



N12<521902984 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei  
Schaffhauser  
Biberach, Krummer Weg





**Evangelische  
Arbeitsgemeinschaft  
für  
Kirchliche Zeitgeschichte**

**MITTEILUNGEN**

**22/2004**



BEITRÄGE

MEYER, EILIN Der deutsche Protestantismus und politische Parteien	1
SCHEWE WANTS „Das Spiel 115“ oder: die Ende der Machtstrukturen als „Blage“	35
FRANKE, HEINZ Der Umgang der Kirchenleitungen mit Kitz im Jahr 1989 von Frankfurt bis ins Land nach Memmingen	53
WAGNER, HEINZ Friedensliche Märtyrer im 16. Jahrhundert. Definitionen, Methoden und Perspektiven der Forschung	69
FRANKE, HEINZ Die Schwäbinger Märtyrerorgane	81

NACHRICHTEN

Aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche  
Zeitgeschichte

Bericht der neuen Kommission	89
Neue Sitzung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte	95
Nachschreibungen	101
Vorschläge der Mitglieder und Mitarbeiterinnen aus dem Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte im Jahr 2003	105



Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte

Mitteilungen 22 (2004)

BEITRÄGE

MICHAEL KLEIN Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien	1
SIMONE MANTEI „Planspiel 218 oder: das Ende der Machbarkeit aller Dinge“	35
KARL-HEINZ FIX Der Umzug der Kirchenkanzlei der EKD im Jahr 1949 von Schwäbisch Gmünd nach Hannover	53
DANIEL HEINZ Freikirchliche Märtyrer im 20. Jahrhundert. Definitionen, Problemfelder und Perspektiven der Forschung	65
TAMARA TATSENKO St. Petersburger Martyrologium	81

NACHRICHTEN

Aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte	
Berufung der neuen Kommission	89
Neue Satzung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte	90
Neuerscheinungen	94
Veröffentlichungen der Mitglieder und Mitarbeiter/innen aus dem Bereich der (Kirchlichen) Zeitgeschichte im Jahr 2003	96



Aus den Landeskirchlichen Vereinigungen für Kirchengeschichte	105
Bericht über die Tagung „Martyrium im 20. Jahrhundert“	119
Hinweise auf Veröffentlichungen	127
Vorschau auf Akademietagungen aus dem Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte	129
J. F. Gerhard Goeters-Preis	130
Autorinnen und Autoren der Beiträge	131



ZB 2082 - 22

MICHAEL KLEIN  
WESTDEUTSCHER PROTESTANTISMUS  
UND POLITISCHE PARTEIEN<sup>1</sup>

1. Die historischen Wurzeln des Verhältnisses zwischen dem Protestantismus und den politischen Parteien

Das Verhältnis des deutschen Protestantismus zu den politischen Parteien ist seit jeher zutiefst ambivalent gewesen. Mit der dialektischen Formulierung von der „Anti-Parteien-Mentalität im parteipolitischen Engagement“ lässt sich dieses Verhältnis auf den Punkt bringen. Doch haben sich seit der epochalen Zäsur des Jahres 1945 bedeutsame Veränderungen ergeben, wobei allerdings auch das Weiterwirken untergründiger geistiger Strömungen zu konstatieren ist.

Der Wechsel der Konstellationen in der politischen Kultur seit 1945 ist in der Tat beträchtlich. Er kann mit einigen Begriffen beschrieben werden: Auf der politisch-mentalenebene trat an die Stelle des „Okzidentalismus“<sup>2</sup> der Deutschen die „Westernisierung“<sup>3</sup>,

- 
- 1 Der Beitrag bietet die Darstellung von Ergebnissen aus der im Sommer 2003 an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal angenommenen Habilitationsschrift des Verfassers „Anti-Parteien-Mentalität im parteipolitischen Engagement. Historische Studien zum Verhältnis des westdeutschen Protestantismus zu den politischen Parteien von der ‚Stunde Null‘ 1945 bis zum Ende der ‚Ära Adenauer‘ 1963 und zu dessen Vorgeschichte“.
- 2 Der Begriff „Okzidentalismus“ wurde von Ian BURUMA und Avishai MARGALIT 2002 in den akademischen Diskurs über den 11. September 2001 gebracht (The New York Review of Books 49, 2002, S. 4–7) und meint in Analogie zum Begriff des „Orientalismus“ des Kulturwissenschaftlers Edward Said hier „a cluster of images and ideas of the West in the mind of his haters“ (4). Eine Haltung, deren bisher geschichtlich besonders wirksame Ausprägung Buruma und Margalit in der früheren deutschen politischen Kultur und deren abwertenden Wahrnehmung des Westens im Rahmen eines vermeintlichen Kampfes zwischen volkhafem Gemeinschaftsbegriff und technisch-rationaler Zivilisation, zwischen „the Intellect (the West) and the Soul (Germany)“ (6), wie es der konservative Revolutionär der Weimarer Republik Edgar Jung

im geschichtlichen Entwicklungsgang endete der „deutsche Sonderweg“ und stattdessen wurde der „lange Weg nach Westen“ (Heinrich August Winkler) angetreten. Diesem neuen Weg korrespondierte in der Staatsphilosophie die Abkehr von der politischen Romantik aus dem Geiste der Gegenaufklärung hin zur demokratischen Gesinnung. Dies alles kann summarisch als ein Prozess der „Modernisierung im Wiederaufbau“<sup>4</sup> begriffen werden.

Ein „Blick zurück“ hinter das Jahr 1945 macht die Wurzeln des Verhältnisses des deutschen Protestantismus zu den politischen Parteien und dessen früh angelegte Anti-Parteien-Mentalität deutlich. Diese geistige Haltung ist eigentlich um so überraschender, als die Vorformen der politischen Parteien besonders im evangelisch-kirchlichen Raum entstanden. Theologische und kirchenpolitische Debatten im Vormärz erfüllten geradezu eine Stellvertreterfunktion für die verbotene Frage um eine politische Konstitution.<sup>5</sup> So wurde die Theologie, wie schon der zeitgenössische liberale Heidelberger Theologe Karl Bernhard Hundeshagen<sup>6</sup> erkannte, zum „Tummelplatz der Geister“<sup>7</sup>, deren politische Begabung sich nicht im Felde der allgemeinen Politik auswirken durfte und deshalb zunächst im kirchlichen Raum verblieb.

Die liberale Auffassung einer freien Volkskirche und die konservative Verteidigung der konsistorialen Behördenkirche sollte dann

---

formulierte, den Buruma und Margalit als Beispiel für diese Denkhaltung heranziehen, sehen.

- 3 Zur Westernisierung vgl. DOERING-MANTEUFFEL, Anselm: *Wie westlich sind die Deutschen? Amerikanisierung und Westernisierung im 20. Jahrhundert*. Göttingen 1999, S. 12–17.
- 4 Vgl. zur Thematik den gleichnamigen Sammelband SCHILDT, Axel/SYWOTTEK, Arnold: *Modernisierung im Wiederaufbau. Die westdeutsche Gesellschaft der 50er Jahre*. München 1999.
- 5 Vgl. MEHLHAUSEN, Joachim: *Theologie und Kirche in der Zeit des Vormärz*. In: Jaeschke, Walter (Hg.): *Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820–1854)*. Hamburg 1995, S. 67–85; S. 81.
- 6 NOWAK, Kurt: *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärungszeit bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*. München 1995, S. 119f.
- 7 Zitiert in: J. MEHLHAUSEN, *Theologie* (wie Anm. 5), S. 79.

weit über diese engere Verfassungsfrage hinaus eine Trennlinie zwischen Liberalismus und Konservatismus durch den Protestantismus ziehen, die in der Folgezeit auch die Bildung *einer* politischen protestantischen Partei auf Dauer verhinderte und stattdessen den Protestantismus in zwei sich kritisch bis feindlich gegenüberstehende neue „Konfessionen“ trennte<sup>8</sup>. Die politische Spaltung des Protestantismus war auch zutiefst ekklesiologischer Natur.

Anders als im Katholizismus, der die Parteibildung dankbar als Möglichkeit wahrnahm, sich als Minderheitsgruppe in der protestantisch geprägten deutschen Gesellschaft Gehör und Einfluss zu verschaffen, zeigten sich innerhalb des Protestantismus bald die inneren Hemmungen gegenüber den Parteien. Das betraf zunächst die christlich-(sozialen)<sup>9</sup> Konservativen, die aus ihrer romantisch-organologischen Staatsauffassung heraus eigentlich die Parteien als Vertreter von Teilinteressen ablehnten. Allgemein benutzten aber besonders die reaktionären Konservativen diese Organisationsform nun ebenfalls als Mittel zum Zweck, um ihre eigenen Interessen zu schützen. Diese bestanden oft genug darin, das, was man hatte, „möglichst langsam zu verlieren“<sup>10</sup>. So lautete jedenfalls der giftige Kommentar Ernst Ludwig von Gerlachs zum reaktionären „Junkerparlament“ der Ostelbier 1848.

Bald zeigte sich hier ein grundlegendes Dilemma innerhalb des Konservatismus: Der Konflikt zwischen christlichen Konservativen und politischen Reaktionären. Wollte man Einfluss ausüben, musste man sich der größeren reaktionären Gruppe anschließen, stand aber dann ständig in der Gefahr, die christlichen Ideale zu verraten. Das Ende war jeweils der frustrierte Austritt Einzelner oder ganzer

---

8 NIPPERDEY, Thomas: *Deutsche Geschichte 1800–1866*. München 1983, S. 423.

9 Zur Begrifflichkeit vgl. BUCHHEIM, Karl: *Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland*. München 1953.

10 Zitiert in: SCHULT, Richard: *Partei wider Willen. Kalküle und Potentiale konservativer Parteigründer in Preußen zwischen Erstem Vereinigtem Landtag und Nationalversammlung (1847/49)*. In: Stegemann, Dirk u. a. (Hgg.), *Deutscher Konservatismus im 19. und 20. Jahrhundert* (FS Fritz Fischer). Bonn 1983, S. 33–68; S. 43.

Gruppen aus dem größeren konservativen Verband. Dies lässt sich am Bismarck-Kritiker Ernst Ludwig von Gerlach zeigen, der zuletzt Mitglied der Zentrumsfraktion war, an Adolf Stoecker, der in der Deutsch-Konservativen Partei scheiterte und mit seiner Christlich-Sozialen Partei nur sehr bedingten Erfolg hatte, am Misserfolg des Vorsitzenden des Evangelischen Reichsausschusses in der DNVP, Reinhard Mumm, und am letztendlichen Austritt Christlich-Konservativer aus dieser Partei, nachdem dort Hugenberg die Macht übernommen hatte. Das Ergebnis waren einige Kleinstparteien, unter denen der Christlich-Soziale Volksdienst (CSVD) einzig erwähnenswert herausragte. Die „babylonische Gefangenschaft“ der Christlich-Sozialen bzw. Christlich-Konservativen im reaktionären Konservatismus war nur um den Preis der fast völligen Bedeutungslosigkeit zu verlassen.

Gerade die DNVP hatte die Hoffnungen der konservativen Protestanten zutiefst enttäuscht. Nachdem sich in der Partei die reaktionären Kräfte wegen ihrer Beteiligung an der Annexionspolitik des Kaiserreiches im Ersten Weltkrieg und wegen der unklaren Verhältnisse innerhalb der jungen Weimarer Republik zunächst zurückhielten, traten diese Kräfte bald wieder stärker hervor. Viele Kirchenleute, die als Abgeordnete der DNVP tätig gewesen waren, zogen sich nun „verdrossen und verbittert“<sup>11</sup> zurück. Der damalige Ravensburger Stadtpfarrer und Abgeordnete im württembergischen Landtag, Theophil Wurm, erinnerte sich später: „Aber im Laufe der Zeit spürte ich doch, dass unsereiner in diesem Milieu nicht viel ausrichten konnte“<sup>12</sup>. Der erste Vorsitzende des berufständischen Ausschusses evangelischer Geistlicher in der DNVP, der damalige Pfarrer in Berlin-Schöneberg, Otto Dibelius, distanzierte sich Ende der zwanziger Jahre von der sich nun offen reaktionär gebärdenden DNVP. Ein Angebot, für den CSVD zu kandidieren, wollte er nicht

---

11 MEHNERT, Klaus: *Evangelische Kirche und Politik 1917–1919. Die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919.* Düsseldorf 1959, S. 149.

12 WURM, Theophil: *Erinnerungen aus meinem Leben.* Stuttgart 1953, S. 68.

mehr annehmen<sup>13</sup>. 1932 formulierte er auf einem Vortrag: „In Parteien zu denken, habe ich nicht gelernt. Ich kann, wenn es um die Politik geht, nur in den Kategorien des Vaterlandes und des Staates denken“<sup>14</sup>. Hier entstand die kritische Reserve dieser beiden führenden Gestalten des späteren Nachkriegsprotestantismus. Die Weimarer Republik sollte zwar den „politischen Prälaten“ kennen, dauerhaft jedoch nicht ein evangelisches Pendant. Unerfahren in den Strukturen der Parteien und der Politik überhaupt, zog sich der Protestantismus wieder auf eine Anti-Parteien-Haltung zurück. Eigene dezidiert protestantische Parteigründungen blieben die Ausnahme, wie etwa die des umtriebigen ehemaligen Hofpredigers Bruno Doehring, der 1928 eine „Deutsche Reformationspartei“ ins Leben rief. Die Partei sollte sich jedoch „durch besondere politische Wirkungslosigkeit auszeichnen“<sup>15</sup>. Doehring kandidierte stattdessen 1930 für die DNVP.

Der protestantische Liberalismus vermochte ebenfalls kaum, ein funktionierendes Verhältnis zu den politischen Parteien herzustellen. Dies lag einerseits daran, dass das liberale Element im Protestantismus allgemein schwächer vertreten war und zudem viele protestantisch geprägte Liberale in der Politik kaum dezidiert als solche oder gar als Vertreter der Kirchen auftraten. Trotzdem sind etwa mit Rudolf von Benningsen, Karl Schrader, Friedrich Naumann, Martin Rade, Ernst Troeltsch, Wilhelm Bousset und Otto Baumgarten prominente liberale Protestanten parteipolitisch aktiv gewesen. Als politisch konzeptioneller Denker des protestantischen Liberalismus ist zweifellos Friedrich Naumann anzusehen, auch wenn seine versuchte Aussöhnung von Sozialdemokratie und kaiserlichem Machtstaat scheitern musste. Anders als die Christlich-Sozialen und Christlich-Konservativen zog er die notwendigen Lehren aus dem mangelnden Einfluss von politischen Kleinstgruppen. Als er mit

---

13 FRITZ, Hartmut: Otto Dibelius. Ein Kirchenmann in der Zeit zwischen Monarchie und Diktatur (AKiZ. B 27). Göttingen 1998, S. 51.

14 DIBELIUS, Otto: So habe ich's erlebt. Berlin 1980, S. 168.

15 NOWAK, Kurt: Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Göttingen 1981, S. 155.

seiner National-Sozialen Vereinigung scheiterte, trat er dem Freisinnigen Verein bei. Nach dem Zusammenbruch des Kaiserreiches übte Naumann als Vorsitzender der DDP großen Einfluss aus. Sein früher Tod 1919 machte hoffnungsvolle Tendenzen zunichte, auch wenn Naumann die tödliche Gefahr für den jungen Staat ahnte, als er feststellte: Es „fehlt die Mystik der Staatsgeburt, der überwältigende Trieb einer Offenbarungszeit“<sup>16</sup>.

Insgesamt war es dem protestantisch-politischen Liberalismus nicht gelungen, sich innerhalb der politischen Parteien eine einflussreiche Position zu schaffen. Ihm fehlte der Rückhalt wohl auch deshalb, weil es dem theologischen Liberalismus im Kirchenvolk an einer starken Anhängerschaft mangelte. Die protestantisch-politischen Liberalen standen für keine Mehrheitsmeinung im Protestantismus, so dass sie eben auch in den Parteien nicht auf große Beachtung hoffen konnten. Das galt schon für die Kaiserzeit und sollte sich in der Weimarer Republik nach einigen Anfangserfolgen dramatisch zuspitzen. Das zuletzt schmähliche Scheitern des politischen Liberalismus, sowohl in der DDP wie der DVP/DStP, in der Untergangsphase der Weimarer Republik konnte jedenfalls nicht von einem protestantisch-politischen Liberalismus innerhalb der Parteien verhindert werden, da es ihn, nicht zuletzt durch den frühen Tod mancher führenden Vertreter desselben, nicht mehr gab.

