit dem Gesetz von 1994 über das Verhältnis der Evangelisch-Augsburgischen und der Evangelisch-Reformierten Kirche zum Staat minderte sich für die Protestanten das Gefühl der Benachteiligung. Bahnbrechend war die Erklärung, dass die Evangelisch-Augsburgische Kirche die Rechte der nationalen Minderheiten in Polen anerkennt, darunter auch die der deutschen Minderheit. In vielen Regionen Polens aber blieb die Idee des multi- oder interkulturellen Charakters des Luthertums keine „gerne exponierte Sache“.

Die Rolle des *Ökumenischen Rates der Kirchen* in der Spätphase der kommunistischen Herrschaft analysierte Dr. Armin Boyens (Wachtberg). Anhand einiger Beispiele zeigte er, dass nach seiner Auffassung der Ökumenische Rat in der Beurteilung der Verhältnisse des kommunistischen Ostblocks versagt habe. Bereits 1986 habe es in der Sowjetunion Anzeichen für einen Systemwechsel gegeben. Die Kirchengemeinden erhielten einen Rechtsstatus, der es ihnen erlaubte, bewegliches Eigentum zu besitzen. Präsident Michail Gorbatschow traf sich mit der russischen orthodoxen Kirche, an der Spitze Patriarch Pimen; er wollte die Kirchen zur Unterstützung der Moral des Volkes gewinnen. Die seit 1980 vorbereitete Milleniumsfeier (1988) in Russland war erstmals ein großes kirchliches Ereignis, das von staatlicher Seite aufgegriffen wurde, erst jetzt

bekundete der Zentralausschuss des Ökumenischen Rates Freude und Solidarität, während er sich zuvor zu gewissen Besserungen nicht geäußert hatte.

Im Falle Rumäniens konnte sich der Ökumenische Rat nicht zu einer Verurteilung – wegen Verletzung der Menschenrechte – entschließen, weil Metropolitan Antoni mit dem Austritt drohte. Generalsekretär Emilio Castro stellte sich im Juli 1989 auf die Seite der rumänischen orthodoxen Kirche. In den Vorbereitungsdocumenten für die Weltkonvokation für die Bewahrung der Schöpfung, Frieden und Gerechtigkeit in Seoul (1990) finden sich keine Hinweise auf die umfassenden Umwälzungen, denn diese Umwälzungen passten – so die Ansicht von Boyens – nicht in das Weltbild des Ökumenischen Rates. Bei einer späteren Beschäftigung mit Rumänien und nach einer Bußerklärung der rumänischen Kirche im Januar 1990 kam es dann zu einer selbstkritischen Aussage des Zentralausschusses. Auf der 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Canberra im Februar 1991 fehlte im Bericht Castros das Thema der vergessenen Märtyrer nach dem Zusammenbruch des Sozialismus. An dieser Stelle verwies Boyens auf die von der katholischen Kirche bereits vorgelegten Martyrologien sowie auf das von der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte derzeit verfolgte Projekt, ein evangelisches Märtyrerverzeichnis zu erarbeiten.

In diesem Zusammenhang stellte Dr. Tamara Tatsenko (St. Petersburg) das vor kurzem erschienene St. Petersburger Martyrologium vor, das 3062 Personen umfasst, darunter 293 Lutheraner.

Über „*Die gesellschaftliche Rolle der Kirchen in Zentral- und Osteuropa im späten Kommunismus*“ berichtete Dr. Karsten Fledelius (Kopenhagen/Dänemark). Für die Sowjetunion konstatierte Fledelius in den 30er Jahren Ausrottungstendenzen gegenüber den Kirchen. Dagegen glaubte Ministerpräsident Nikita Chruschtschow an den Sieg des Kommunismus mit friedlichen Mitteln und daran, dass die Religion aussterben würde. Michail Gorbatschow schließlich sah in der Kirche einen moralischen Faktor für das Volk.

Rumänien hatte sich teilweise von dem Machtanspruch der UdSSR freigegeben und verfolgte eine unabhängige Linie, Ceausescu aber blieb ein Diktator. Die Rolle der rumänischen orthodoxen Kirche bestand darin, sich als Teil der nationalen Identität zu empfinden. Ebenso wurde die bulgarische Kirche von Staatschef Todor Schiwkow als Teil der nationalen Identität Bulgariens anerkannt, während andere Kirchen verfolgt wurden. In Jugoslawien gehörte zu jeder Ethnie eine Religion; der Staat nahm den verschiedenen Religionsgemeinschaften gegenüber eine unterschiedliche Haltung ein. Präsident Slobodan Milosevic war ein kommunistischer Technokrat, der Partei für die Serben ergriff. Die serbisch-orthodoxe Kirche hat mit Milosevic gegen die Muslime zusammengearbeitet. In Albanien bilden die Orthodoxen die größte christliche Gruppe; das Regime unter Enver Hodscha war atheistisch, heute wird dort eine tolerante Politik gegenüber den Kirchen praktiziert.