Das Verhältnis von Protestantismus und SPD war über einen langen Zeitraum hinweg bekanntermaßen spannungsvoll. Dies begann schon vor der Gründung der Partei mit der Kritik am „pfäffischen“ christlichen Sozialismus im Kommunistischen Manifest und verstärkte sich in der kirchenkritischen Haltung führender Vertreter der SPD sowie – nach Vorläufern – auch im „Erfurter Programm“ von 1891 mit seiner Erklärung der „Religion zur Privatsache“. Vermittelnde Einzelgestalten innerhalb der Parteiführung wie Eduard Bernstein oder Georg von Vollmar und sozialistisch gesonnene Theologen wie Christoph Blumhardt und Paul Göhre blieben zunächst Einzelgänger. Doch auch die beiden letztgenannten Theolo-

---

16 Zitiert in: HEUSS, Theodor: Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit. München/Hamburg<sup>3</sup>1968, S. 488.

gen waren keineswegs Freunde der politischen Parteien. In einem Brief bemerkte Blumhardt lapidar: „Wie könnte das Äussere irgend einer Partei mich verlocken?“<sup>17</sup>.

Der Religiöse Sozialismus, der als Bewegung in Deutschland erst nach dem Ersten Weltkrieg entstand, hatte dann zwei Gegner: Die Theologen um Karl Barth, der mit seinem Tambacher Vortrag 1919 radikale Kritik an dieser Bewegung, der er selbst einst nahe stand, äußerte, sowie die ideologisch vorherrschenden Marxisten in der SPD, die den Religiösen Sozialismus als „hölzernes Eisen“<sup>18</sup> verlachten oder gar anfeindeten.

Schließlich soll auch die Stellung von Kirche und Theologie zu den politischen Parteien hier kurz betrachtet werden: Die Geistlichkeit und die Kirchenbehörden blieben weitgehend einem obrigkeitlich-fixierten, letztlich politisch-romantischem Denken, das später um die Elemente eines „Pastorennationalismus“<sup>19</sup> und teilweise eines theologischen Okzidentalismus angereichert wurde, verhaftet. Obwohl die Parteien im Bereich von Theologie und Kirche in Deutschland entstanden waren, gab es kaum eine theologische Reflexion des Parteiwesens. Für eine dezidiert christliche Parteigründung sprach sich am Ende des Kaiserreiches 1914 mit Adolf Schlatter lediglich ein Theologe aus<sup>20</sup>. Die Mehrheit übte eine pragmatische Zurückhaltung, besonders nachdem das erste Engagement von Männern wie etwa Wurm und Dibelius in den Parteien nach 1918 gescheitert war. Mit dem sich beschleunigenden Niedergang Weimars partizipierte der Protestantismus dann auch an der um sich

---

17 Zitiert in: THURNEISEN, Eduard: Christoph Blumhardt. Zürich/Stuttgart<sup>2</sup>1962, S. 105.

18 So erinnerte sich der Religiöse Sozialist Adolf Grimme, vgl. MEISSNER, Kurt: Zwischen Politik und Religion. Adolf Grimme. Leben, Werk und geistige Gestalt. Berlin 1993, S. 27.

19 WOLF, Ernst: Volk, Nation und Vaterland im protestantischen Denken von 1930 bis zur Gegenwart. In: Zilleßen, Horst (Hg.): Volk-Nation-Vaterland. Der deutsche Protestantismus und Nationalismus. Gütersloh 1970, S. 172–212; S. 174.

20 SCHLATTER, Adolf: Die christliche Ethik. Stuttgart<sup>4</sup>o. J., S. 168ff.



greifenden Parteienverachtung<sup>21</sup>.

Insgesamt lässt sich sagen: Politische Parteien waren in Deutschland zunächst kaum Organisationen zur lediglich politischen Willensbildung, sondern in hohem Maße Ausfluss unterschiedlicher Weltanschauungen, an denen der Protestantismus besonders partizipierte. Dieser letztlich religiöse Zug des Politischen erklärt den ideologisch hochgradig aufgeladenen Charakter der Parteien. So entstand die eigentümliche Konstellation von Anti-Parteien-Mentalität im parteipolitischen Engagement: Anti-Parteien-Mentalität deshalb, weil es eigentlich um das „Ganze“, den „christlichen Staat“ oder später das „Volk“ gehen sollte und die „Partei“ schon im Wortsinne von „pars“ dem widersprach; parteipolitisches Engagement paradoxerweise ebenfalls, weil es galt, das politisch als richtig Erkannte als Ergebnis der „wahren“ Weltanschauung gleichsam „missionarisch“ voranzutreiben. Wenn alles und jedes in politicis letztlich Folge der Weltanschauung war, konnte es keine Kompromisse geben. Gustav Radbruchs Mahnung, dass es im Bereich des Politischen keine unwiderlegbaren Richtigkeiten gebe<sup>22</sup>, war in dieser politischen Kultur und für ihre Mentalität völlig unverständlich. Der Protestantismus war deshalb nicht in der Lage, zur politischen Willensbildung in dem Sinne beizutragen, dass er die unterschiedlichen Auffassungen in politischen Dingen in sich ausgetragen hätte, ohne sie unbedingt auf eine einheitliche Lösung zu bringen. Wo in allem die „letzten Fragen“ im Hintergrund standen, war so etwas unmöglich. Politik war in Deutschland säkularisierte Theologie und politische Parteien waren ihre „Konfessionen“.

Die dann mit der Spätphase von Weimar offensichtlich werdende Krise des Parteiensystems mag mit ein Grund dafür sein, dass in den konservativen Oppositionszirkeln während der nationalsozialisti-

---

21 Vgl. dazu etwa die Darstellungen von K. NOWAK, *Kirche* (wie Anm. 15); WRIGHT, Jonathan R. C.: „Über den Parteien“. Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer 1918–1933 (AKiZ. B 2). Göttingen 1977; TANNER, Klaus: *Protestantische Demokratiekritik in der Weimarer Republik*. In: ZIEGERT, Richard (Hg.): *Die Kirchen und die Weimarer Republik*. Neukirchen-Vluyn 1994, S. 23–38.

22 Vgl. K. TANNER, *Demokratiekritik* (wie Anm. 21), S. 31.

schen Herrschaft keine Pläne für eine Wiederbelebung des Parteiwesens entstanden. Sowohl der Kreisauer wie auch der Freiburger Kreis, um nur die bekannten zu nennen, bevorzugten eine ständestaatliche indirekte Form der Demokratie, die ihre Herkunft aus der politischen Romantik nicht verbarg.

## 2. Die protestantische Mitwirkung an der Entstehung der Christlich-Demokratischen Union (CDU)

Mit der Besetzung Deutschlands war aber zugleich auch die Entscheidung für die Wiedereinführung des parlamentarischen Systems gefallen. Zugleich kam es zu einer bedeutsamen Innovation, der Gründung einer großen, als „christlich“ firmierenden, interkonfessionellen Partei. Nach einigen gescheiterten Versuchen interkonfessioneller Zusammenarbeit in Weimar waren es gerade die Erfahrungen der gemeinsamen Unterdrückung während der nationalsozialistischen Herrschaft, die die Zeit dazu nun reif erscheinen ließen. In die interkonfessionelle Partei brachten die Katholiken aus ihrer Zentrumstradition jedoch das erheblich höhere Maß an parteipolitischer Erfahrung ein, ein Umstand der bald zu ersten Differenzen führte. Die Mitarbeit von Protestanten in der Union hatte jedoch neben den positiven „ökumenischen“ Erfahrungen während der Hitlerzeit auch pragmatische Gründe: Eine dezidiert konservative Parteigründung wurde von den Besatzungsbehörden meist nicht erlaubt.

In den Gründungsgeschichten<sup>23</sup> der christlich-demokratischen Parteien auf regionaler Ebene wird fast flächendeckend deutlich, dass selbst in protestantisch geprägten Gebieten der katholische Einfluss in der Partei gleichsam umgekehrt proportional zum Bevölkerungsanteil war. Ein Grund, der oft genug nach einer ersten Phase der protestantischen Mitarbeit hier zu Resignation und Abwendung führte und damit die vorhandenen katholischen Tendenzen in der Partei noch weiter stärkte. Trotzdem konnte sich die Union bei allen

---

23 Vgl. u. a. SCHMEER, Reinhard: *Volkskirchliche Hoffnungen und der Aufbau der Union. Evangelische Kirche und CDU/CSU in den ersten Nachkriegsjahren*. Köln 2001.

Schwierigkeiten ihren interkonfessionellen Charakter bewahren. Anders als die umstrittene Westbindung war dann der schon früher eingeschlagene Weg zum wirtschaftsliberalen Profil der CDU besonders das Werk der Protestanten in der Union, die dem ab 1946 rasch aufsteigenden Adenauer in diesen Dingen zu Diensten waren und sozialistische Akzente, wie es sie in der Kölner, der hessischen oder später der Berliner CDU gab, marginalisierten.

Der Entwicklung der CDU unter Adenauers Führung (zunächst in der Britischen Zone) fielen andererseits zahlreiche Protestanten „zum Opfer“, deren Namen heute fast völlig vergessen sind. Ihnen allen war Adenauer an politischer Intelligenz und Erfahrung weit überlegen. Zusätzlich erwies sich ihre protestantische Anti-Parteien-Mentalität wiederum als innere Hemmung gegenüber dem „Parteienbetrieb“. Dies gilt etwa für den ersten stellvertretenden Vorsitzenden der rheinisch-westfälischen CDU, Otto Schmidt<sup>24</sup>, dessen unter seinem maßgeblichen Einfluss entstandenes, von christlicher Geschichtstheologie geprägtes und offiziell verabschiedetes Parteiprogramm der rheinisch-westfälischen CDU von Adenauer einfach „kassiert“ wurde<sup>25</sup>. Dass Schmidt seine Parteifreunde gelegentlich mit „Schwestern und Brüder“ anredete, zeigte die völlige Unklarheit vieler Protestanten in politischen Dingen. Schmidt zog sich nach den ersten Streitigkeiten mit Adenauer zunächst verbittert aus der Politik zurück, um später dann eine zweite Karriere als nordrhein-westfälischer Politiker und Bundestagsabgeordneter zu starten.

Zu den „Opfern“ der Entwicklung in der Adenauer-CDU gehörten weiter der Vertreter des dezidiert christlich-konservativen Flügels, der Ostelbier Hans Schlange-Schöninge<sup>26</sup>, dessen Verdienste als Bizonen-Direktor für Ernährung nach der Bundestagswahl 1949, anstatt mit dem erhofften Amt des Bundespräsidenten oder zumin-

---

24 Zu Schmidt vgl. dessen Erinnerungen: SCHMIDT, Otto: Anspruch und Antwort. Gedanken zur Geschichte der Christlich-Demokratischen Union Rheinland. Bergisch Gladbach 1975.

25 Vgl. HEITZER, Horstwalter: Die CDU in der Britischen Zone. Gründung, Organisation, Programm und Politik. Düsseldorf 1988, S. 211.

26 Vgl. TRITTEL, Günther J.: Hans Schlange-Schöninge. Ein vergessener Politiker der „ersten Stunde“. In: VZG 35, 1987, S. 25–63.

dest dem des Bundeslandwirtschaftsministers, mit einem hinteren Platz im Bundestag und schließlich mit einem Botschafterposten „honoriert“ wurden. Schlange-Schöningens Vorstellungen von einer überparteilichen Politik mit Hilfe der Parteien waren ein Widerspruch in sich. Seine der 1949 gebildeten bürgerlichen Koalition unter Führung Adenauers gegenüber propagierte „Front der Vernünftigen“<sup>27</sup> atmete allein vom Sprachgebrauch her die alte protestantische Anti-Parteien-Mentalität. Sie führte ihn mitsamt seiner Konzeption ins politische Abseits.

Zu nennen ist in diesem Zusammenhang auch der Vertreter der Kreisauer Staatskonzeption in der CDU, der Widerstandskämpfer und Mitbegründer der Berliner CDU sowie kurzzeitige Ministerpräsident von Schleswig-Holstein, Theodor Steltzer<sup>28</sup>, der sich schon 1947 frustriert aus der aktiven Politik zurückzog. Nicht zuletzt seine Verbindungen zum „20. Juli“, waren ihm immer wieder zum Vorwurf gemacht worden<sup>29</sup>. Er widmete sich in der Folgezeit besonders der pädagogisch-politischen Arbeit sowie der Herstellung von außenpolitischen Kontakten. 1948 gründete er die „Studiengesellschaft Mundus Christianus“, die sich an den Plänen des Kreisauer Kreises orientierte. Mit den politischen Parteien rechnete Steltzer jetzt geradezu ab. Er warf ihnen einen überzogenen Führungsanspruch vor und bestritt ihre Behauptung, die einzigen „Volksvertreter“ zu sein. Er sah in ihnen nun Gebilde, die „von kleinen Führerkliquen (!) zusammen mit einer Parteibürokratie geführt werden und ihre Hauptkräfte im Kampf mit Personalfragen gegeneinander verbrauchen“<sup>30</sup>.

Das Mitglied der Berneucher Bewegung, der christliche Sozialkonservative und spätere Berliner Politikprofessor Otto Heinrich von der Gablentz, scheiterte zusammen mit dem von ihm in diesen

---

27 Rhein-Echo vom 17. 9. 1949.

28 Vgl. bes. STELTZER, Theodor: Von deutscher Politik. Dokumente, Aufsätze, Vorträge. Frankfurt/M. 1949; DERS.: Sechzig Jahre Zeitgenosse. München 1966.

29 BÖSCH, Frank: Die Adenauer-CDU. Gründung, Aufstieg und Krise einer Erfolgspartei 1945–1969. Stuttgart 2001, S. 48.

30 Th. STELTZER, Politik (wie Anm. 28), S. 179f.

Dingen beratenen Jakob Kaiser an Adenauer und an den protestantischen Parteifreunden in der CDU. Sein Konzept eines „christlichen Sozialismus“ hatte in der Adenauer-Erhard-CDU keinen Platz. 1960 bilanzierte Gablentz, damals schon lange nicht mehr parteipolitisch aktiv, seine Kritik an der westdeutschen Bundesrepublik in einem Buch mit dem bezeichnenden Titel „Die versäumte Reform“<sup>31</sup>.

Politisch scheiterte auch der erste stellvertretende Vorsitzende der CDU in der Britischen Zone und erste stellvertretende Vorsitzende der Bundes-CDU, Friedrich Holzapfel<sup>32</sup>, der aus konfessionellen Proporzgründen in diese Ämter gewählt worden war. Er wurde schließlich zum mit Häme übergossenen Botschafter in der Schweiz, bevor er auch aus diesem Amt abberufen wurde<sup>33</sup>.

Das oft allzu schnelle Resignieren von protestantischen Politikern in den Mühen der parteipolitischen Ebene, nachdem die „Träume der ersten Stunde“<sup>34</sup> zerronnen waren, zeigt noch einmal die vorherrschende Anti-Parteien-Mentalität. Wirklich akzeptiert hatte man die parteipolitische Arbeit nicht.

### 3. Krise und Stabilisierung des protestantischen Elementes in der CDU

In eine schwere Krise geriet der Protestantismus in der CDU mit dem Ausscheiden Heinemanns aus der Regierung Adenauer und seinem schließlichen Verlassen der Partei. Heinemanns Austritt markierte damit das Ende seiner Versuche, innerhalb der CDU für seine politischen Vorstellungen von aus christlichem Glauben getragener Politik wirken zu können<sup>35</sup>.

---

31 GABLENTZ, Otto Heinrich von der: Die versäumte Reform. Zur Kritik der westdeutschen Politik. Köln/Opladen 1960.

32 Vgl. SCHWARZ, Hans-Peter: Adenauer. Der Aufstieg. München 1994, S. 503f.; 643; 781 u. ö.

33 DER SPIEGEL, Nr. 31, 31. 7. 1957, S. 20.

34 Vgl. SCHWIEDRZIK, Wolfgang M.: Träume der ersten Stunde. Die Gesellschaft Imshausen. Berlin 1991.

35 Vgl. u. a. KOCH, Diether: Heinemann und die Deutschlandfrage. München 1972.

Sicherlich spielten neben dem eher formalen Aspekt der Ausschaltung des Kabinetts bei Adenauers Angebot für eine westdeutsche Wiederbewaffnung für Heinemanns Austrittsentscheidung<sup>36</sup> die unterschiedlichen Auffassungen in den Politikfeldern „Wiederbewaffnung“ und der damit verbundenen „Deutschlandpolitik“ eine entscheidende Rolle. Doch es war keineswegs allein die Außen- und Militärpolitik, die Heinemann von Adenauer trennte, sondern ebenso sein Verständnis des Zuordnungsverhältnisses von Regierung und Parlament. Während Heinemann letztlich einem personalistischen Verständnis von parlamentarischer Arbeit huldigte, schätzte Adenauer das Parlament weitaus schwächer ein. Heinemanns Verständnis von Politik war insgesamt sicher demokratischer als das von Adenauer, der in mancher Hinsicht ein „semiautoritärer Politiker des bürgerlichen Honoratioren-Typus von vor 1933“<sup>37</sup> war. Doch gerade damit konnte Adenauer die mental durchaus noch im Denken politischer Führerschaft verwurzelten Deutschen für die Demokratie eher gewinnen als der im Vergleich dazu radikaldemokratische Heinemann. Heinemann wollte „mehr Demokratie wagen“, um ein späteres Motto hier zu zitieren. Aber dafür waren die Deutschen – und die oft noch im Geiste politischer Romantik lebenden Protestanten zumal – weitgehend noch nicht reif. Adenauer war sicherlich wie Heinemann auch von biblischen Bildern und Vorstellungen beeinflusst. Seine immer wieder gebrauchte Metapher der Auseinandersetzungen zwischen gottlosem bolschewistischem Materialismus und christlichem Abendland war deutlich von den Endkampf-Prophezeiungen um Harmagedon geprägt<sup>38</sup>. Die schon von

---

36 HEINEMANN, Gustav: Warum ich zurückgetreten bin? In: DERS: Es gibt schwierige Vaterländer ... . Reden und Aufsätze 1919–1969. Frankfurt/M. 1977, S. 97–107. Zum Gesamtzusammenhang vgl. PERMIEN, Andreas: Protestantismus und Wiederbewaffnung 1950–1955. Köln 1994, S. 6–19; VOGEL, Johanna: Kirche und Wiederbewaffnung. Göttingen 1978, S. 116–125.

37 SCHILDT, Axel: Ankunft im Westen. Ein Essay zur Erfolgsgeschichte der Bundesrepublik. Frankfurt/M. 1999, S. 23.

38 ADENAUER, Konrad: „Seid wach für die kommenden Jahre“. Grundsätze, Erfahrungen, Einsichten, hg. von Annelise Poppinga. Bergisch Gladbach 1997, S. 430.

Machiavelli<sup>39</sup> her bekannte systemstabilisierende Wirkung der Religion hat Adenauer sicher gekannt und eingesetzt, aber gerade in seinen Vorstellungen vom Kampf des Guten mit dem Bösen in der als Heilsgeschichte verstandenen Weltgeschichte war Adenauers Denken entschieden vor-machiavellistisch. Für Adenauer konnten politische Erwägungen, die zu christlichen Maßstäben in Spannung standen, noch so lange gerechtfertigt sein, wie sie nach seinem Empfinden grundsätzlich der „christlichen Sache“ dienten und so der Zweckbuchstäblich die Mittel „heiligte“. Solch eine Möglichkeit gab es für Heinemann nicht. War Adenauer durchaus nach seinem eigenen Selbstverständnis ein *christlicher Politiker*, war Heinemann ein *politischer Christ*.

Die tiefe Krise des Protestantismus in der CDU wurde rasch durch den Aufstieg von Hermann Ehlers<sup>40</sup> dauerhaft überwunden. Der schon 1954 verstorbene machtbewusste Bundestagspräsident und Gründer des Evangelischen Arbeitskreises der Union (EAK) galt als wahrscheinlicher Kanzler-Nachfolger. Ehlers Erfolg innerhalb der Partei ist als Ergebnis mehrerer Faktoren zu deuten, die sich auch in der kontrastierenden Betrachtung der unterschiedlichen Politikstile von ihm und Heinemann herausstellen lassen. Heinemann war als Politiker primär sachorientiert, wie seine Auseinandersetzung mit Adenauer in der Wiederbewaffnungsfrage zeigte. Der christliche Glaube konnte hier, flankiert mit politischen Erwägungen, zu einem bestimmten Ergebnis führen, an dem Heinemann dann auch gegen alle politischen Widerstände festhielt. Eine solche Deduktion fehlt bei Ehlers, dem es in eher traditioneller Weise der Christlichen Konservativen um einen allgemein als christlich verstandenen Bezugsrahmen politischer Entscheidungen ging, und der damit Adenauer, der gerne von der „christlichen Weltanschauung“<sup>41</sup> redete, wesentlich näher stand. Überhaupt blieb Ehlers den traditio-

---

39 MACHIAVELLI, Niccolo: Vom Staate. Erstes Buch. Kap. 11–13.

40 Vgl. u. a. MEIER, Andreas: Hermann Ehlers. Leben in Kirche und Politik. Bonn 1991.

41 GRESCHAT, Martin: Konfessionelle Spannungen in der Ära Adenauer. In: Sauer, Thomas (Hg.): Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik (KoGe. 21). Stuttgart u. a. 2000, S. 19–34; S. 30.

nellen politischen Vorstellungen eher verhaftet. Eine kritische Analyse der obrigkeitlichen Staatstradition, wie sie Heinemann schon früh mit seiner Kritik an eben dieser formuliert hatte, findet sich bei Ehlers nicht in diesem Maße. Damit und mit seinem Adenauer gegenüber offensiven Eintreten für das Ziel der deutschen Einheit gelang es ihm, den protestantischen Nationalkonservatismus in die Partei und damit faktisch auch in die westdeutsche Nachkriegsgesellschaft zu integrieren. Ehlers dezidiertes Festhalten an der deutschen Einheit brachte ihn durchaus in Konflikte mit Adenauer, die er aber doch unter der Vorgabe kritischer Loyalität zu diesem zu handhaben verstand. Gleichzeitig Mitglied der CDU zu sein und in einer anderen Bewegung das Gegenteil von dem zu fordern, was die Politik des Kanzlers und seiner Partei war, wie Heinemann es in der „Notgemeinschaft für den Frieden Europas“ versuchte, war für Ehlers unmöglich. Insofern passte sich Ehlers den Bedingungen des Parteienstaates besser als zunächst Heinemann an und hatte auf der politics-Ebene sicherlich ein moderneres Politikverständnis. In seinen politischen Anschauungen von christlicher Politik und dem Reichsgedanken noch durchaus traditionell geblieben, war Ehlers seit Friedrich Naumann der erste Protestant, der beherzt nach den Möglichkeiten politischer Macht griff und sie einzusetzen gedachte.

Ehlers Integrationsleistung ist hoch einzuschätzen. Das Nachlassen der Anti-Parteien-Mentalität im Protestantismus ist erheblich der Arbeit von Ehlers zu verdanken. Dies heißt jedoch noch nicht, dass er sich als Modernisierer verstand. Ehlers blieb in mancherlei Weise, etwa im Festhalten am Reichsgedanken und in der Vorstellung von einem „Corpus Evangelicorum“, Romantiker. Sein unablässiges Pochen auf angemessene Berücksichtigung der Protestanten in der CDU, die von ihm dazu genutzte Arbeit des EAK, sowie die von ihm maßgeblich mitbetriebene und heftig kritisierte<sup>42</sup> Stärkung des Konfessionalismus in der westdeutschen Gesellschaft der Fünfziger Jahre war allerdings ein retardierendes Element der politischen Modernisierung, das möglicherweise jedoch den Preis für die Ein-

---

42 ELLWEIN, Thomas: *Klerikalismus in der deutschen Politik*. München 1955, S. 16f.



bindung großer Teile des Protestantismus in die westliche Republik darstellte. Insgesamt lässt sich sagen, dass Ehlers im demokratischen Gewande ein „christlicher Staat“ vorschwebte. Deshalb gilt auch: „Sein christlich geprägter Konservatismus ragt wie ein Fremdkörper in die Gegenwart“<sup>43</sup>.

Nach Ehlers Tod schwanden die konfessionspolitischen Auseinandersetzungen in der CDU, wozu nicht unerheblich Eugen Gerstenmaier und der damalige Innenminister Gerhard Schröder beitrugen, die besonders den EAK nicht mehr im Ehlers'schen Sinne als Machtinstrument nutzen wollten. Die konfessionellen Überlegungen waren zweifelsohne nicht hinfällig geworden, wie die späteren Jahre noch verdeutlichen sollten<sup>44</sup>, doch überlagerten zunehmend andere Überlegungen und rein machtpolitische persönliche Ambitionen, etwa in der „Präsidentschaftskrise“ um die Nachfolge von Theodor Heuss 1959, diese Fragen.

Insgesamt kann gesagt werden, dass es allgemein dem christlich-konservativen bzw. christlich-sozial gesonnenen protestantischen Konservatismus in der CDU erstmals möglich war, im Rahmen des gemäßigten Konservatismus dieser Partei seine eigenen Positionen mit einbringen zu können. Diese Positionen wurden zwar verändert, aber nicht mehr um den Preis des Verrates der Ideale, wie früher in der DNVP und ihren Vorgängerparteien.

#### 4. Die Gesamtdeutsche Partei (GVP) als „protestantische“ Partei

Während Ehlers zur herausragenden Gestalt der Protestanten in der CDU wurde, entwickelte sich Heinemann zur Leitfigur der bruder-rätlichen Fraktion des Protestantismus in der Politik, die über die „Notgemeinschaft für den Frieden Europas“, eine der zahlreichen

---

43 HAHN, Karl-Eckard: Politisches Profil eines christlichen Konservativen. Hermann Ehlers (1904–1954). In: KRAUS, Hans-Christof (Hg.): *Konservative Politiker in Deutschland. Eine Auswahl biographischer Porträts aus zwei Jahrhunderten*. Berlin 1995, S. 291–314; S. 313.

44 Vgl. F. BÖSCH, Adenauer-CDU (wie Anm. 29), S. 339–355.

neutralistischen Gruppen<sup>45</sup> der frühen Bundesrepublik, in der im November 1952 gegründeten Gesamtdeutschen Volkspartei<sup>46</sup> ihre politische Heimat fanden. Während die GVP vom politikwissenschaftlichen Gesichtspunkt eine ephemere Erscheinung ist, lässt sich ihre Bedeutung für den Protestantismus nicht unterschätzen. War die Notgemeinschaft noch ausdrücklich aus einer Ablehnung der Parteipolitik geboren, gelang es Heinemann nun, seinen Gesinnungsfreunden „beizubringen“, dass politischer Einfluss in der Politik nur mit einer Parteiformation erreicht werden könne. Die 1953 eingeführte Fünf-Prozent-Klausel machte einen Erfolg jedoch unmöglich. Zuspruch erlangte die Partei gerade in Gebieten, die früher Hochburgen des CSVD waren<sup>47</sup>. Dabei unterschied sich die GVP gerade in einem Punkt radikal vom ehemaligen Volksdienst: Während dort die „christliche Gesinnung“ von einem wirklichen Politikkonzept dispensierte und die Forderungen nach einer „christlichen Politik“ unreflektiert in den Raum des Politischen getragen wurden, nahm, vorbereitet durch die bruderrätliche Kritik am „C“ in der Politik, die Abkehr von der früheren Haltung in einer Art Pendelschlag nun geradezu Formen der Aversion gegen das früher für richtig Gehaltene an. Als ein Sammelbecken für die Gegner als „christlicher“ deklariertes Politik wurde die GVP zur bevorzugten Partei besonders der bruderrätlichen Fraktion im Protestantismus. Die Präsides Heinrich Held (Rheinland) und Ernst Wilm (Westfalen) bekundeten ebenso wie der hessen-nassauische Kirchenpräsident Martin Niemöller ihre positive Einschätzung der GVP, nahmen aber aus Rücksicht auf ihre kirchlichen Ämter von einem Beitritt Abstand<sup>48</sup>. Die von Präses Wilm ausgesprochene Hoffnung, die GVP könne die „Heimatlosigkeit vieler evangelischer, aber auch

---

45 Vgl. DOHSE, Rainer: *Der Dritte Weg. Neutralitätsbestrebungen in Westdeutschland zwischen 1945 und 1955.* Hamburg 1974.

46 Vgl. MÜLLER, Josef: *Die Gesamtdeutsche Volkspartei. Entstehung und Politik unter dem Primat der nationalen Wiedervereinigung 1950–1957.* Regensburg 1990.

47 A. PERMIEN, *Protestantismus* (wie Anm. 36), S. 124.

48 D. KOCH, Heinemann (wie Anm. 35), S. 382.

katholischer Christen in politischer Beziehung<sup>49</sup> beenden helfen, sollte sich jedoch nur vorübergehend für die dem bruderrätlichen Protestantismus nahe stehenden Kreise bewahrheiten. Bald zeigte sich anhand der Wahlergebnisse, bei der Bundestagswahl 1953 erreichte die GVP 1,16% der Stimmen, die Perspektivlosigkeit der Partei, deren neutralistischer Ansatz in der Bevölkerung keinen Widerhall fand. Die GVP versuchte nun u. a. durch Arbeit im vorparlamentarischen Raum Boden zu gewinnen, wie etwa mit ihrer Beteiligung an der „Paulskirchen-Bewegung“<sup>50</sup>, die die zunehmende Integration des Bundesrepublik in die politischen und militärischen Strukturen des Westens und die dadurch befürchtete endgültige Spaltung Deutschlands aufzuhalten versuchte. Das auf einer Kundgebung in der Frankfurter Paulskirche am 29. Januar 1955 verabschiedete „Deutsche Manifest“ hatten neben Joachim Beckmann, Günther Dehn, Hermann Diem, Helmut Gollwitzer, Hans-Joachim Iwand, Martin Niemöller und weiteren bruderrätlichen Theologen auch führende Sozialdemokraten wie Adolf Arndt, Willy Brandt, Fritz Eler und Carlo Schmid unterschrieben. Hier bahnte sich langsam die Verbindung von GVP und SPD an, die 1957 durch den Übertritt führender GVP-Politiker zur Sozialdemokratie besiegelt wurde.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass der politische Protestantismus, der sich in der GVP sammelte, ein durchaus modernisiertes Profil hatte. Die Kritik am Parteienstaat durch die GVP war zwar weiter vorhanden, aber sie war nicht mehr zu vergleichen mit der „okzidental“ Parteienverachtung des Protestantismus in der Weimarer Zeit. Die Wendung gegen die „Westbindung“ war ebenfalls kein alter Okzidentalismus mehr, sondern unter grundsätzlicher Partizipation der westlichen Werte Kritik am Antikommunismus der „freien Welt“, der die deutsche Einheit zu zerstören schien. Das Eintreten für die deutsche Nation war deshalb auch kein chauvinistischer Nationalismus mehr, sondern die Sorge um die Deutschen im Osten, die man nicht preisgeben wollte. Der „dritte Weg“ der

---

49 A. PERMIEN, *Protestantismus* (wie Anm. 36), S. 188.

50 Vgl. J. VOGEL, *Wiederbewaffnung* (wie Anm. 36), S. 192–197.

neutralistischen Opposition war nur insofern noch ein „deutscher *Sonderweg*“, als Deutschland durch die Teilung von der ideologischen Weltkonfrontation des Kalten Krieges betroffen war und es als geteiltes Land neben Korea tatsächlich einen *Sonderfall* darstellte. Die grundsätzlichen Werte des Westens wurden von der GVP geteilt. Die Kritik an einer „christlichen“ Politik schließlich war eine radikale Absage an den Geist politischer Romantik. Sie kennzeichnete in besonderer Weise das Profil der GVP. In mancher Hinsicht aber reichte die Modernisierung doch nicht aus. Das Beharren auf faktisch *einem* politischen Programmpunkt – der Wiedervereinigung unter dem Vorzeichen der Neutralität – erwies sich als Weimarer Erbe der Klientelparteien, was letztlich den Erfolg der Partei unmöglich machte.

Formal stellt sich die Entwicklung der GVP als ein langsames Ankommen in der Wirklichkeit des westdeutschen Parteienstaates dar. Dieser Weg lässt sich als ein geradezu nach dem System von „Versuch und Irrtum“ aufgebauter Lernprozess beschreiben: Über eine Ergänzungsorganisation zu den politischen Parteien (Notgemeinschaft für den Frieden Europas) ging es hin zu einer eigenen Partei (GVP), die allerdings als „Ein-Punkt-Partei“ der politischen Modernität nicht mehr entsprach. Über deren Erfolglosigkeit führte der Weg zurück zur Arbeit als politische Bewegung, wie sie die „Paulskirchen-Bewegung“ der Atombewaffnungsgegner von 1957 darstellte. Durch deren mangelnde Resonanz bedingt, kam es zu Versuchen der parlamentarischen Koalitionsbildung und durch deren Erfolglosigkeit veranlasst, schließlich zum Verschmelzen mit der SPD, die ihrerseits auf dem Weg zur Volkspartei war.