In den Diskussionen wurden vor allem über die Bedeutung des Erbes der Bekennenden Kirche und Barmens für Osteuropa in der Zeit nach 1945 unterschiedliche Meinungen formuliert. Für Prof. Dr. Josef Smolik (Prag) rührte der

Gedanke des Widerstehens gerade von Barmen her, dagegen meinte Erzbischof Georg Kretschmar (St. Petersburg) dieses Erbe konnte unter den Bedingungen des Kommunismus nicht wirksam werden. Ebenso unterschiedliche Positionen wurden vertreten über Stalins Haltung und seine Zuwendung zur Kirche 1938 bzw. 1942 sowie zur Funktion der Prager Friedenskonferenz. Trojan verteidigte Josef Hromadka mit dem Hinweis, dieser habe die Friedenskonferenz aus christlichen Motiven gegründet, um dem Kalten Krieg entgegenzusteuern; der Staat und die Geheimpolizei aber hätten dies ausgenutzt. Prof. Dr. Peter Maser (Münster) äußerte daran Zweifel und meinte, ob es sich nicht um eine Zwangsgründung gehandelt habe; auch Boyens ging davon aus, dass der Staat „das Drehbuch geliefert“ habe, außerdem hätten die Ostblockstaaten die Friedenskonferenz finanziert. Kretschmar hielt Hromadka zugute, das Ausmaß seiner Manipulation unterschätzt zu haben.

Prof. Dr. Jens Holger Schjørring (Aarhus) wies darauf hin, wie wichtig der internationale und komparative Ansatz für die dieser Reihe gestellte Fragestellung sei. Maser vertrat die Auffassung, bei den verschiedenen Kirchentümern sei keine einheitliche und zentral gesteuerte Kirchenpolitik möglich gewesen. Daneben spielten auch die je unterschiedlichen Ausgangsvoraussetzungen, aber auch – wie im Baltikum – unterschiedliche Nationalcharaktere, unterschiedliche Traditionen und Mentalitäten eine große Rolle.

Es ist geplant, die Beiträge dieser Tagung zu veröffentlichen.

Die Beiträge der Tagung in Gallneukirchen sind zwischenzeitlich unter dem Titel „Zwischen den Mühlsteinen“. Hg. von Peter Maser und Jens Holger Schjørring 2002 im Martin-Luther-Verlag Erlangen erschienen.

Gertraud Grünzinger M. A.

## TAGUNGSBERICHT: „KIRCHLICHES LEBEN IM KRIEG“

Tagung vom 14.–16. März 2003 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain

Das Thema „Kirchliches Leben im Krieg“ zeichnet sich nicht nur durch seine Verankerung in der Zeitgeschichte, sondern auch durch einen ständig aktuellpolitischen Bezug aus, der Fragen nach Verhalten und Versagen sowie nach Möglichkeiten der Einflußnahmen von Kirchen auf die „große“ Politik immer wieder aufwirft. Dass auch bereits vergangene und von vielerlei Disziplinen beschriebene und analysierte Kriege und ihre Begleiterscheinungen noch keinen ausreichenden Platz in der kirchlichen Zeitgeschichte eingenommen haben, trifft auf den Zweiten Weltkrieg in besonderer Weise zu, wie die nachfolgend dokumentierte Tagung verdeutlichte.

Auf Einladung von Prof. Dr. Jochen-Christoph Kaiser (Marburg) und Prof. Dr. Martin Greschat (Münster) referierten und diskutierten etwa 40 Teilnehmerinnen und Teilnehmer Aspekte des deutschen Alltags kirchlich bzw. christlich geprägter Milieus während des Zweiten Weltkrieges. Kaiser wies in seiner Einleitung darauf hin, dass die meisten Darstellungen von „Kirche im Krieg“ mit dem Jahr 1941 enden. Dies sei zum einen auf das faktische kirchliche Presseverbot 1941 und auf die kriegsbedingten Dokumentenverluste zurückzuführen. Schließlich sei die dürftige Quellsituation auf die Sorgen und Nöte der Menschen im Alltag zurückzuführen, die sich pragmatisch in ihr Schicksal zu fügen hatten und deren Kapazitäten vor allem vom täglichen Überlebenskampf in Anspruch genommen wurden. All dies habe dazu beigetragen, dass der Weg der evangelischen Kirchen im Zweiten Weltkrieg in der geschichtlichen Erinnerung – gegenüber den Friedensjahren – keinen rechten Ort habe. Auch die Auseinandersetzung mit der Problematik der Zwangsarbeit in evangelischer Kirche und Diakonie habe dieses Forschungsdesiderat (erneut) offenbart.

Zunächst skizzierte PD Dr. Hans-Walter Schmuhl (Bielefeld) die Auswirkungen des Krieges auf den Alltag der deutschen Gesellschaft. Der Historiker betonte das Spannungsverhältnis zwischen dem gelebten und erlebten Alltag des einzelnen Menschen sowie die diesen determinierenden politischen, wirtschaftlichen, militärischen und sozialen Bedingungen, zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos, die es produktiv miteinander zu verbinden gelte. Zugleich sei es problematisch von „dem“ Alltag der deutschen Gesellschaft zu sprechen, da diese Alltagserfahrungen sich je nach sozialem Zusammenhang, Geschlecht und Generation sowie von Gruppenzugehörigkeit voneinander unterschieden. Zudem sei es notwendig, die Kriegsphasen und ihre jeweiligen Auswirkungen in den Blick zu nehmen. In dem Diktum „soviel Normalität wie möglich, soviel Krieg wie nötig“ spiegelte sich die Maxime des NS-Regimes, das seiner Bevölkerung möglichst viel von den Härten des Krieges ersparen wollte, hauptsächlich um der innenpolitischen Stabilität willen. Gleichwohl war die Situation der deutschen Gesellschaft von niedrigen Löhnen, Akkordarbeit, Einberufungen, Dienstverpflichtungen, nächtlichem Fliegeralarm, einer mehr und mehr willkürlich agierenden Polizei und Justiz, Versorgungsengpässen, denen mit Ratio-