##### 5. Die Deutsche Partei (DP) als vergeblicher Versuch zur Etablierung einer konservativ-protestantischen Partei

Mit der Deutschen Partei<sup>51</sup> tritt in der frühen Bundesrepublik auch das Projekt einer protestantisch geprägten dezidiert konservativen Partei, die aus der Niedersächsischen Landespartei entstanden war,

---

51 Vgl. MEYN, Hermann: Die Deutsche Partei. Entwicklung und Problematik einer national-konservativen Rechtspartei nach 1945. Düsseldorf 1965.

noch einmal auf. Bis zum Wechsel ihres Fraktionsvorsitzenden im Bundestag, Hans-Joachim von Merkatz, zur CDU 1960, stellte die DP in den Koalitionsregierungen Adenauers stets einige Minister. Die Partei, die gelegentlich mit Luther-Plakaten und dem Ausruf „Den lassen wir uns nicht nehmen!“ warb, erwies sich jedoch als ein Anachronismus gegenüber den gesellschaftlichen Modernisierungstendenzen. Die DP wollte eine christlich-konservative ja sogar „protestantische“ Politik gestalten, ohne zu merken, dass sie dafür keine Bündnispartner hatte. In kirchlichen Kreisen wurde einerseits die „christliche“ Politik heftig angegriffen und andererseits gab es auch bei konservativen Kirchenleuten eine erhebliche Zurückhaltung gegenüber der Unterstützung einer sich als evangelisch gerierenden Partei. Der christlich orientierten Wählerschaft schließlich genügte für ihre Ansprüche die CDU, die als interkonfessionelle Partei selbst erheblich moderner als die DP war und sich um der breiten Unterstützung in der Bevölkerung willen nicht mit dezidiert konservativen Theoriebildungen aufhielt. Im Scheitern der DP wurde klar, dass die politische Romantik als bindende Mentalität im konservativen Protestantismus nachließ.

#### 6. Der protestantisch-politische Liberalismus in der Spannung zwischen Freier Demokratischer Partei (FDP) und CDU

Ein weiteres Thema sind die protestantischen Liberalen in der FDP. Das protestantische Element in der FDP wurde von Anfang an dadurch geschwächt, dass sich viele protestantische Liberale, wie etwa die Berliner Ferdinand Friedensburg und Ernst Lemmer oder der frühere preußische Kultusminister Otto Boelitz, nach dem Scheitern des politischen Liberalismus in Weimar nun in einer großen Volkspartei besser aufgehoben sahen, ein Tatbestand der fast auch für Theodor Heuss gegolten hätte<sup>52</sup>.

Trotz dieser liberalen Elemente in der CDU wurde die Annäherung der Partei an die FDP, die schließlich in die bürgerliche

---

52 HEIN, Dieter: Zwischen liberaler Milieupartei und nationaler Sammlungsbe-  
wegung. Grundlagen, Entwicklung und Strukturen der Freien Demokratischen  
Partei 1945–1949. Düsseldorf 1985, S. 49.

Koalition 1949 münden sollte, gerade von evangelischen Christen in der CDU erheblich eingeschränkt: Hatten die Protestanten in der CDU Adenauer bei der wirtschaftsliberalen Ausrichtung der Partei geholfen, so sollten sie ein anderes Projekt Adenauers unterbinden: den Zusammenschluss mit der FDP<sup>53</sup>. Hier zeigte sich an vielen Orten noch die alte Spaltung zwischen Christlich-Konservativen bzw. Christlich-Sozialen und protestantischen Liberalen. Es waren besonders die aus dem CSVD gekommenen CDU-Mitglieder, die als die heftigsten Gegner eines Zusammenschlusses mit den Liberalen auftraten, während diese sich wiederum nicht unter das Dach einer Partei mit weltanschaulicher Bindung stellen wollten.

Was hinsichtlich der Frage konfessionell geprägter Parteien einen erheblichen Modernisierungsfortschritt darstellte, die Gründung einer interkonfessionellen Partei, wurde so zum Hemmnis. Abermals wurde deutlich, dass sich der politische Protestantismus im 19. Jahrhundert faktisch in zwei Konfessionen gespalten hatte. Diese Trennung von 1848 wirkte auch hundert Jahre später fort und verhinderte ein geschlossenes protestantisches Vorgehen im Blick auf eine politische Partei. Konservative Protestanten waren letztlich in ihrem immer noch starken romantischen Verständnis des Christlichen den Katholiken näher als ihren liberalen Glaubensbrüdern.

Der politisch-protestantische Liberalismus selbst trennte sich nun ebenfalls in zwei Lager. Eine Gruppe ging unter Akzeptanz einer weltanschaulichen Vorentscheidung in eine „christliche“ Partei, eine andere versuchte, in eine grundsätzlich liberal gesonnene Partei christliches Gedankengut einzuspeisen. Das Ergebnis war ernüchternd. In der CDU hatten Männer wie Lemmer<sup>54</sup> und Friedensburg, um nur diese zu nennen, keinen maßgeblichen Einfluss. In der FDP war der Wirkungsradius politisch-protestantischer Liberaler marginal. In der öffentlichen Wahrnehmung galt die FDP als „freisinnig“.

---

53 Vgl. H.-P. SCHWARZ, Adenauer (wie Anm. 32), S. 510; SCHRÖDER, Karsten: Die F.D.P. in der Britischen Besatzungszone 1946–1948. Düsseldorf 1985, S. 114.

54 Sein schwieriges Verhältnis zu Adenauer schilderte Lemmer in seinen Memoiren, LEMMER, Ernst: Manches war doch anders. Erinnerungen eines deutschen Demokraten. Frankfurt/M. 1968.

Ein Tatbestand, der sich für die FDP bald als existenzbedrohend herausstellte. In einer Aussprache innerhalb des FDP-Bundesvorstandes kam das völlig unzureichende Verhältnis der Partei zu den Kirchen zur Sprache. Im Blick auf die evangelische Kirche meinte der FDP-Vorsitzende Franz Blücher: „Wir haben als Partei in den evangelischen Kirchen Deutschlands einmal einen Herrschaftsbe-  
reich besessen. Als wir ihn hatten, waren wir unter den Parteien eine Großmacht, als Troeltsch und Baumgarten in unseren Reihen standen“<sup>55</sup>. Entsprechend stark waren die Bemühungen um Annäherungen an die Evangelische Kirche. Wie stark die FDP mit dem Vorurteil zu kämpfen hatte, sie sei letztlich eine Angelegenheit der kirchendistanzierten Freisinnigen, wird an einer Äußerung Blüchers deutlich: Er legte in der genannten Sitzung erheblichen Wert darauf, dass man innerhalb der Kirchen merke, dass die Liberalen nicht einfach „Heiden und Stromer“<sup>56</sup> seien. In diese Richtung arbeitete maßgeblich der nordrhein-westfälische Kultusminister Luchtenberg<sup>57</sup>, der das Konzept eines „geläuterten Liberalismus“ vertrat, das gegenüber einem betont freisinnigen Liberalismus früherer Zeiten auch für die Kirchen akzeptabel sein sollte. Nach einem Zwischenspiel mit Kontakten zu Niemöller und anderen Vertretern der bruderrätlichen Fraktion kam es nach einer Begegnung von FDP-Spitze und dem Rat der EKD<sup>58</sup> zu einer gewissen Entspannung. Insgesamt blieb aber „der Eindruck einer freundlichen Distanz zwischen den Liberalen und den Kirchen“<sup>59</sup> bestehen.

---

55 WENGST, Udo: FDP-Bundesvorstand. Die Liberalen unter dem Vorsitz von Theodor Heuß und Franz Blücher. Sitzungsprotokolle 1949–1954. Düsseldorf 1998, S. 1327.

56 Ebd.

57 LUCHTENBERG, Paul/ERBE, Walter (Hgg.), Politischer Liberalismus und Evangelische Kirche. Köln/Opladen 1967.

58 Vgl. ARCHIV DES LIBERALISMUS, Gummersbach, Schreiben Hermann Kunsts vom 4. Oktober 1956, N-1/1505.

59 WITTE, Barthold C.: ‚Freie Kirche im freien Staat‘. Die evangelischen Kirchen und die Freie Demokratische Partei. In: MRKG 47/48, 1998/1999, S. 203–216; S. 208.

## 7. Die Annäherung des Protestantismus an die Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD)

Es ist dann auch im Rahmen dieses Themas die schwierige Annäherung zwischen Protestantismus und Sozialdemokratie<sup>60</sup> zu beschreiben, die im Godesberger Programm von 1959 ihren Zielpunkt fand. Zunächst war diese Annäherung jedoch die Angelegenheit von Einzelgestalten, wie dem späteren NWDR-Intendanten Adolf Grimme, dem Darmstädter Oberbürgermeister Ludwig Metzger und dem „Kronjuristen“ der SPD, Adolf Arndt. Ferner fanden sich aufgeschlossene Politiker in der SPD, die nicht zum Protestantismus zählten, aber einen Ausgleich mit der evangelischen Kirche für nötig hielten, wie etwa Carlo Schmid und der „ethische Sozialist“ Willi Eichler.

Einen ersten stärkeren Aufschwung erhielten die Annäherungsbemühungen durch den zunächst niedersächsischen, dann Berliner Politiker und späteren Regierenden Bürgermeister Heinrich Albertz, dessen Wirken auch als Parteireformer hohe Beachtung verdient<sup>61</sup>. Albertz' hervorragende Beziehungen zum bruderrätlichen Lager, besonders zu Hans-Joachim Iwand, ermöglichten hier immer wieder Kontakte, wengleich sich die SPD unter Schumacher und in der ersten Zeit Ollenhauers reserviert verhielt. Nach der Wahlniederlage 1953 und besonders nach dem Wahldesaster 1957 verweigerte sich die Partei dann nicht länger dem programmatischen Modernisierungsbedarf, der zu seinem im Kirchenartikel maßgeblich von Heinemann beeinflussten „Godesberger Programm“ führte.

Der Übertritt Heinemanns und zahlreicher anderer Protestanten – u. a. 160 evangelischer Pfarrer<sup>62</sup> – zur SPD 1957, machte diese Partei nun auch in weiten protestantischen Kreisen wählbar. Allerdings war dieser Übertritt sowohl seitens der Sozialdemokratie

---

60 Vgl. auch MÖLLER, Martin: Das Verhältnis von Evangelischer Kirche und Sozialdemokratischer Partei in den Jahren 1945 bis 1950. Göttingen 1984.

61 Vgl. etwa ALBERTZ, Heinrich: Der Besiegte besinnt sich. In: Neuer Vorwärts, 25. 9. 1953.

62 LÖSCHE, Peter/WALTER, Franz. Die SPD. Klassenpartei-Volkspartei-Quotenpartei. Darmstadt 1992, S. 333.



wie auch besonders in der Einschätzung Heinemanns eine pragmatische Angelegenheit. Erste Listenbündnisse zwischen GVP und SPD waren 1954 erfolglos gewesen. Eine Verschmelzung mit der SPD, die dringend ihre Wählerbasis verbreitern musste, lehnte die GVP damals noch ab, während Fritz Erler Heinemann vorwarf, dieser glaube, „mit einer Sekte einen Wahlkreis direkt erobern zu können“<sup>63</sup>. Ähnlich sah dies auch das junge GVP-Mitglied Erhard Eppeler, der schon 1955 Heinemann ebenfalls in diese Richtung drängte<sup>64</sup>. Heinemann suchte jedoch nun eher den Kontakt zur FDP, besonders zum heftigen Adenauer-Gegner Thomas Dehler<sup>65</sup>. Doch gerade die Ablösung Thomas Dehlers von seinen Ämtern als Partei- und Fraktionsvorsitzender der FDP 1957 machte den diesbezüglichen Plänen ein Ende. Kontakte mit dem Zentrum, dem Bund der Heimatvertriebenen und Entrechteten (BHE) und der DP, die in der Zusammenarbeit mit der SPD als eine Art „Beiwagen“ der größeren Partei dienen sollten, scheiterten ebenfalls<sup>66</sup>. So blieb nach der Auflösung der GVP faktisch nur noch die Alternative des Eintritts in die SPD. Diese pragmatische Annäherung zwischen Protestantismus und Sozialdemokratie entwickelte spätestens seit dem Godesberger Programm von 1959 dann im Rahmen der damit dokumentierten programmatischen Erneuerung der SPD eine starke Dynamik.

Diese Annäherung lässt sich einerseits als Ergebnis eines Modernisierungsschubes von der Klassen- zur Volkspartei verstehen, den die SPD verstärkt seit 1953 und mit Vehemenz seit 1957 erlebte und der sie „Auf dem Weg zur Staatspartei“<sup>67</sup> schließlich 1966 in die Regierung brachte. Heinemann und die GVP, allgemein die Kreise des Adenauer-feindlichen Protestantismus, legten andererseits schließlich im Zuge innerprotestantischer Modernisierung, die zu-

---

63 Zitiert in SOELL, Hartmut: Fritz Erler. Eine politische Biographie. Bd. 1. Berlin 1976, S. 286.

64 J. MÜLLER, Volkspartei (wie Anm. 46), S. 554.

65 ARCHIV DES LIBERALISMUS, Gummersbach, NL Dehler, N 1-30/9.

66 Vgl. D. KOCH, Heinemann (wie Anm. 35), S. 123.

67 So der Titel der bedeutsamen Darstellung von Kurt KLOTZBACH, Berlin/Bonn 1982.

gleich eine politische Entromantisierung war, ihre Zurückhaltung gegenüber einer „sozialistischen“ Partei ab und entschlossen sich zur aktiven Mitwirkung. Die Adenauer-Gegner unter den Protestanten wollten endlich Heimat in einer großen Partei finden, um ihre politischen Zielsetzungen auch umsetzen zu können.

#### 8. Das Verhältnis der kirchenpolitischen Gruppen in der EKD und der evangelischen Theologie zu den politischen Parteien

Zuletzt sei noch ein Perspektivwechsel vorgenommen und die Sicht der evangelischen Kirche zum 1945 wieder eingeführten Parteiensystem dargestellt: Zwar waren sich alle kirchenpolitischen Gruppen im Gefolge von „Barmen“ 1934 darin einig, nun eine „öffentliche Verantwortung“ der Kirche wahrzunehmen, doch zeigten sich nach „Treysa“ 1945 die ersten Differenzen. Sie gipfelten in dem heftigen Streit um die „Echtheit“ des „Wortes zur Verantwortung der Kirche für das öffentliche Leben“, in dem „ein politisches Zusammengehen beider Konfessionen auf dem Boden christlicher Union“<sup>68</sup> erwähnt war<sup>69</sup>. Die hier unterstellte Bevorzugung der CDU durch das in Treysa zwar verabredete aber nicht formal verabschiedete „Wort“ sollte langfristig wirkende Konsequenzen haben. Die Bestreitung der Berechtigung des „C“ in der CDU wurde zum Kennzeichen der bruderrätlichen Fraktion des Protestantismus, bei der mit dem „Darmstädter Wort“ von 1947 noch die Revision des Verhältnisses zum Sozialismus hinzu kam. Doch stand man im Lager der Bruderrätlichen, darin war man sich mit den stärker konfessionellen Lutheranern einig, überhaupt dem Parteiensystem reserviert gegenüber.

Schon in seiner 1946 erschienenen Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ hatte Barth die Parteien deutlich kritisiert, als er von ihnen als „keinesfalls ... konstitutiven Elemente[n], vielleicht von jeher krankhaften[n], auf jeden Fall nur sekundären Erscheinun-

---

68 BESIER, Gerhard/LUDWIG, Hartmut/THIERFELDER, Jörg (Hgg.): Der Kompromiß von Treysa. Die Entstehung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 1945. Eine Dokumentation. Weinheim 1995, S. 328.