nierungen und Markenwirtschaft begegnet wurde, und schließlich auch ersten großen Niederlagen nach voran gegangenen „Blitzsiegen“ geprägt. In Diskrepanz zu diesen Lebensbedingungen, die auch durch die immer häufiger bei der Gestapo eingehenden Denunziationen eine weitere Erschwernis erfuhren, standen die Bemühungen um eine qualitativ hochstehende und neuartige soziale Versorgung der deutschen Bevölkerung. KdF-Reisen und Volkswagen, Volksempfänger und sozialer Wohnungsbau bildeten den Kontrast zu einem – sich im Vergleich zu anderen westeuropäischen Staaten – auf reichlich niedrigem Niveau abspielendem Leben. Der Rückzug ins Private – u. a. als Schutz vor ständiger Propaganda und vor Einbeziehung in kollektive Zwänge – ver Einzelte die Menschen, die gleichzeitig eine Nivellierung durch die von ihnen als erstrebenswert empfundene Massenkultur erfuhren.

Dr. Jürgen Kampmann (Hausberge) ergänzte in seinem Vortrag die von Schmuhl referierten Lebensbedingungen um die kirchenpolitischen Rahmenbedingungen, die bereits vor 1939 ihre diskriminierende und kirchliches und diakonisches Leben stark einschränkende Ausprägung und restriktive Umsetzung erfuhren. Galt während der Kriegszeit ein so genannter „Burgfriede“ zwischen Staat und Kirchen, so sollte nach dem „Endsieg“ der Kampf gegen die Kirchen erneut aufgenommen und zu einem die Kirchen vernichtenden Ergebnis gebracht werden. Kirchliches Leben im Krieg wurde in vielerlei Hinsicht eingeschränkt, sei es durch die Einziehung von Pfarrern, der Beschlagnahme von Gebäuden, der Abgabe von Kirchenglocken und Orgelpfeifen oder durch die ministeriellen Auseinandersetzungen, die die Kirchen in einer Situation der Unsicherheit ließen. Trotz dieser Restriktionen, die ja die Vernichtung der Kirchen zum Ziele hatten, fanden Diskussionen um die Zukunft der Kirche und ihrer Gemeinden statt. Je nach Couleur der Diskutanten waren die Vereinskirche, die Gemeindekirche oder die Volkskirche präferierte Modelle.

Am Beispiel einer Kirche in der Region, hier Hamburg, veranschaulichte und konkretisierte PD Dr. Rainer Hering (Hamburg) die Problematik von kirchlichem Alltag in einem Krieg, der jeden vorausgegangenen in seiner Radikalität übertraf und dessen Folgen sich schließlich auch in Deutschland selbst niederschlugen. So konnte Hering von Verhaftungen einzelner Pastoren und deren Verbringung in Konzentrationlager berichten. In einem Fall hatte ein Pfarrer Kritik an der Propaganda-Forderung, „dem Führer ein Kind zu schenken“ geübt. Diese Äußerung wurde ihm – angesichts einer sich verknappenden Soldatenreserve – als Akt der „Wehrkraftzersetzung“ zur Last gelegt. Zugleich wies Hering auf die Rolle der Kirche als Trösterin und Sinngeberin hin. Gedenkgottesdienste für gefallene Soldaten wurden nicht nur von Angehörigen, sondern auch von Nachbarn besucht. Briefe der Pfarrer an jene Gemeindemitglieder, die sich an der Front befanden, halfen ein mentales Band zu knüpfen und die Distanz zwischen Heimatfront und Kriegsfrent zu überwinden.

Der Beitrag von Prof. Dr. Martin Greschat (Münster), der krankheitsbedingt nicht selbst vortragen konnte, betonte, dass der Krieg hauptsächlich erlitten worden sei. Auch Greschat betonte die Notwendigkeit zwischen den verschiedenen Orten des Kriegserlebens zu differenzieren. Fronterfahrungen zeichne-

ten sich in besonderer Weise durch Todes- und auch Tötungserfahrungen aus, die mitunter zu einer besonderen religiösen, fast mystisch zu nennenden Glaubenspraxis führten. So hätten Devotionalien im Frontalltag eine besondere Rolle gespielt. An der Heimatfront indes, wo die Lebenssituation ab 1941 je nach geographischer Lage lebensbedrohlich wurde und der Alltag sich zunehmend in Keller und Bunker verlagerte, fanden „Gebete in Todesnot“ (BK Berlin) Einzug in die rituelle Praxis der Schutzsuchenden. Greschat betonte die Existenz einer Sprachlosigkeit gegenüber dem eigenen Kriegserleben und der konflikthaften, oftmals auch nicht reflektierten Übertretung des 5. Gebotes.

Auch PD Dr. Rolf-Ulrich Kunze (Karlsruhe) verdeutlichte zunächst in einem Literaturbericht die mangelhafte Bearbeitung des Themas Kirchen im Zweiten Weltkrieg. Dabei setzte sich die DEK bereits im September 1939 mit einer bedeutenden Begleiterscheinung des Krieges auseinander, die sich noch bis in die 1950er Jahre fortsetzen sollte: Der Betreuung und Versorgung von Internierten und Kriegsgefangenen. Unter der Leitung von Bischof Theodor Heckel organisierte das Hilfswerk eine Art „Fernseelsorge“ an deutschen, aber auch englischen, französischen, niederländischen und polnischen kriegsgefangenen Theologen. Neben dieser geistlichen Betreuung, die sich zumeist in Predigten, Bildblättern und sog. „Grüßen aus der Heimatkirche“ materialisierten, ging es dem „Hilfswerk für Internierte und Kriegsgefangene“ auch um eigenständige diplomatische Kontakte zur Wehrmacht. Diese sollten für die DEK (das Hilfswerk war beim Außenamt der DEK angesiedelt) fruchtbar gemacht werden. Kunze wies darauf hin, dass die Unterlagen dieses Hilfswerks der Öffentlichkeit zur Zeit leider nicht zur Verfügung stünden und betonte, wie bedeutsam und wichtig ihre wissenschaftliche Erschließung für zentrale Erkenntnisse zum kirchlichen Leben im Krieg wäre.

Ein weiteres Betätigungsfeld der evangelischen Kirche und ihrer Diakonie während des Zweiten Weltkrieges stellte schließlich Dr. Uwe Kaminsky (Marburg) vor. Der Historiker berichtete aus seiner bundesweit bislang einmalig zu nennenden Studie zum Einsatz von Zwangsarbeitskräften in Einrichtungen der Inneren Mission der Ev. Kirche im Rheinland. Etwa 1.200 Ausländerinnen und Ausländer seien während der Kriegsjahre in der Landwirtschaft und Gärtnerei, in der Hauswirtschaft von Krankenhäusern und Heimen, im Pflegedienst in sog. „Ausländerkrankenbaracken“ sowie in Handwerkseinrichtungen der Anstalten beschäftigt gewesen. In der Regel verrichteten die ausländischen Arbeitskräfte, die zu etwa 50% aus der UdSSR stammten, Gehilfentätigkeiten, die entsprechend niedrig vergütet wurden. Zwar seien gemessen an der Gesamtbelegschaftszahl nicht mehr als 5% Ausländer eingesetzt gewesen, in Einzelfällen konnten aber auch über 50% der Arbeitenden Nichtdeutsche sein. In der Regel wurden junge Frauen aus der Ukraine eingesetzt, aber auch auf Kriegsgefangene wurde zurückgegriffen. Kaminsky betonte im folgenden den fürsorgerischen Anteil von Kirche und Diakonie im Leben von Zwangsarbeitern, so gewährleisteten viele Krankenhäuser eine – allerdings nach rassistischen Kriterien abgestufte – pflegerische und medizinische Hilfe bei den oftmals an schweren

Krankheiten leidenden Ausländern. Hinzu trat der seelsorgerliche Beistand, den einzelne Pfarrer leisteten.

Auf diesen weitgehend noch der Erforschung harrenden Komplex ging Prof. Dr. Jochen-Christoph Kaiser (Marburg) in seinen Ausführungen ein. Kaiser betonte zum einen die Tradition der „Ausländerseelsorge“ mit dem Hinweis auf die „Schnitterbetreuung“, als 1871 erste ausländische Arbeitskräfte ins Reich und hier speziell in die Diakonie nach Lobetal bei Berlin kamen. Gleichwohl sei die geistliche Betreuung von Ausländern eher ein Randthema gewesen, man hatte kirchlicherseits mehr die eigene (nationale bzw. „deutsch-arische“) Klientel im Blick. Mit Beginn des massenhaften Ausländereinsatzes änderte sich zunächst nur wenig, jedoch verhalfen vier staatliche Erlasse zu einem gewissen rechtlichen Rahmen, in dem sich die Kirchen fortan bewegen konnten. Dabei wurde kirchlicherseits das Verbot der Teilnahme von sog. „Ostarbeitern“ und Polen an Gottesdiensten weitgehend hingenommen, obwohl Kaiser auch von einer bemerkenswerten Ausnahme berichten konnte. Ein Pfarrer wandte sich gegen den Ausschluß von sog. „Ostarbeitern“ aus seinem Gottesdienst mit dem Hinweis, dass diese der Gottlosigkeit der UdSSR entkommen wollten und daher in das Deutsche Reich gekommen seien. Nun müsse man ihnen auch unterstützend entgegen treten. In der Regel sei der Umgang der Kirche mit ausländischen Gläubigen von einem gewissen Pragmatismus und in Einzelfällen auch von einer vorausschauenden „Ökumene“ geprägt gewesen. Kaiser schloß seinen Vortrag mit dem Beispiel eines katholischen Pfarrers, der den evangelischen Amtsbruder um die Bestattung eines katholischen polnischen Kindes bat.