69 Vgl. ebd., S. 325f.

gen<sup>70</sup> sprach. Eine geistige Nähe zur politischen Theorie von Jean-Jacques Rousseau wollte Barth dabei nicht in Abrede stellen<sup>71</sup>. Rousseau war ein entschiedener Verfechter der direkten Demokratie, während er Parlamentarismus und Parteien ablehnte<sup>72</sup>. Ein Verständnis für die komplexen Strukturen einer Massendemokratie war bei Barth offensichtlich nicht vorhanden. In gewisser Weise herrschte damit auch bei ihm eine politische Romantik vor, nicht wie bei den preußischen Konservativen mit ihrem monarchischen Prinzip und Obrigkeitsverständnis, aber doch in der Orientierung an der überschaubaren direkten Demokratie einer schweizerischen Dorfgemeinde. Es muss sogar weiter gefragt werden, ob die Funktion der Christengemeinde, die ja die „Richtung und Linie“<sup>73</sup> vorgeben soll, nicht an den „Legislateur“ in Rousseaus „Gesellschaftsvertrag“ erinnert. Dieser hat auch keine formale Macht, aber er wirkt außerordentlich als „der Weise, der für die Verfassungsgesetzgebung Maßstäbe zu setzten“ hat, dabei aber „weder herrschen noch regieren [soll] – als ob er Erzieher wäre“<sup>74</sup>. Wenn Rousseau als Vorbild dieses „Legislateurs“ ausdrücklich Calvin mit besonders lobenden Worten erwähnt<sup>75</sup>, wird hier eine Traditionslinie deutlich, die bis zu den Bruderräten reicht, die zwar auch keine direkte politische Macht besaßen oder anstrebten, die sich aber trotzdem mit ihren „Worten“ sowie dem „Wächteramt“ als durchaus Maßstäbe setzend für den Staat empfanden. Anselm Doering-Mantueffel konstatiert hier die „Form eines ethischen Autoritäts- und Avantgardeanspruchs gegenüber der Gesellschaft. Sie war mit dem pragmatischen, zum Kompromiß verpflichtenden Entscheidungsprozeß der Parteiendemokratie nicht zu vereinbaren“<sup>76</sup>.

---

70 BARTH, Karl, Christengemeinde und Bürgergemeinde. In: STROHM, Theodor/WENDLÄND, Heinz-Dietrich: Kirche und moderne Demokratie. Darmstadt 1973, S. 14–54; S. 48.

71 Ebd., S. 46.

72 SCHMIDT, Manfred G.: Demokratietheorie. Hagen 2001, S. 69ff.

73 K. BARTH, Christengemeinde (wie Anm. 70), S. 28.

74 M. G. SCHMIDT, Demokratietheorie (wie Anm. 72), S. 81.

75 ROUSSEAU, Jean-Jacques, Der Gesellschaftsvertrag, II. 7 und Anm. L.

76 A. DOERING-MANTEUFFEL, Amerikanisierung (wie Anm. 3), S. 107.

Gar eine dezidiert „christliche“ Partei zu gründen, lehnte Barth, aus seinen theologischen Grundentscheidungen heraus verständlich, entschieden ab. Die christliche Gemeinde sei, so meinte er, faktisch selbst ‚Partei‘ „mit ihrem allerdings besonderen Sinn und Auftrag dem Ganzen gegenüber“<sup>77</sup>. Das Ergebnis war: „Gerade repräsentiert durch eine christliche Partei kann die Christengemeinde der Bürgergemeinde das politische Salz nicht sein, das zu sein sie ihr schuldig ist“<sup>78</sup>.

Der Bezugspunkt in politischen Dingen war nun für viele Protestanten nicht mehr Friedrich Julius Stahl, sondern Sören Kierkegaard mit seiner heftigen Kritik an dem bürgerlich-konventionellen Christentum. Indem die bruderrätliche Richtung des Protestantismus, die den theologischen Liberalismus als Antipode des konfessionellen Luthertums abgelöst hatte, diese Kritik unüberhörbar machte, blieb für weite Teile des Protestantismus die CDU das eigentliche Übel im Nachkriegsdeutschland, während andere Evangelische in ihr die sachgemäße Antwort auf die Folgen des Nationalsozialismus sahen, der seinerseits als Ergebnis der Säkularisierung begriffen wurde. Die mit der unterschiedlichen Deutung der Säkularisierung verbundenen Konflikte um das Verständnis des „Christlichen“, wie sie sich im „C“ der CDU und in der damals häufigen Beschwörung des „christlichen Abendlandes“<sup>79</sup> äußerten, werden deshalb hier auch als Ausfluss dieses innerprotestantischen Dissenses verstanden. Wo mit der politischen Romantik des protestantischen Konservatismus radikal Schluss gemacht wurde, wie in der barthianischen Theologie, bei den Bruderräten und in der GVP, konnte „christlich“ kein politischer Begriff mehr sein.

Für die historisch-politische Interpretation des Begriffes „christlich“ und damit seine Bedeutung als eines kulturellen Faktors hatte Barth kein Verständnis. Dass das Wort „christlich“ in semantischer Polyvalenz neben der theologischen Bedeutung auch eine historische

---

77 K. BARTH, Christengemeinde (wie Anm. 70), S. 46.

78 Ebd., S. 50.

79 Vgl. SCHILDT, Axel: Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der fünfziger Jahre. München 1999.

und kulturelle Konnotationsbreite hatte, war Barth natürlich deutlich, aber er hielt eben dies für eine gefährliche Illusion. Wenn die CDU in dem Sinne eine „christliche“ Partei sein wollte, dass sie an die Traditionen anknüpfte, die den europäischen Kulturkreis geprägt hatten, ohne dass er deswegen im streng *theologischen* Sinne „christlich“ war, wenn in der CDU die „religiösen und geistigen Kräfte der abendländischen Welt“ (Adenauer) bemüht wurden, musste ihm dies als Wiederauflage schon gescheiterter Versuche der Verbindung von Christentum und Kultur, sei es aus dem konservativem Ansatz eines „christlichen Staates“ heraus, sei es aus einem kulturprotestantisch-liberalem Verständnis einer „Christlichen Welt“, frei nach dem Titel von Rades Zeitschrift, tief unheimlich bleiben.

Viele protestantische CDU-Mitglieder, die einstmals der BK angehört hatten, „verstanden die Welt nicht mehr“ angesichts dieser streng theologischen Deutung des „Christlichen“. Sie fühlten sich von ihrer Kirche im Stich gelassen. Ein erstes Gespräch zwischen protestantischen CDU-Politikern und bruderrätlichen Kirchenmännern unter Leitung des Wuppertaler Pädagogen Oskar Hammelsbeck im Oktober 1947 endete in einem Desaster<sup>80</sup>. Die evangelischen CDU-Mitglieder sahen sich vor ein theologisches Tribunal gestellt, das den Ansatz einer christlichen Parteigründung scharf verurteilte. Der Pädagoge und ehemalige Leiter einer Bekenntnisgemeinde sowie Düsseldorfer CDU-Mitbegründer Hellmut Lauffs fragte: „Welche beweisbaren konkreten politischen Taten oder Handlungen wirft man uns vor? ... Wir haben bisher nur Vorurteile, keine echten Urteile vernommen!“<sup>81</sup> Ein zweites Treffen im November 1947, das Heinemann stark moderierte, kam zu einem notdürftigen „we agree, that we disagree“, das die völlig unterschiedliche Beurteilung des Begriffes „christlich“ aufzeigte. Während Hermann Diem das Wort und sein problematisches Bedeutungsfeld zu erläutern versuchte, gab Friedrich Holzapfel, der stellvertretende CDU-Vorsitzende in der Britischen Zone zu erkennen, dass er die Diskus-

---

80 Vgl. H. HEITZER, CDU (wie Anm. 25), S. 701–710; R. SCHMEER, Hoffnungen (wie Anm. 23), S. 156–160.

81 Redemanuskript, in: HAUPTSTAATSARCHIV DÜSSELDORF, RW 130.

sion nicht verstehe. Man könne doch nichts dagegen haben, mit der CDU „eine Ausrichtung auf die 10 Gebote [zu] fördern“<sup>82</sup>, meinte er. Die damals in politischen Dingen offensichtlich mangelnde Kommunikationsfähigkeit über die Bedeutung des „Christlichen“ zwischen Theologen und protestantischen Laien wird hier schlaglichtartig deutlich.

Auch der angestrebte Ausgleich mit der SPD wurde durch die von Hammelsbeck arrangierten Gespräche nicht weiter gebracht. Während er in einem Vortreffen mit Grimme, der als Verbindungsmann zur SPD galt, diesen theologisch abfertigte, und dem um ein behutsames Vorgehen bemühten religiösen Sozialisten wünschte, „das Bekenntnis zu Christus könnte eines Tages auch Sie in die offene Linie zwingen“<sup>83</sup>, war das berühmte Kirche-SPD-Gespräch von Detmold 1947 hauptsächlich für die kirchlichen Vertreter ein bedeutsames Ereignis. Im SPD-Parteivorstand gab man sich nüchterner. Bei allem vorsichtigen Wohlwollen meinte man, die Kirche wolle sich letztlich (verlorenen gegangenen) Einfluss sichern<sup>84</sup>.

Der Rat der EKD selbst blieb gegenüber den politischen Parteien, besonders aber der CDU, in einer Haltung, die als „vollends indifferent“<sup>85</sup> bezeichnet werden muss. Die Gründe dafür waren folgende: Neben der traditionellen Parteienskepsis, wie sie im Protestantismus noch immer verwurzelt war, und der Fülle anderer Aufgaben, vor die sich der Rat der EKD gestellt sah, waren es wahrscheinlich die bisherigen wenig ermutigenden Erfahrungen in den Gesprächen mit den Parteien, die Zurückhaltung üben ließen. Die unterschiedlichen politischen Positionen spiegelten sich darüber hinaus ja auch im Rat selbst wieder. Eine explizite Aufnahme der Parteien-Thematik drohte die Arbeit weiter zu belasten. Diese Zu-

---

82 Protokollnachschrift, in: BUNDESARCHIV KOBLENZ, 1378/138.

83 EBD., Schreiben vom 27. 5. 1946.

84 ALBRECHT, Willy (Bearb.): Die SPD unter Kurt Schumacher und Erich Ollenhauer 1946 bis 1963. Sitzungsprotokolle der Spitzengremien. Bonn 2000, S. 252.

85 NICOLAISEN, Carsten/SCHULZE, Nora Andrea (Bearb.): Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 2: 1947/48 (AKiZ. A 6). Göttingen 1997, S. X.

rückhaltung des Rates, seine Unfähigkeit oder zumindest sein Unwille zu einer klaren Positionierung, zeigte sich nicht zuletzt an den organisatorischen Unklarheiten innerhalb der EKD. So konnte selbst *nach* den Kirche-CDU-Gesprächen nicht geklärt werden, in wessen Verantwortung eigentlich seitens der Kirche die Gespräche geführt worden waren. Der „Arbeitskreis Evangelische Akademie“ in dessen Auftrag Hammelsbeck die Gespräche arrangierte, war zwar vom Rat der EKD ausdrücklich anerkannt worden<sup>86</sup>, doch verstand sich die Akademie nach eigenem Selbstverständnis als Organ der Bekennenden Kirche, das deren „Wächteramt [weiterführte M.K.] und in der brüderlichen Kritik gegenüber den Kirchenleitungen und den eigenen Brüdern in den Kirchenleitungen“<sup>87</sup> tätig sein wollte. Die wiederholten Versuche der CDU, vom Rat der EKD Auskunft darüber zu erhalten, in wessen Namen die Gespräche geführt worden seien, wurden offiziell vom Rat nicht beantwortet<sup>88</sup>. Wiederholte Versuche der CDU, eine offizielle Begegnung mit dem Rat der EKD herbeizuführen, scheiterten. Nachdem der Vorschlag zu einem Gespräch im Zusammenhang mit den „Evangelischen Wochen“ in Hannover am 28. Juli 1948, 22 Uhr, von den CDU-Vertretern abgelehnt worden war, kam es erst am 21. März 1950 zu einer Begegnung, an der auch der mittlerweile zum Bundeskanzler gewählte Konrad Adenauer teilnahm.

Die organisatorische Unklarheit innerhalb der EKD hinsichtlich der Frage der Kontakte zu den politischen Parteien sollte weitere Folgen haben: Hans Asmussen hatte zunächst nach dem Kriegsende den Plan für eine „Politische Kammer“ der EKD entwickelt. Als Mitglieder stellte sich Asmussen besonders die Angehörigen des „Freiburger Kreises“ vor, der 1942 die Denkschrift „Politische Gemeinschaftsordnung“ im Auftrag der 2. Vorläufigen Kirchenleitung der Bekennenden Kirche erarbeitet hatte. Besonders der Historiker Gerhard Ritter war jedoch zurückhaltend. Ihm schien die

---

86 Vgl. ebd., S. 392.

87 Zitiert in: M. MÖLLER, Verhältnis (wie Anm. 60), S. 142.

88 Vgl. Evangelisches Zentralarchiv Berlin, 2/277: Schreiben von OKR Ranke an den Württembergischen EOK vom 8. 7. 1948.

Nachrichtenversorgung für solch eine Kammerarbeit ungenügend. Deshalb schlug er zunächst ein an die Freiburger Universität angegliedertes „Pressebüro“ vor, das Constantin von Dietze und ihm als „Kerntruppe einer Gesamtkammer“<sup>89</sup> zuarbeiten könne. Tatsächlich versorgte dann Ritter den Rat der EKD in den nächsten Jahren mit insgesamt sechs Gutachten zur politischen Weltlage<sup>90</sup>. Ab 1949 trat die „Kammer für Öffentliche Verantwortung“ an diese Stelle. Sie geriet sofort nach ihrer Bildung unter dem Vorsitz des CDU-Politikers Robert Tillmanns in eine schwere Krise. Die unterschiedlichen Auffassungen in politischen Fragen ließen zunächst keine fruchtbare Arbeit zu<sup>91</sup>. Kontakte zu Politikern verschiedener Parteien herzustellen, gelang nicht nachhaltig. Die politischen Konflikte im Protestantismus lassen sich anhand der Turbulenzen in der frühen Kammer-Arbeit anschaulich nachzeichnen. Die Vorstellung, ein dem politischen Tagesstreit enthobener Kreis von Fachleuten könne der EKD Vorschläge zu politischen Fragen machen, musste sich als nicht durchführbar erweisen. Gerhard Ritter, der seine Mitarbeit in der Kammer 1951 einstellte, schrieb angesichts des Interviews, das Martin Niemöller der New York Herald Tribune gegeben hatte, und der dort geäußerten scharfen Kritik an der jungen Bundesrepublik: „Wozu haben wir eine ‚Kammer für öffentliche Verantwortung‘, wenn derartige öffentliche Entgleisungen maßgeblicher Kirchenführer trotzdem möglich sind? Diese Erfahrung bestätigt von neuem die Hoffnungslosigkeit unserer ‚Kammer‘“<sup>92</sup>.

Der Vorschlag der Kammer an den Rat der EKD, nach der Konstituierung des Bundestages 1949 in allen politischen Parteien evangelische „Vertrauensmänner“ zu benennen und diese in die Kammer

---

89 Schreiben Gerhard Ritters an Theodor Steltzer vom 24. 11. 1945, Bundesarchiv Koblenz, 1166/490.

90 Vgl. KAISER, Jochen-Christoph: *Geschichtswissenschaft und Politik. Gerhard Ritter und die deutsche Frage 1945–1949*. In: *Pietismus und Neuzeit* 13, 1987, S. 89–102; NOWAK, Kurt: *Gerhard Ritter als politischer Berater der EKD (1945–1949)*. In: CONZEMIUS, Victor u. a. (Hgg.): *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte*. Göttingen 1988, S. 235–290.

91 Vgl. bes. *Evangelisches Zentralarchiv Berlin*, 2/1345.

92 Schreiben Gerhard Ritters vom 29. 12. 1948, ebd.



hinein zu kooptieren, sowie seine dringliche Bitte, das Gespräch mit den politischen Parteien zu suchen<sup>93</sup>, wurde vom Rat abschlägig beschieden, jedoch wurde es der Kammer freigestellt, Politiker als Gäste zur Kammer-Arbeit hinzuzubitten<sup>94</sup>.

Wie stark sich jedoch im Protestantismus die Anti-Parteien-Mentalität abzuschwächen begann, macht dann die heftige Kritik an der Obrigkeitsschrift<sup>95</sup> von Bischof Dibelius deutlich. Obwohl mit seiner Schrift besonders die DDR-Regierung gemeint war, verhehlte er mit der Parteienkritik und dem romantisch gebrauchten anachronistischen Begriff der „Obrigkeit“ auch seine Distanz zum parlamentarischen System der Bundesrepublik nicht. Die breite Ablehnungsfront, auf die Dibelius stieß, machte jedoch deutlich, dass sein politisches Verständnis mittlerweile innerhalb der Kirche von einer moderneren Staatsauffassung abgelöst zu werden begann und deshalb kaum noch als repräsentativ gelten konnte.