Dr. Renate Zitt (München) griff aus der Perspektive der Praktischen Theologie in ihrem Vortrag die Problematik der Erinnerung an Krieg und Nationalsozialismus in Kirchengemeinden auf. Sie betonte, dass Kirchliche Zeitgeschichte und Praktische Theologie dabei von der qualitativen Sozialforschung mit den Methoden des biographisch-narrativen Interviews und von den kulturwissenschaftlichen Erinnerungs- und Gedächtnistheorien wichtige Impulse erhalten könnten. Es sei davon auszugehen, dass persönliche Erinnerungen sich – wie etwa in Familien(-romanen) vergleichbar – über vier Generationen kommunizieren, um dann mehr oder weniger verloren zu gehen, wenn sie nicht gezielt erinnert werden. Dieses Phänomen sei auch für Kirchengemeinden zu beobachten. Notwendig sei jedoch die Pflege des kommunikativen Gedächtnisses, in dem das persönliche Erleben ohne eine Beurteilung in „richtig“ oder „falsch“ für sich stehen könne. Im besten Falle kommen Gemeindemitglieder miteinander ins Gespräch, schaffen sich eigene Erinnerunginseln und die Gemeinden erhalten die Funktion eines Erzähl-Raumes, in dem intergenerationell Erinnerung geteilt wird. Als Beispiel wurden für die Öffentlichkeit initiierte Erinnerungen und Erzählungen von Zeitzeuginnen im Jahr 2002 anlässlich des Jubiläums des Wiederaufbaus der im Krieg zerstörten Konkordien-Kirche in Mannheim vorgestellt, in denen auch Muster der identitätsstabilisierenden Wirkung kirchengemeindlichen Lebens auf der Ebene des Alltags, der Biographie und der Lebensperspektiven im Alltag des Kriegs in der Großstadt sichtbar wurden. Die Möglichkeit, zu erzählen und eigenes Leid zu erinnern, eröffne (im

Idealfall) auch den Blick auf zumeist verdrängte und „vergessene“ Erinnerungen, etwa auf die eigene Rolle im Nationalsozialismus.

Auf die Institutionenebene rekurrierte Dr. Norbert Friedrich (Kaiserswerth) in seinem Vortrag zum Verbandsprotestantismus im Krieg. Friedrich betonte, dass trotz Auflösung traditioneller, auch christlicher Milieus, protestantisches Leben seinen – natürlich oftmals weitgehend eingeschränkten – Fortgang in Vereinen nahm. Während einzelne Vereine gleichgeschaltet wurden, etwa das „Blaue Kreuz“, oder sich auflösten bzw. aufgelöst wurden, ging der Kaiserswerther Verband deutscher Diakonissenmutterhäuser (KWV) zwar geschwächt in die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft (Stichwort: Devaheim-Affäre), erfuhr aber einen Bedeutungszuwachs durch den beginnenden Krieg, der ihn als Verhandlungspartner für die Wehrmacht unentbehrlich machte. Denn der KWV verfügte über die an die Mutterhäuser angeschlossenen medizinischen Einrichtungen und Krankenhäuser, die in der Folge als Lazarette dienen sollten. Hinzu kamen die vielen tausend in der Krankenpflege ausgebildeten Diakonissen, die nicht nur eine professionelle Pflege der verwundeten deutschen Soldaten, sondern auch eine ausreichende Schulung der DRK-Schwestern garantierten. Am Beispiel von Sr. Auguste Mohrmann u. a. verdeutlichte Friedrich drei Kontinuitätslinien, die bei der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Thema „Kirche im Krieg“ ebenfalls Berücksichtigung finden sollten: die personelle, die institutionelle sowie die mentalitätsgeschichtliche Fortführung von Arbeiten und Aufgaben im Feld der Inneren Mission resp. Diakonie.

Den Blick auf die Mikroebene lenkte indes noch einmal Dr. Jens Murken (Bielefeld), der die Notwendigkeit einer Multiperspektivität auf den Kriegsalltag herausstellte und trotz methodologischer Probleme und angebrachter Quellenkritik dafür plädierte, auf die Aussagen von Zeitzeugen, solange es diese für die Zeit des Zweiten Weltkrieges noch gibt, zurückzugreifen. Auf diesem Wege seien Versatzstücke christlichen Glaubens und religiöse Deutungsmuster für den Krieg und das eigene Leid zu erfahren. Auch (religiöse) Strategien zur Bewältigung des Alltags könnten sich in Zeitzeugeninterviews, aber auch in anderen persönlichen Überlieferungen (Tagebücher, Feldpostbriefe usw.) abzeichnen. Hier negierte Murken die These vom Krieg als dem „großen Moratorium des Alltags“, er betonte, dass das Leid und das Erleiden des Krieges bereits etwas „Alltägliches“ erhalten hatte: Gerade die Durchbrechung der Regelmäßigkeit des Alltags konstituierte diesen neu – als Alltag. Es gelte, so Murken weiter, so lange wie möglich die Deutungskonkurrenz, die vielfach zwischen privater und wissenschaftlicher Geschichtsbetrachtung besteht, fruchtbar zu nutzen.

Die von fast allen Referenten und Referentinnen angesprochenen Quellenprobleme skizzierte Dr. Stefan Flesch (Düsseldorf) am Beispiel der Überlieferungssituation in den einzelnen Landeskirchen. Für die Ev. Kirche im Rheinland (deren Archivleiter Dr. Flesch ist) und das Tagungsthema kann allerdings auf gute Überlieferungsbestände zurück gegriffen werden. Unterschiedliche Faktoren begünstigten bzw. erschwerten oder behinderten sogar das Wachsen einer zufriedenstellenden Quellensituation. Zunächst sei die religiöse bzw. auch

politische Ausrichtung der jeweiligen Landeskirche in Rechnung zu stellen, sodann sei die geographische Lage zu berücksichtigen, die eine ganz entscheidende Determinante von Quellen und Quellenüberlieferung darstelle (Stichwort: Kinderlandverschickung aus luftschutzgefährdeten Städten und Gemeinden) und zum Schluß – der schlichte Zufall, nach dem sich Überlieferungen gehalten hätten, zu nennen.

Vorträge und Diskussionsbeiträge dokumentierten sehr anschaulich den Facettenreichtum und Vielschichtigkeit des Tagungsthemas. Sie verdeutlichten aber auch die Forschungslücken, die sich wohl nur in einem langfristigen interdisziplinären Diskurs näherungsweise werden füllen lassen.

Alle Tagungsbeiträge werden, dank der freundlichen Zusage des Direktors der Evangelischen Akademie Arnoldshain, Herrn Pfarrer Dr. Hermann Düringer, in der Reihe „Arnoldshainer Texte“ publiziert und voraussichtlich im Herbst 2003 erscheinen.

Ich danke Frau Dr. Renate Zitt für wichtige Anregungen.

Ulrike Winkler

## PROJEKT HAMBURGER KIRCHENGEMEINDEN IN DER NS-ZEIT

## Ausgangssituation

Es scheint auf den ersten Blick sicher ungewöhnlich, dass nicht eine Landeskirche, sondern ein Kirchenkreis ein wissenschaftliches Forschungsprojekt in Auftrag gibt, das inhaltlich über den Rahmen einer lokalhistorischen Studie hinausgeht, einen mehrjährigen Bearbeitungszeitraum vorsieht und dem entsprechend auch in personeller Hinsicht einer besonderen Ausstattung bedarf. Zum einen werden auf dieser Ebene eher selten Finanzmittel größeren Umfangs für eine Aufgabe von überregionaler Bedeutung bereitgestellt, ohne zugleich eine angemessene Beteiligung von landeskirchlicher Seite zu fordern. Zum anderen umfasst der Kirchenkreis Alt-Hamburg nur einen Teil des heutigen Hamburger Stadtgebietes, so dass eine Mitwirkung der immerhin fünf weiteren Kirchenkreise (Altona, Blankenese, Harburg, Niendorf, Stormarn) nicht abwegig erscheinen musste. Der Grund für den Entschluss, hier alleine eine Vorreiterrolle zu übernehmen, ist in der Geschichte zu finden: Der Kirchenkreis Alt-Hamburg ist als einziger der genannten Kirchenkreise aus einer früher selbstständigen Landeskirche hervorgegangen: der Evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate. Mit den ehemaligen Landeskirchen Schleswig-Holstein, Lübeck, Eutin sowie dem vorher zur Hannoverschen Landeskirche gehörenden Kirchenkreis Harburg ist sie in der zum 1. Januar 1977 gegründeten Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche aufgegangen. Der Kirchenkreis Harburg war von der Hannoverschen Landeskirche im Austausch mit dem zur Hamburgischen Landeskirche gehörenden Kirchenkreis Cuxhaven Nordelbien zugeschlagen worden.

Der Kirchenkreis Alt-Hamburg als zentraler und größter Kirchenkreis in dieser Stadt nimmt somit historisch gesehen eine Sonderstellung ein. Er fühlt sich seiner landeskirchlichen Tradition verpflichtet, was u. a. durch den Wunsch zur Aufarbeitung der NS-Zeit auf seinem Gebiet – unabhängig von den umliegenden Kirchenkreisen, aber doch auch mit der Hoffnung, in diesem Punkt Vorbild zu sein und zur Nachahmung anzuregen – zum Ausdruck gebracht wird.

## Vorbereitung

Die V. Synode des Kirchenkreises Alt-Hamburg hat auf ihrer 26. Tagung am 28. November 2002 die Durchführung des o. g. Projektes bei nur einer Gegenstimme und ohne Enthaltungen beschlossen. Die Verantwortung ist dem Kirchenkreisarchiv übertragen, auf dessen Initiative das Projekt zurückgeht.

Der Gedanke, ein solches Projekt auf den Weg zu bringen, ging einerseits auf die vom Nordelbischen Kirchenarchiv gestartete Wanderausstellung „Kirche–Christen–Juden in Nordelbien 1933–1945“ zurück, andererseits ganz besonders auf eine Ausstellung über die zu unserem Kirchenkreis gehörende Gemeinde St. Petri und Pauli in Hamburg-Bergedorf. Hier wurde erstmals für eine Alt-Hamburger Gemeinde das aus der Zeit von 1933 bis 1945 überlieferte Ma-

terial aus dem Gemeindearchiv in eine Ausstellung einbezogen sowie für die sehr ansprechende Begleitpublikation ausgewertet.<sup>1</sup>

Die im Anschluss aufgetakelten Diskussionen und Fragen aus der Bevölkerung zur Situation in der Gemeinde zwischen 1933 und 1945, die teilweise auch sehr kritischen Anmerkungen insbesondere älterer Menschen, veranlassten mich, den zuständigen Propst sowie den Vorsitzenden des Kirchenkreisvorstandes auf die Bedeutung des Themas hinzuweisen und eine entsprechende möglichst breit angelegte Untersuchung anzulegen. Der daraufhin von beiden ausgesprochenen Bitte, ein Konzept für eine entsprechende Aufarbeitung zu entwerfen, bin ich gerne nachgekommen.