Interessant ist auch eine Untersuchung der theologischen Reflexion des Parteienstaates in der frühen Bundesrepublik. Eine allgemeine positive Beurteilung des parlamentarischen Systems findet sich kaum. In allen theologischen Entwürfen wurden vielmehr die Gefahren des Parteienstaates beschworen. Über die bedingte theologische Akzeptanz ging in dieser Zeit nur der Sozialethiker Heinz-Dietrich Wendland hinaus: „Auch die immer noch anzutreffende traditionelle christliche Abneigung gegen die Parteien und die Mitarbeit von Christen in diesen muß überwunden werden. ... Die Mängel der Parteien-Demokratien sind leicht zu kritisieren und oft kritisiert worden, doch das Ende der Parteien ist heute auch das Ende der Demokratie ...“<sup>96</sup>.

---

93 Vgl. Protokoll der Kammer-Sitzung vom 3. 10. 1949, ebd.

94 Schreiben OKR Rankes vom 12. 12. 1949, Evangelisches Zentralarchiv Berlin, 2/1345.

95 MOCHALSKI, Herbert (Hg.): Dokumente zur Frage der Obrigkeit. Zur Auseinandersetzung um die Obrigkeitsschrift von Bischof D. Otto Dibelius. Darmstadt 1960.

96 WENDLAND, Heinz-Dietrich, Einführung in die Sozialethik. Berlin 1963, S. 91.

Zu einer bedingten Akzeptanz bei eigentlich grundsätzlicher Ablehnung einer „christlichen“ Partei konnten sich nur konservative Theologen wie Walther Künneth<sup>97</sup> und Helmut Thielicke<sup>98</sup> durchringen, während das Ablehnungsurteil aus dem Lager der bruderrätlichen Theologen eindeutig war.<sup>99</sup>

## 9. Zusammenfassung

Nach der nationalsozialistischen Diktatur und dem Zweiten Weltkrieg stand die deutsche politische Kultur vor einer Situation, die weder einen vollständigen Neuanfang noch gar eine Restauration ermöglichte<sup>100</sup>. Stattdessen kam es zu einem Konstellationswechsel. Im westdeutschen Teilstaat waren die großen Konfessionen zahlenmäßig ungefähr ausgeglichen, die parlamentarische Demokratie wurde wieder eingeführt und die Bundesrepublik Deutschland entwickelte sich zum Parteienstaat. Wie schwer es war, sich in dieser neuen – nun nicht mehr protestantisch dominierten – Kultur zu rechtzufinden und eine konstruktive Einstellung zu ihr zu entwickeln, ist deutlich geworden.

Dass sich der Protestantismus bei solch ungünstigen Voraussetzungen trotzdem relativ rasch mit dem politischen System der Bundesrepublik zunächst abfand, dann sogar zur Mitarbeit in ihm bereit war, lag an den historischen Entwicklungen, die in der demokratischen aber auch autoritären Führung Adenauers und der „christlichen“ Union als stärkster Regierungspartei mit Ehlers' Einsatz einen verzögerten, milden Abschied von der Mentalität der politischen

---

97 KÜNNETH, Walter: Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen. Berlin 1954, bes. S. 474f.

98 THIELICKE, Helmut: Ethik II/2. Ethik des Politischen. Tübingen 1956, S. 692ff.

99 Vgl. WOLF, Ernst: Sozialethik. Theologische Grundfragen, hg. von Theodor STROHM. Göttingen <sup>3</sup>1988, S. 163–167.

100 Vgl. in diesem Zusammenhang im Blick auf die kirchlichen Verhältnisse GRE-SCHAT, Martin: Weder Neuanfang noch Restauration. Zur Interpretation der deutschen evangelischen Kirchengeschichte nach dem Zweiten Weltkrieg. In: Büttner, Ursula (Hg.): Das Unrechtsregime. Hamburg 1986, S. 326–357.

Romantik als dominierender protestantischer Sicht der politischen Dinge erlaubten. Die bruderrätliche Richtung des Protestantismus fand schließlich nach dem Zwischenspiel der Notgemeinschaft und GVP in der SPD eine parteipolitische Alternative zur CDU, sodass auch sie sich in den westdeutschen Parteienstaat integrierte. Ihre Kritik an der romantisch gebrauchten Begrifflichkeit des „Christlichen“ in der Politik stellt einen erheblichen Modernisierungsschritt dar, der gerade die damals antikommunistisch ausgerichtete „Abendland“-Rhetorik sowie alle Konzepte politischer Romantik kritisch infrage stellte.

Die enorme gesellschaftliche Rolle, welche die Kirchen noch einmal, gleichsam in einer historischen Nachblüte, in den Fünfziger Jahren in der politischen Kultur der Bundesrepublik spielten, hat das Arrangement mit der zweiten deutschen Republik zweifelsohne erleichtert. Es wurde skizziert, wie sich besonders SPD und FDP um Akzeptanz bei den Kirchen bemühten, gegen die offensichtlich in dieser Zeit nur schwer politische Erfolge zu erzielen waren. Mit dem Godesberger Programm von 1959 gelang es dann der SPD, einen Ausgleich zu den christlichen Kirchen herbeizuführen, während die FDP nur mühsam an die alte Tradition eines politisch-protestantischen Liberalismus anknüpfen konnte.

Die so, nicht zuletzt durch den Status als „Umworbener“, indirekt erreichte Annäherung des Protestantismus an das parlamentarische System wurde jedoch damals nicht theoretisch fundiert. Erst die praktischen Erfahrungen schliffen die Vorbehalte ab. Zu einer Reflexion der politischen Parteien als den zentralen Institutionen in den Mechanismen der parlamentarischen Demokratie der Bundesrepublik kam es jedoch nur in rudimentären Ansätzen, was auch als ein stilles und abgeschwächtes Weiterwirken der politischen Romantik und mit ihr der Anti-Parteien-Mentalität hier abschließend interpretiert werden soll. Das Ausbleiben einer protestantischen „Ethik der politischen Parteien“ bis zum heutigen Tage dürfte darin seine Wurzeln haben.

SIMONE MANTEI

„PLANSPIEL 218 ODER: DAS ENDE DER MACHBARKEIT  
ALLER DINGE“

(Ein historisches Fallbeispiel über den Öffentlichkeitsauftrag  
der Evangelischen Kirche Anfang der 70er Jahre<sup>1</sup>)

Der Einfluss der Kirchen in Deutschland ist in den zurückliegenden drei Jahrzehnten stetig zurückgegangen. Nach wie vor zählen sie jedoch zu den wichtigsten gesellschaftlichen Sozialisationsinstanzen in unserem Lande. Die Frage nach ihren Möglichkeiten und ihrem Willen zur Mitgestaltung unserer Gesellschaft hat somit nichts an Aktualität verloren.

Bislang ist die Frage, welchen Ort die Kirchen in der Gesellschaft einnehmen und auf welche Weise sie Einfluss auf diese ausüben, in erster Linie systematisch-theologisch bzw. politikwissenschaftlich bearbeitet worden<sup>2</sup>. Die aus den Erfahrungen des 2. Weltkriegs resultierende Bereitschaft der evangelischen Kirche zur Übernahme gesellschaftlicher Mitverantwortung wurde mit Begriffen wie das Wächteramt, das politische Mandat oder der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche umschrieben<sup>3</sup>.

- 
- 1 Leicht überarbeitete Fassung des Promotionsvortrags der Autorin, gehalten am 4. Februar 2004 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Der Titel des Aufsatzes nimmt Bezug auf einen Zeitungsartikel von Heinz ZAHRT: „Planspiel 218 oder: Das Ende der Machbarkeit aller Dinge“. In: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt vom 1. 4. 1973.
  - 2 Vgl. z. B.: HUBER, Wolfgang: Kirche und Öffentlichkeit. Stuttgart 1973; HARLE, Wilfried (Hg.): Kirche und Gesellschaft. Analysen-Reflexionen-Perspektiven. Stuttgart 1989; PREUL, Reiner: Kirchentheorie. Berlin/New York 1997, S. 347-367. Zur politikwissenschaftlichen Diskussion vgl.: WIE-MEYER, Joachim/LOCHBÜHLER, Wilfried/WOLF, Judith (Hgg.): Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Begründung-Wege-Grenzen. Münster 1999.
  - 3 Anfang der 1970er Jahre wurde zumeist vom ‚Öffentlichkeitsauftrag‘, bzw. dem ‚politischen Mandat‘ der Kirche gesprochen. Allerdings ist sowohl die Rede vom ‚Öffentlichkeitsauftrag‘ – so der offizielle Ausdruck, wie er erstmals in der

Die Interaktion zwischen Kirche, Öffentlichkeit und Staat ist jedoch nicht allein systematisch-theologisch zu diskutieren. Das Verständnis vom Öffentlichkeitsauftrag der Kirche – darauf hat bereits der Systematiker Reiner Anselm hingewiesen – steht in einem engen Zusammenhang mit dem zu Grunde gelegten Staats- und Kirchenverständnis<sup>4</sup>. Es ist somit zeitgebunden und dem Wandel unterworfen, was sich besonders in historischen Umbruchsituationen zeigt.

An einem konkreten Beispiel aus einer solchen historischen Umbruchssituation möchte ich daher versuchen, die Rolle der evangelischen Kirche im gesellschaftlichen Kräftespiel Anfang der 1970er Jahre und die Veränderungen des kirchlichen Rollenbildes näher zu skizzieren. Die gesellschaftliche Neuverortung der evangelischen Kirche im Anschluss an die Transformationsprozesse Ende der 1960er Jahre und der Wandel im Verständnis des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags sollen anhand des Fallbeispiels der Abtreibungsdebatte nachgezeichnet und inhaltlich näher bestimmt werden.

Vergegenwärtigen wir uns dazu zunächst die gesellschaftliche Lage in jener hochpolitischen und ereignisreichen Zeit um 1970. Die sog. 1968er stehen bis heute als Synonym für einschneidende gesellschaftliche Umwälzungen wie die Emanzipation der Frau, die Reform der Hochschulen oder die sexuelle Revolution – genauer die Neufassung des Ehescheidungs- und des Sexualstrafrechts.

Mit dem gesellschaftlichen Neuformierungsprozess verbunden

---

Präambel des Niedersächsischen Kirchenvertrags von 1955 Verwendung fand – als auch der Ausdruck ‚politisches Mandat‘ missverständlich, da beide die fälschliche Annahme befördern, die Kirche sei beauftragt worden, bzw. habe durch ihre Mitglieder ein politisches Mandat erhalten. Die gegenwärtig gebräuchlichen Begriffe ‚politische Verantwortung‘, ‚politische Diakonie‘ oder auch ‚politischer Dienst‘ der Kirche zeugen dagegen bereits von einem Wandel im Verständnis des Öffentlichkeitsauftrags, wie er sich in der ersten Hälfte der siebziger Jahre erst allmählich vollzog und im Folgenden anhand eines historischen Beispiels veranschaulicht werden soll. Die Analyse muss sich dabei auf die evangelische Kirche beschränken.

4 Vgl. ANSELM, Reiner: Jüngstes Gericht und irdische Gerechtigkeit. Protestantische Ethik und die deutsche Strafrechtsreform. Stuttgart/Berlin/Köln 1994, S. 228ff.

war zudem ein rasanter Säkularisierungsschub, der für die Kirchen in Deutschland zu einem erheblichen Ansehensverlust führte<sup>5</sup>. Das staatskirchenrechtliche Denken mit seinen klerikalen Machtansprüchen gelangte an ein Ende<sup>6</sup>. Die Glaubensgemeinschaften fanden sich in der Gesellschaft zunehmend in einer Diaspora-Situation wieder und waren erstmalig radikaler Hinterfragung ausgesetzt<sup>7</sup>. „Das bedeutete für die Kirchen“, wie Martin Greschat die Entwicklung zusammenfasst, „daß sie sich [...] nicht länger als oberhalb der

- 5 Auf politischem Gebiet bildete sich 1969 mit Willy Brandt die erste Nachkriegsregierung unter sozialdemokratischer Führung, was für die traditionell an bürgerlichen Werten orientierte evangelische Kirche zunächst eine Herausforderung darstellte. Im Gegensatz zur katholischen Kirche reagierte sie allerdings nicht mit einer rigorosen Obstruktionshaltung, sondern bemühte sich auch unter den neuen politischen Bedingungen um eine konstruktive Zusammenarbeit. Das fiel ihr insofern zunehmend leichter, als sich auch innerhalb der Kirche eine politische Umorientierung abzeichnete (vgl. dazu z. B. die Besetzung der 1972 gewählten 5. EKD-Synode sowie des von ihr gewählten Rates der EKD; vgl. ferner den Wechsel 1975 im Amt des Kirchentagspräsidenten von Richard von Weizsäcker zu Helmut Simon).
- 6 Vgl. z. B.: „Sie [die Form der kirchlichen Intervention] geht auf ein staatskirchliches Denken zurück, dessen Zeit zum Nutzen beider, Kirche und Staat, ein für allemal vorüber ist. Wenn die Kirchen mit dem Arm des Gesetzgebers drohen, erheben sie einen Anspruch auf Macht, die sie nicht besitzen [...] Können sich unsere Kirchen, ihrer Diaspora-Situation in der Gesellschaft voll gegenwärtig, ein solches Vorgehen noch leisten, wenn sie in Zukunft gehört werden wollen?“ (Mit unangemessenen Mitteln: Zur Rolle der Kirchen im Streit um den „Panorama“-Film. Kommentar von Manfred WOYT. In: epd. Ausgabe für die kirchliche Presse vom 20. 3. 1974, S. 3ff.
- 7 Vgl.: „Auch die Kirche ist genötigt, den Exodus aus dem Gestern und Heute mitzuvollziehen [...] Diese Nötigung trifft die Kirche in einem Augenblick, in dem sie aufs Höchste von außen angefochten und von innen verunsichert ist [...] Dabei reichen die Strukturen der Kirche und das kirchliche Instrumentarium bei weitem nicht aus, den anstehenden Aufgaben auch nur in etwa gerecht zu werden“ (NIEMEYER, Gottfried: Die Evangelische in Deutschland. In: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland. 97. Jg. 1970. Gütersloh 1972, S. 1–186, S. 1). Seit der Selbstorganisation der Landeskirchen im Osten Deutschlands 1969 befand sich die evangelische Kirche auch intern in einer tiefgreifenden Umstrukturierungsphase. Die zeitraubende und kräftezehrende Reform der EKD-Struktur scheiterte 1976 allerdings am Veto der Württembergischen Landeskirche (vgl. dazu AHME, Michael: Der Reformversuch der EKD 1970–1976. Stuttgart/Berlin/Köln 1990).

Gesellschaft angesiedelt begreifen konnten, sondern sich fortan als ein Segment, als eine Gruppe *innerhalb* der Gesellschaft verstehen lernen mußten<sup>8</sup>.

Über die konkreten Auswirkungen, die diese gesellschaftlichen Veränderungen auf das Verständnis des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags hatten, soll im Folgenden die Analyse des im Zuge der Abtreibungsdebatte real wahrgenommenen kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags Aufschluss geben.

### 1. Die Abtreibungsdebatte als Planspiel zur Einübung eines neuen Selbstverständnisses

Wie kaum ein anderes Thema hielt die Diskussion um die ethische und rechtliche Neubewertung des Schwangerschaftsabbruchs die deutsche Öffentlichkeit von 1970 bis 1976 in Atem. Auch die Kirchen beteiligten sich rege an den Auseinandersetzungen um die Reform des § 218 StGB. Ihrem Beitrag zur Abtreibungsdebatte, so analysierte der Theologe und Journalist Heinz Zahrnt bereits 1973, fiel in der damaligen geschichtlichen Konstellation eine paradigmatische Funktion zu<sup>9</sup>. Der kirchliche Beitrag wurde – und das nicht nur von Zahrnt – als ein erster Testfall zur Einübung eines neuen Selbstverständnisses und eines bescheideneren Öffentlichkeitsauftrags der Kirche betrachtet.

Unter der Überschrift „Planspiel 218 oder das Ende der Machbarkeit aller Dinge“ erläuterte Zahrnt dazu in einem Zeitungsartikel: „Das ‚Planspiel 218‘ bietet der Christenheit eine Gelegenheit, sich in

8 GRESCHAT, Martin: Die Kirchen in den beiden deutschen Staaten nach 1945. In: Ders.: Protestanten in der Zeit. Kirche und Gesellschaft in Deutschland vom Kaiserreich bis zur Gegenwart. Stuttgart/Berlin/Köln 1994, S. 180–200, S. 192.