### Zielsetzung

- Auflagen hinsichtlich der Konzeption wurden mir nicht gemacht. Es gab auch keine Andeutungen hinsichtlich eines eventuell einzuhaltenden Kostenrahmens. Damit war die Möglichkeit gegeben, ein hohen Ansprüchen gerecht werdendes Konzept zu entwickeln. Als Kernpunkte formulierte ich:
- Es soll ein historisch-wissenschaftliches Projekt sein. Die Untersuchung ist inhaltlich breit anzulegen. Die Einflüsse nationalsozialistischen Gedankengutes auf das gesamte Gemeindeleben sollen erforscht werden.
- Die Forschungsergebnisse sollen in eine fundierte Publikation münden.
- Während der Projektdauer – es ist ein Zeitraum von ca. 3 Jahren angesetzt – soll in Begleitveranstaltungen (Vorträge, Ausstellungen) sowie durch Fallstudien auf Einzelaspekte und Zwischenergebnisse aufmerksam gemacht werden.

Zu berücksichtigen ist eine möglichst große Zahl von Gemeinden, deren Archive teilweise noch erschlossen werden müssen. Im Untersuchungszeitraum gab es 41 Kirchengemeinden auf dem Gebiet der damaligen Landeskirche (ohne Cuxhaven). Einige Gemeinden hatten zwei Predigtstätten, wobei die verwaltungsmäßige Aktenführung in der Regel nicht getrennt war. Alle Gemeinden einzubeziehen ist wegen der teilweisen oder totalen Verluste im Zweiten Weltkrieg sowie in der Nachkriegszeit nicht möglich. Nach ersten Einschätzungen – noch sind nicht alle Gemeindearchive daraufhin untersucht – dürfte aber in ca. 30 Gemeinden das entsprechende Archivgut überliefert sein.

Die Festlegung auf die Epoche des Nationalsozialismus bedeutet selbstverständlich die Berücksichtigung eines insgesamt erheblich größeren Zeitraumes. So waren die gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse zwischen 1870 und 1933 für die in den dreißiger Jahren aktiven Pastoren prägend. In Hamburg hatten insbesondere die links gerichteten politischen Machtstrukturen unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg, die auf eine zunehmende Verdrängung kirchlicher Aktivitäten hinwirkten, erheblichen Einfluss auf die Geisteshaltung und politische Einstellung zahlreicher Pastoren. Vermutlich war das eine der Grundlagen für die in diesen Kreisen – wie im bürgerlichen Milieu überhaupt – erkennbare Tendenz, sich zum rechten Parteienspektrum hin zu orientieren.

---

1 MATTHES, Olaf (Hg.): Kirche zwischen Dorf und Stadt. St. Petri und Pauli zu Hamburg-Bergedorf in der Geschichte. Hamburg 2002.

Ob es tatsächlich so war und welche Auswirkungen damit im Gemeindeleben verbunden waren, wird ebenso zu untersuchen sein wie die Frage des Umgangs der Pastoren miteinander, soweit sie innerhalb einer Gemeinde unterschiedliche (kirchen-)politische Richtungen vertraten. Als Gegenpol zu den Deutschen Christen hatte sich am 10. November 1934 die Bekenntnisgemeinschaft Hamburg konstituiert, der Pastoren aus den meisten Gemeinden beigetreten waren. Auch die Versuche des damaligen Hamburger Landesbischofs und bekennenden Nationalsozialisten Franz Tügel (1888–1946), solche Konflikte möglichst auf niedriger Schwelle zu halten, bedürfen noch der näheren Aufarbeitung.

Neben dem Verhalten der Amtsinhaber wird aber auch das der Kirchenvorstände und nicht zuletzt der Gemeindeglieder zu ermitteln sein. Ihre Zusammensetzung bzw. Orientierung aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung dürfen nicht unberücksichtigt bleiben, wenn man ein differenziertes Bild erstellen will.

Zur Vervollständigung und Abrundung sind schließlich auch die ersten Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg einzubeziehen. Die Entnazifizierung, die Weiter- oder Wiederbeschäftigung von im Dritten Reich aktiven Pastoren wirft viele Fragen auf, die erst heute mit diesem großen zeitlichen Abstand beantwortet werden können.

Zur Erreichung des vorgenannten Zieles mit diesem von mir als dem zuständigen Archivar formulierten Anspruch ist die Mitwirkung kompetenter Wissenschaftler unerlässlich.

Nachdem die erforderlichen Beschlüsse gefasst waren, wurde deshalb in enger Abstimmung mit dem Historischen Seminar der Universität Hamburg (UHH), mit der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg – hervorgegangen aus der Forschungsstelle für die Geschichte des Nationalsozialismus –, dem Fachbereich Evangelische Theologie der UHH sowie dem Staatsarchiv Hamburg und dem Museum für Hamburgische Geschichte ein wissenschaftlicher Beirat zur Begleitung des Projektes installiert. Auf diese Weise soll die wissenschaftliche Basis hervorgehoben und auch in der Öffentlichkeit deutlich gemacht werden.