9 Vgl. Anm. 1. Vgl. auch: „Nach den einschneidenden Veränderungen, die auf Politik und Gesetzgebung der Bonner Koalition in den letzten Jahren zurückgehen, müssen sich die Kirchen neu orientieren, sowohl was den innerkirchlichen Bereich betrifft als auch die Darstellung nach aussen. Das zeigte sich am deutlichsten bei der Diskussion über den neuen Paragraphen 218“ („Sorgen der evangelischen Kirche in Deutschland“, in: Neue Zürcher Zeitung vom 13. 11. 1976).

ihre künftige gesellschaftliche Rolle einzuüben. Sie bildet nicht mehr wie einst die absolute Mehrheit in unserer Gesellschaft und hat daher auch nicht mehr allein das Sagen. Vielmehr kann sie künftig nur noch Mitverantwortung dafür übernehmen, daß der Kräftehaushalt der Gesellschaft bei ihrem Fortschritt in die Zukunft gesund bleibt<sup>10</sup>.

Der evangelische Beitrag zur Reform des § 218 StGB sollte nach Zahrnt somit der veränderten gesellschaftlichen Stellung der Kirche Rechnung tragen. Die evangelische Kirche stand Anfang der 1970er Jahre folglich vor der Aufgabe, ihre überholte klassisch-paternalistische Konzeption der kirchlichen Intervention durch ein neues – wie Axel von Campenhausen es an anderer Stelle ausdrückte – „pluralismus-konformes Verhalten der Kirche“ zu ersetzen<sup>11</sup>.

## 2. Der evangelische Beitrag zur Abtreibungsdebatte der 1970er Jahre

Kommen wir nun zur historischen Konkretion. Wenden wir uns dem im Zuge der Abtreibungsdebatte real wahrgenommenen Öffentlichkeitsauftrag zu und prüfen, ob er den hohen Erwartungen, die an ihn gerichtet wurden, gerecht zu werden vermochte.

Rufen wir uns dazu noch einmal die damalige Diskussion um die Reform des § 218 StGB in Erinnerung. Bis in die 1960er Jahre hatte die evangelische Kirche noch in Übereinstimmung mit der katholischen eine einheitlich ablehnende Position zur Frage des Schwangerschaftsabbruchs vertreten<sup>12</sup>. Während die katholische

10 Vgl. Anm. 1.

11 CAMPENHAUSEN, Axel von: Rezension: Wolfgang Huber: Kirche und Öffentlichkeit. In: ZEE 19, 1975, S. 188.

12 Auf den bis heute sehr profilierten Beitrag der katholischen Kirche kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Es sei hier auf die breite katholische Forschung verwiesen, vgl. z. B. TALLEN, Hermann: Die Auseinandersetzung über § 218 StGB. Zu einem Konflikt zwischen der SPD und der katholischen Kirche (Abhandlungen zur Sozialethik. 15). München/Paderborn/Wien 1977; DEMEL, Sabine: Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation: Weltliches und kirchliches Strafrecht auf dem Prüfstand. Stuttgart/Berlin/Köln 1995; SPIEKER, Manfred: Kirche und Abtreibung in



Kirche – bis heute – bei ihrem unbedingten Nein blieb, fächerte sich das Meinungsspektrum im Protestantismus in den sechziger Jahren allmählich auf<sup>13</sup>. Man erkannte, dass nicht alles, was aufgrund religiöser Überzeugung gewissensmäßig geboten sei, auch justitiabel sein müsse. Die evangelische Kirche stand den politischen Bemühungen um eine besonnene Lockerung des strengen Abtreibungsverbots Anfang der 1970er Jahre daher im Grundsatz wohlwollend gegenüber.

Die große Mehrheit der evangelischen Beiträge zur Abtreibungsdebatte votierte für eine sogenannte Indikationenregelung. Diese orientierte sich im Unterschied zur Fristen- oder auch Drei-Monats-Regelung nicht allein am formalen Kriterium des Schwangerschaftsalters, sondern stellte zusätzlich inhaltliche Kriterien auf. Der Katalog dieser Rechtfertigungsgründe, der sogenannten Indikationen, war vielfältig. Er reichte von der medizinischen (bei Gefahr für Leben und Gesundheit der Schwangeren) über die ethische (wenn die Schwangerschaft auf einer Vergewaltigung beruht) und die eugenische (wenn das Kind mit hoher Wahrscheinlichkeit behindert zur Welt kommen würde) bis hin zur Notlagenindikation (bei Vorlage besonderer sozialer Härtefälle).

Eine möglichst breite parlamentarische Basis zu schaffen für ein Indikationenmodell und damit eine Fristenregelung zu verhindern, kann unbestritten als Hauptziel der kirchlichen Interventionen von evangelischer Seite betrachtet werden.

Den zahlreichen Versuchen zur direkten strafrechtlichen Mitgestaltung war allerdings kein Erfolg beschieden. Sie scheiterten nicht erst an den externen Grenzen des veränderten kirchlichen Einflusses auf Gesellschaft und Politik, sondern bereits am Mei-

---

Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konfliktes. Paderborn 2001.

13 Erstmals aufgebrochen wurde diese einheitliche Position Anfang der sechziger Jahre in der Diskussion um die Vergewaltigungsindikation, deren Zulassung durch den evangelischen Theologen Karl Janssen befürwortet wurde (vgl. DERS.: „Die Unterbrechung der aufgezwungenen Schwangerschaft als theologisches und rechtliches Problem“. In: Zeitschrift für theologische Ethik 4, 1960, S. 65–72).

nungpluralismus innerhalb der evangelischen Kirche selbst. Die Mehrheit der kirchlichen Voten bewegte sich zwar im Rahmen moderater Indikationenmodelle, doch war dieses Feld noch sehr weitläufig. Es umfasste nicht weniger als fünf der acht über die Jahre eingebrachten Gesetzesmodelle und reichte von der Anerkennung allein der medizinischen Indikation bis zu Modellen, die alle vier gängigen Indikationen umfassten und den schwangeren Frauen darüber hinaus – ähnlich dem Fristenmodell – Straffreiheit garantierten<sup>14</sup>. Die mehrheitliche Ablehnung einer Fristenregelung durch die evangelischen Voten bei gleichzeitiger Befürwortung sehr unterschiedlicher Indikationenmodelle gab insofern wenig Orientierung. Und die zahlreichen, von der Mehrheitsposition abweichenden evangelischen Stellungnahmen, die sich teils doch für eine Fristenregelung, teils gegen jede Lockerung des absoluten Abtreibungsverbots aussprachen, taten das Übrige, um deutlich zu machen, dass innerhalb des Protestantismus keine breite Einigkeit mehr über die exakte Ausgestaltung des Strafrechts herzustellen war. Die von evangelischer Seite unternommenen Anstrengungen zur unmittelbaren Einflussnahme auf strafrechtliche Einzelfragen liefen somit ins Leere.

Den zweiten Schwerpunkt der evangelischen Stellungnahmen neben den Versuchen zur direkten Mitgestaltung der Gesetzesnovelle bildete das Engagement für sozialpolitische und diakonische Hilfsmaßnahmen zur Linderung von Schwangerschaftskonflikten. Da die evangelischen Voten in ihrer Mehrzahl allerdings dezidiert strafrechtliche Anliegen verfolgten, stand der Appell zum Ausbau der so genannten flankierenden Maßnahmen und zur Einführung einer Pflichtberatung zunächst keineswegs im Zentrum des kirchlichen Beitrags.

Erst als die strafrechtlichen Forderungen weitgehend unberücksichtigt blieben und die Aufnahme einer Beratungsklausel als das wichtigste Entgegenkommen Bonns an die Kirchen betrachtet wer-

---

14 Für einen kurzen Überblick über die verschiedenen Gesetzesmodelle vgl. GANTE, Michael: Das 20. Jahrhundert (II.). Rechtspolitik und Rechtswirklichkeit 1927–1976, in: Robert Jütte: Geschichte der Abtreibung: Von der Antike bis zur Gegenwart. München 1993, S. 169–207, hier: S. 186ff.

den musste, gewann das ursprünglich sekundäre Anliegen ab 1974 an Bedeutung. So entstand erst im Nachhinein in der Öffentlichkeit der bei näherer Quellenanalyse nicht aufrechtzuerhaltende Eindruck, die evangelische Kirche habe sich in der Abtreibungsdebatte stets primär für die sozialpolitische Seite der Reform eingesetzt<sup>15</sup>.

Die Tatsache, dass aus dem ursprünglich untergeordneten ein aus späterer Sicht zentrales kirchliches Anliegen wurde, deutet allerdings auf einen interessanten Wandel in der gesellschaftlichen Verortung der Kirche sowie im kirchlichen Selbstverständnis hin. Es zeigt sich darin zum einen, dass die pluralistische Gesellschaft den genuinen Ort der Glaubensgemeinschaften weniger im öffentlich-politischen als im individuellethischen und sozial-diakonischen Bereich sah<sup>16</sup>. Zum anderen lässt sich in der Schwerpunktverlagerung erkennen, dass die evangelische Kirche das Bonner Angebot annahm, nicht mehr in erster Linie das Strafrecht, sondern die Beratung als den Ort der ethisch-religiösen Reflexion und damit den genuinen Ort des kirchlichen Beitrags zu einem verantwortungsvollen Umgang mit dem Schwangerschaftsabbruch zu betrachten.

### 3. Das neue Verständnis vom kirchlichen Öffentlichkeitsauftrag

Die Protestanten ließen sich im Verlauf der Abtreibungsdebatte folglich zunehmend auf die veränderte gesellschaftliche Rolle ein, welche den Kirchen zugewiesen wurde. Die Impulse, welche die EKD-Führung in der ersten Hälfte der siebziger Jahre zunehmend dazu bewegten, ihr Verständnis vom kirchlichen Öffentlichkeitsauftrag zu revidieren, kamen allerdings keineswegs allein von außen.

Öffentlichkeit und Politik billigten den Glaubensgemeinschaften

---

15 So z. B. vermittelt in: GOTT IST EIN FREUND DES LEBENS. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz. Gütersloh 1989, S. 85f.

16 Vgl. dazu z. B.: ZÄHRNT, Heinz: „Über diesen Vorschlag lässt sich reden“. In: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt vom 5. 10. 1975: „Die Kirchen aber mögen sich auf ihre vornehmste Aufgabe konzentrieren: Auf die Unterrichtung der Gewissen samt den dazugehörigen diakonischen Maßnahmen!“

in den damaligen Reformdebatten zwar weit weniger direkte politische Mitbestimmungsrechte zu als noch zehn Jahre zuvor, doch entbrannten vor allem innerhalb der evangelischen Kirche selbst heftige Auseinandersetzungen um letzte Versuche, den Protestantismus apodiktisch auf bestimmte inhaltliche Positionen festzulegen<sup>17</sup>. Umstrittener als der Inhalt der kirchlichen Stellungnahmen war dabei in der Regel der ihnen zugrundeliegende Anspruch, bindend für die gesamte Kirche zu sprechen. An der Frage, *wie* Kirche agieren und intervenieren sollte, d.h. in welcher Form sie ihren Öffentlichkeitsauftrag wahrnehmen sollte, spalteten sich auch innerhalb der Kirche selbst die Geister.

Der Schlüssel zum Verständnis dieser Auseinandersetzungen lag in den divergierenden Einstellungen der Kirchenführer und Synodalen zu den Pluralisierungstendenzen der Zeit. Auf der einen Seite standen jene, welche sich – wie etwa der Ratsvorsitzende Hermann Dietzfelbinger – vehement gegen den zunehmenden Meinungspluralismus in Kirche und Theologie wandten, da sie ihn als Kennzeichen geistlicher Verwirrung betrachteten<sup>18</sup>. Daneben jedoch war

---

17 Vgl. z. B. die Auseinandersetzungen um die sog. Orange Schrift (DAS GESETZ DES STAATES UND DIE SITTICHE ORDNUNG. Zur öffentlichen Diskussion über die Reform des Ehrechts und des Strafrechts. Mit einem Vorwort herausgegeben von Julius Kardinal Döpfner und Landesbischof D. Hermann Dietzfelbinger. Gütersloh/Trier 1970) sowie die ERKLÄRUNG DES RATES DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND UND DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ ZUR REFORM DES § 218 STGB VOM 26. 11. 1973 (abgedruckt in: Europäische Ärzteaktion: Alarm um die Abtreibung. Teil 1. Neuhausen 1980, S. 85–90). Zu den Auseinandersetzungen über die Schriften vgl. MANTEI, Simone: Nein und Ja zur Abtreibung. Die evangelische Kirche in der Reformdebatte um § 218 StGB (1970–1976) (AKiZ. B 38). Göttingen 2004, S. 61–102 sowie S. 304–324.

18 „Haben diejenigen ganz unrecht“, hatte Dietzfelbinger vor der Synode der EKD 1971 formuliert, „die von einer Epoche geistlicher Verwirrung und Verzweiflung reden, in deren Anfang wir uns befinden? Anders gesagt: Wenn nicht alles täuscht, so stehen wir heute in einem Glaubenskampf, einem Kirchenkampf, gegenüber dem der Kirchenkampf des Dritten Reiches ein Vorhutgefecht war. Das Unheimliche dabei ist, daß dieser heutige Kampf vielfach kaum erkannt, zu allermeist verharmlost wird und unter Tarnworten wie Pluralismus voranschreitet“ (BERLIN 1971. BERICHT ÜBER DIE 3.

eine ‚neue Generation‘ herangewachsen, die unabhängig von ihrem Alter und ihrer politischen Beheimatung den gesellschaftlichen wie kirchlichen Pluralisierungstendenzen Verständnis und Wohlwollen entgegenbrachte<sup>19</sup>. Die Freiheit der individuellen Gewissensentscheidung und die daraus resultierende Meinungsvielfalt waren in ihren Augen nicht nur tagespolitische Bürde des Protestantismus, sondern gehörten konstitutiv zu seinem Wesen.

Die seit dem Ende der 1960er Jahre immer deutlicher formulierte Forderung der ‚neuen Generation‘ nach Anerkennung und Achtung der evangelischen Meinungsvielfalt brachte Konsequenzen für das Verständnis und die Umsetzung des Öffentlichkeitsauftrags der evangelischen Kirche mit sich. Richtungsweisend für diese Neuinterpretation war die 1970 veröffentlichte so genannte Denkschriften-Denkschrift. Nach dieser Schrift sollten die Kernaufgaben kirchlicher Äußerungen nicht länger darin bestehen, den Protestantismus verbindlich auf inhaltliche Positionen festzulegen, sondern Denkanstöße zu vermitteln, verhärtete Fronten aufzulockern, einen gesellschaftlichen Grundkonsens zu ermöglichen und zur allgemeinen Bewusstseinsbildung und Wertorientierung beizutragen<sup>20</sup>.

Diese Maximen umzusetzen und die evangelischen Stellung-

TAGUNG DER 4. SYNODE DER EKD. Im Auftrag der Synode hg. von der Kirchenkanzlei der EKD. Hannover 1972, S. 33f.). Zwei Jahre später, auf der Synode in Coburg wiederholte Dietzfelbinger seine Glaubenskampfhese abermals (vgl. COBURG 1973. BERICHT ÜBER DIE 1. TAGUNG DER 5. SYNODE DER EKD. Im Auftrag der Synode hg. von der Kirchenkanzlei der EKD. Hannover 1973, S. 41f.).

19 Vgl. z. B. die Synodalaussprachen über die sog. Orange Schrift von 1970 und die sog. Gemeinsame Erklärung von 1973; dargestellt und ausgewertet in: S. MANTEI, Nein und ja (wie Anm. 17), S. 81–91 sowie S. 324–337.

20 Vgl. AUFGABEN UND GRENZEN KIRCHLICHER ÄUßERUNGEN ZU GESELLSCHAFTLICHEN FRAGEN. Eine Denkschrift der Kammer für soziale Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland. In: Die Denkschriften der EKD. Bd. I/1. Gütersloh 1978, S. 43–76. In diesem Kontext ebenfalls von Bedeutung war die 1985 erschienene Denkschrift EVANGELISCHE KIRCHE UND FREIHEITLICHE DEMOKRATIE – DER STAAT DES GRUNDGESETZES ALS ANGEBOТ UND AUFGABE. In: Die Denkschriften der EKD. Bd. II/4. Gütersloh 1992, S. 9–54.

nahmen nicht länger als unmittelbar politisch umzusetzende Handlungsanweisungen, sondern als Richtungshinweise, als Beiträge unter anderen Beiträgen zur Verständigung über gemeinsame Ziele und Werte des Gemeinwesens zu begreifen, fiel den Kirchenführern und EKD-Vertretern freilich nicht leicht. Der Prozess des Umdenkens war mühsam und mit zahlreichen Rückschlägen verbunden<sup>21</sup>. Trotz dieser Rückschläge bzw. gerade in dem heftigen Protest, den sie auf evangelischer Seite auslösten, zeichnete sich der Wandel im Verständnis des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags jedoch immer deutlicher ab. Die evangelische Kirche löste sich in der ersten Hälfte der 1970er Jahre sukzessive davon, konkrete politische Inhalte vorzugeben und konzentrierte sich zunehmend darauf, die Eckpfeiler und Grenzen des nach christlicher Überzeugung Vertretbaren herauszuarbeiten und in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen<sup>22</sup>.