Den Entscheidungsgremien des Kirchenkreises Alt-Hamburg – Synode und Kirchenkreisvorstand – gebührt großer Dank für die eindeutige Unterstützung und die Bereitstellung der erforderlichen Mittel. Vor dem Hintergrund der allseits geringer werdenden finanziellen Spielräume ist ein solches Projekt kein Selbstgänger. Zugleich wird damit aber der Wunsch deutlich, sich der eigenen historischen Verantwortung zu stellen und mit der Aufarbeitung dieses dunklen Kapitels auch unter diesem Aspekt glaubwürdig zu sein.

Gerhard Paasch

VORSCHAU AUF AKADEMIETAGUNGEN AUS DEM BEREICH DER KIRCHLICHEN ZEITGESCHICHTE IM ERSTEN HALBJAHR 2003

Theologie unter Diktaturbedingungen. Ein Ost-West-Dialog über geteilte und gemeinsame Geschichte (7.–9. 5. Evangelische Akademie Thüringen Neudietendorf).

„Nicht klagen sollst du: loben!“. Jochen Klepper als preußischer Bürger und christlicher Dichter (16.–18. 5. 2003 Evangelische Akademie Bad Herrenalb).

Zur Freiheit berufen. Kirche nach dem Kommunismus in Polen und Ostdeutschland (27.– 29. 6. 2003 Evangelische Akademie zu Berlin, Adam-von-Trott-Haus/Haus Schwanenwerder).

Der 17. Juni 1953 und die Folgen – im Bereich von Kirche, Kultur, Wirtschaft und Politik (15. 6. 2003 Erfurt, Rathaus).

Die Kirchen im Umfeld des 17. Juni 1953. 2003 gedenken wir dem 50. Jahrestag des 17. Juni 1953 (4. 7.–6. 7. 2003 Evangelische Akademie Arnoldshain).

HINWEISE

Anlässlich des 40-jährigen Jahrestages der am 7. September 1964 vom sog. „Verteidigungsrat“ der DDR erlassenen „Anordnung über die Aufstellung von Baueinheiten im Bereich des Ministeriums für Nationale Verteidigung“ veranstaltet die Arbeitsgruppe ehemaliger Bausoldaten gemeinsam mit der Bundeszentrale für Politische Bildung vom 3.–5. September 2004 in Potsdam einen Kongress über

*Zivilkourage und Kompromiss – Bausoldaten in der DDR 1964–1990.*

Zu diesem Termin soll auch die erste Gesamtdarstellung über die Geschichte der Bausoldaten in der DDR von Peter Schicketanz und Bernd Eisenfeld vorliegen.

Die Arbeitsgruppe bittet ehemalige Bausoldaten, sich bei

Christfried Berger

Tel.: 030 – 67549746

Alt-Schmöckwitz 10

Fax: 030 – 675497467

12527 Berlin

Berger12527@aol.com

zu melden.

## Veröffentlichungen

- Dienst, Karl: „... auch mit Evangelisch-Theologischer Fakultät“. Die Anfänge der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Mainz (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte. 7). Darmstadt und Kassel 2002. ISBN 3-931849-10-4.
- Rupp, Horst F.: Christen begegnen Juden. Ein Lernprogramm. Neuen-dettelsau 2002. ISBN 3-936678-00-6.  
Dieses Lernprogramm versucht Lernwege aufzuzeigen, wie sich Christen ohne größere Vorbildung und Vorwissen mit dem Judentum in Geschichte und Gegenwart vertraut machen können. Das „Lernprogramm“ ist insbesondere für die (kirchliche) Erwachsenenbildung gedacht, kann aber sicher auch von Lehrern zur autodidaktischen Arbeit bzw. etwa auch von Oberstufenschülern verwendet werden. Verfasst wurde es von dem Würzburger Religionspädagogen Prof. Dr. Horst Rupp, der von einer Arbeitsgemeinschaft des Vereins „Begegnung von Christen und Juden“ beraten wurde.
- Auf den Spuren jüdischen Lebens in Bückeberg. Ein Stadtführer in zwanzig Stationen. Geschichtswerkstatt Herderschule. Bückeberg 2002.
- Norden, Günther van: Faktum und Erinnerung. Das Jahr 1933 in der rheinischen Provinzialkirche. In: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 51, 2002, S. 134–154.
- Norden, Günther van: „Was sollen wir mit den Juden tun?“. Kirchliche Antworten im Rheinland in der Zeit der Verfolgung. In: „Die Gemeinde als Ort von Theologie“. Festschrift für Jürgen Seim zum 70. Geburtstag (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte. 158). Bonn 2002, S. 157–172. ISBN 3-7749-3131-3.
- Norden, Günther van: Der politische Karl Barth in den offenen Briefen. In: Evangelische Theologie 63, 2003, S. 34–55.
- Rosenstock, Roland: Evangelische Presse im 20. Jahrhundert (Christliche Publizistik. 2). Hg. von Michael Schibilsky. Stuttgart, Zürich 2002. ISBN 3-7831-2052-7.



## 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