#### 4. Die Umsetzung

Die Eckpfeiler und Grenzen des nach christlicher Überzeugung

---

21 Exemplarisch seien hier die innerevangelischen Auseinandersetzungen um die erste katholisch-evangelische Verlautbarung, die so genannte Orange Schrift von 1970, sowie eine zweite Gemeinsame Erklärung von 1974 genannt (s. o. Anm. 17).

22 Ihren Höhepunkt und Abschluss fand diese Entwicklung in der paradigmatischen Aussage des 1997 erschienenen Wortes des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. „Die Kirchen wollen nicht selbst Politik machen“, hieß es dort unter Anerkennung der politikwissenschaftlichen Unterscheidung von politics, policy und polity „sie wollen Politik möglich machen.“ (FÜR EINE ZUKUNFT IN SOLIDARITÄT UND GERECHTIGKEIT. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Hannover/Bonn 1997, S. 7). Das gemeinsame Wort entsprach sowohl im Modus seiner Ausarbeitung als auch in der Form und dem Gehalt seiner Aussagen nahezu voll und ganz den Anforderungen der so genannten Denkschriften-Denkschrift von 1970 (vgl. „Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äusserungen zu gesellschaftlichen Fragen. Eine Denkschrift der Kammer für soziale Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland“ abgedruckt in: DIE DENKSCHRIFTEN DER EKD. Bd. I/1. (wie Anm. 20), S. 43–76).

Vertretbaren herausarbeiten und in den gesellschaftlichen Diskurs einbringen – wie ist das zu verstehen? Und lässt sich ein so interpretierter Öffentlichkeitsauftrag auch für den kirchlichen Beitrag zur Abtreibungsdebatte nachweisen, oder müssen das recht späte Engagement für die Aufnahme einer gesetzlichen Beratungsklausel und die kirchliche Beteiligung an der Schwangerschaftskonfliktberatung als einzige dauerhafte Beiträge der evangelischen Kirche zur Abtreibungsdebatte angesehen werden?

Sieht man das Proprium des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags wie die Denkschriften-Denkschrift von 1970 weniger darin, konkrete politische Inhalte vorzugeben, als Richtungen an- und Grenzen aufzuzeigen, so lassen sich m. E. auch jenseits der strafrechtlichen und sozialpolitischen Fragen auf der Ebene der gesellschaftlichen Bewusstseinsbildung und Wertorientierung Wirkspuren der evangelischen Intervention feststellen.

Kehren wir dazu noch einmal zu Heinz Zahrnt, dem brillanten Analytisten seiner Zeit zurück. Er hatte ja bereits 1973 prophezeit, dass die Abtreibungsdebatte der Kirche das Ende der Machbarkeit aller Dinge vor Augen führen würde, da sie nicht mehr allein das Sagen habe, sondern nur noch Mitverantwortung dafür übernehmen könne, dass der Kräftehaushalt der Gesellschaft bei ihrem Fortschritt in die Zukunft gesund bleibe<sup>23</sup>. Worin aber, wenn nicht in der konkreten strafrechtlichen Mitgestaltung, sah Zahrnt den genuinen Betrag seiner Kirche zur Reformdiskussion um den § 218 StGB? Wie sollte die Kirche seiner Ansicht nach ihrer Mitverantwortung über den sozial-diakonischen Bereich hinaus gerecht werden?

Die Christenheit, so Zahrnts gewagte These, erfülle ihre gesellschaftliche Aufgabe, indem sie sich als das ‚Aufhaltende‘, als das ‚Katechon‘ (vgl. 2. Thess. 2,6f.) bewähre. „Dieses Wort“, erläuterte der Theologe, „klingt fatal, fast skandalös: Haben die Christen nicht lange genug im Bremserhäuschen der Weltgeschichte gesessen und die Freiheit der Menschen in ihrem Laufe aufgehalten?“<sup>24</sup>. Allein von

---

23 Vgl. Anm. 1.

24 Ebd.

vorn aus gesehen, betonte Zahrnt, unter dem Gesichtspunkt des gesellschaftlichen Fortschritts betrachtet, erhalte das Wort vom Katechon, von der aufhaltenden Kraft des Christentums seinen erlaubten Sinn. Eine so verstandene „zeitgemäße Unzeitgemäßheit“, schärfe der Gesellschaft ihren Gefahrensinn<sup>25</sup>. Auf diese Weise hindere die Christenheit die Gesellschaft nicht am Fortschritt, sondern bringe diesen nur hier und da aus dem Tritt, aber gerade damit auf den Weg.

Modernisierungstheoretisch formuliert plädierte Zahrnt für ein traditionalistisches Moment im Prozess der Modernisierung. Auf unser konkretes Beispiel die Abtreibungsdebatte bezogen, stellt sich somit die Frage, ob sich ein solches traditionalistisches Moment, das den gesellschaftlichen Fortschritt aus dem Tritt, aber gerade damit auf den Weg brachte, in der Umsetzung des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags nachweisen lässt. Ich meine: Ja.

Heutzutage begreifen die wenigsten Menschen in Deutschland den Schwangerschaftsabbruch als rein medizinischen Eingriff oder legitime Form der Geburtenverhütung; die Mehrheit der Bevölkerung ist der Auffassung, dass es sich um eine nicht leichtfertig zu treffende ethische Entscheidung und in letzter Konsequenz um die Beendigung werdenden Lebens handelt<sup>26</sup>. Vergleicht man diese in unseren Tagen weithin geteilte Auffassung mit den Quellen von vor dreißig Jahren, wird deutlich, dass damals keineswegs allein die überholten strafrechtlichen Bestimmungen, sondern auch diese grundsätzliche Sicht auf den Schwangerschaftsabbruch zur Disposition standen. Das heißt, die leidenschaftlichen Auseinandersetzungen jener Jahre kreisten nicht nur um das Ausmaß, sondern auch um die Zielsetzung der Reform.

Im Zuge der Abtreibungsdebatten, die Anfang der 1970er Jahre nicht nur in der BRD, sondern in zahlreichen Staaten der westlichen

---

25 Ebd.

26 Es wäre allerdings interessant, der Frage nachzugehen, inwiefern sich angesichts der jahrzehntelang differierenden Gesetzgebung in den zwei deutschen Staaten möglicherweise Ost-West-Unterschiede in der Problemdefinition des Schwangerschaftsabbruchs nachweisen lassen.



Welt – etwa den USA, Frankreich oder Schweden – geführt wurden, problematisierte man erstmals den paternalistischen Charakter absoluter gesetzlicher Abtreibungsverbote. In verschiedenen Bevölkerungsgruppen kam es darüber hinaus allerdings zu einer radikal liberalistischen Neuinterpretation des Schwangerschaftsabbruchs. Mit Hilfe des fortschrittsoffenen Zeitgeists von jeder ethischen Dimension entkleidet, wurde die Abtreibung als probates Mittel zur Befreiung von gesellschaftlichen, biologischen und staatlichen Zwängen propagiert<sup>27</sup>. Das gesetzliche Verbot der Abtreibung wurde als klerikales Dogma gebrandmarkt, dessen Abschaffung nur konsequent schien<sup>28</sup>. Die „kollektive Emanzipation zur Offenheit und Mündigkeit oder die Rettung der säkularen, pluralistischen Gesellschaft“ vor mittelalterlicher kirchlicher Indoktrination wurden weit- hin als das eigentliche Ziel der Gesetzesreform betrachtet<sup>29</sup>.

Im Hinblick auf dieses Reformziel vertraten die evangelischen

27 Vgl. z. B.: „Aber eines will ich öffentlich sagen, daß ich natürlich, wie jeder anständige Mann, in meinem Leben mehr als eine Abtreibung arrangiert und finanziert habe und daß ich es mit dem besten Gewissen der Welt getan habe, demselben guten Gewissen, mit dem ich seinerzeit die Nürnberger Gesetze gebrochen habe. Denn ein unsittliches Gesetz zu brechen, ist ein sittliches Gebot, und der Gebärzwang, den der Paragraph 218 des Strafgesetzbuchs verordnete, ist zutiefst unsittlich – keinen Deut weniger unsittlich als das Liebesverbot der Hitlerschen Rassengesetze“ (HAFFNER, Sebastian: Gebärzwang ist unsittlich. In: Stern vom 13. 6. 1971).

28 So berichtete der epd über einen Antrag des Ortsvereins Horb (Neckar), der sich auf dem SPD-Bundeskongress für eine weitgehende Lockerung des Abtreibungsverbots ausgesprochen und zur Begründung angeführt hatte, durch die Verabschiedung einer moderaten Indikationenregelung würde auch „weiterhin in unsozialer und rücksichtsloser klerikaler Bevormundung über den Körper der Frau mit legislativen Mitteln verfügt“ (epd Zentralausgabe vom 18. 4. 1973). Vgl. auch: Ich habe nur Umgang mit Mörderinnen. In: Der Spiegel vom 31. 5. 1971).

29 LISSKE, Michael: Abtreibungsregelung in den U.S.A. und der Bundesrepublik. Der politische Prozeß im Vergleich. Diss. Freiburg i. Br. 1990, S. 41. Vgl. ferner die Gesetzesänderungen in den USA, in Schweden und der damaligen DDR, die den entsprechenden „Paradigmenwechsel vollzogen (ESER, Albin/KOCH, Hans-Georg (Hgg.): Schwangerschaftsabbruch im internationalen Vergleich. Rechtliche Regelungen–Soziale Rahmenbedingungen–Empirische Grunddaten. Teil I: Europa. Baden-Baden 1988).

Beiträge zur Änderung des Abtreibungsstrafrechts jedoch nahezu geschlossen einen abweichenden Standpunkt. Gleich für welches Gesetzesmodell sie votierten, waren sie darin einig, dass die Reformbestrebungen nicht allein auf Autonomie nach humanistisch-liberalem Verständnis zielen sollten, sondern in erster Linie auf die Verminderung der Abtreibungszahlen, d.h. den besseren Schutz des ungeborenen Lebens.

Dass der Weg zu diesem Ziel nicht länger über ein rigides und erwiesenermaßen wirkungsloses Strafrecht, sondern durchaus auch über eine weitgehende Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs bei gleichzeitigem Ausbau der sozialen Hilfsangebote führen konnte, war unbenommen. Die Lockerung des unbedingten Abtreibungsverbots – und hier lag der entscheidende Unterschied – sollte nach evangelischem Verständnis jedoch dem Lebensschutz und nicht primär der Lösung von fremden Fesseln dienen<sup>30</sup>.

Während unter den evangelischen Christen und Christinnen somit eine große Meinungsvielfalt zu der rechtspolitischen Frage herrschte, *wie* das ungeborene Leben am Besten zu schützen sei, bestand im Blick auf die ethische Frage *ob* und die christliche Überzeugung, *dass* es zu schützen sei, breite Einigkeit.

Die Grenze des nach christlicher Überzeugung Vertretbaren, die zu beschreiben als neuer Öffentlichkeitsauftrag der Kirche angesehen wurde, verlief demnach keineswegs zwischen einer Fristen- oder Indikationenregelung, wie es sich gemeinhin darstellte. Die Grenze wurde auch nicht dort erreicht, wo man auf den Machtaspekt der staatlichen Entscheidungshoheit hinwies und ein legitimes Recht auf Mitbestimmung – vor allem der Frauen – einklagte<sup>31</sup>. Die Grenze

---

30 Diese Grundsatzüberzeugung verband die leitenden Kreise der evangelischen Kirche mit dem Bundesjustizministerium. Der Rückhalt, den Justizminister Gerhard Jahn unter den evangelischen Kirchenführern für seine gemäßigten Reformvorhaben fand, vermochte jedoch nichts daran zu ändern, dass Jahn innerhalb seiner eigenen sozialdemokratischen Partei eine nicht mehrheitsfähige Position vertrat.

31 Die Abtreibungsdebatte Anfang der 1970er Jahre wäre zu eng geführt, wollte man sie ausschließlich oder auch nur primär als einen Kampf der Frauenbewegung gegen die Kirchen begreifen. Die vielfach zu unmittelbaren Ant-

des nach christlicher Überzeugung Vertretbaren wurde m. E. erst dort erreicht, wo die Problemdefinition – die Überzeugung, dass es sich beim Schwangerschaftsabbruch um eine gravierende ethische Entscheidung zur Beendigung ungeborenen Lebens handelt –, wo dieser Deutungshorizont verlassen wurde<sup>32</sup>. Aus christlicher Sicht war und ist der Schwangerschaftsabbruch mehr als ein recht harmloser medizinischer Eingriff. Dieses Bewusstsein galt es in der Abtreibungsdebatte Anfang der 1970er Jahre wach zu halten.

Das Proprium des evangelischen Beitrags zur Abtreibungsdebatte lag somit weniger in rechtspolitischen Handlungsanweisungen, noch erschöpfte es sich in sozial-diakonischen Hilfsmaßnahmen, sondern es bestand in erster Linie in dem ethisch begründeten Hinweis darauf, *dass* das ungeborene Leben auch weiterhin schützenswert sei.

Diesem dritten evangelischen Beitrag, dem Beitrag zur Bewusstseinsbildung, war zugleich der nachhaltigste Erfolg beschieden, denn am Ende der langwierigen Auseinandersetzungen um die Reform des § 218 StGB stand eine Gesetzesregelung, die die Strafbestimmungen lockerte, ohne deren traditionelle Motivation des Lebensschutzes preiszugeben. Das reformierte Strafrecht von 1976 trachtete damit nicht nach ‚glatten Lösungen‘, sondern suchte den bestmöglichen Ausgleich zwischen den Interessen der schwangeren Frau und jenen des ungeborenen Lebens.

Im Verbund mit anderen gesellschaftlichen Kräften wie den medizinischen und juristischen Standesvertretungen hat die evangelische Kirche damit das ihre dazu beigetragen, dass der Lebensschutzgedanke entgegen der radikalreformerischen Auslöser der

---

agonisten stilisierten Gruppierungen standen vielmehr für sehr viel breitere – wertkonservative bzw. radikalreformerische – gesellschaftliche Strömungen.

32 Wenn z. B. im „Spiegel“ nicht länger vom Fötus die Rede war, sondern lediglich von „fötalem Gewebe“, das bei der Abtreibung samt der Plazenta abgesaugt werde (Abtreibung: Aufstand der Schwestern. In: Der Spiegel vom 11. 3. 1974). Vgl. dazu auch: „Der Drei-Monats-Fötus ist Leben – aber Leben etwa auf der Stufe der Qualle oder Kaulquappe. Nun ist es aber noch nie jemandem eingefallen, die Tötung einer Qualle oder Kaulquappe unter Strafe zu stellen“ (HAFFNER, Sebastian: Der Fötus ist kein Mensch, in: Stern vom 8. 8. 1971).

Abtreibungsdebatte als ethisch-religiöse Motivation des § 218 StGB erhalten blieb<sup>33</sup>. Auf diese Weise hat sie sich dem in der Denkschriften-Denkschrift von 1970 skizzierten neuen Verständnis des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags angenähert und Mitverantwortung dafür übernommen, dass der Kräftehaushalt der Gesellschaft bei ihrem Fortschritt in die Zukunft gesund blieb.

---

33 Der § 218 StGB ist seither mehrfach überarbeitet worden. Die ethische Problemdefinition in ihrer Symbolkraft und die liberale, lebensnahe Praxis sind dabei mit Bedacht und, wie ich meine, zu beiderseitigem Gewinn bis heute in einem wohl ausbalancierten Spannungsverhältnis gehalten worden.



KARL-HEINZ FIX

DER UMZUG DER KIRCHENKANZLEI DER EKD  
IM JAHR 1949 VON SCHWÄBISCH GMÜND  
NACH HANNOVER

Zu den organisatorischen Problemen, die der im Januar 1949 auf der Betheler Synode neu gewählte Rat der EKD in der Anfangszeit seiner Arbeit zu klären hatte, zählte die Frage nach dem Sitz der Kirchenkanzlei. Zusammen mit dem Kirchlichen Außenamt war sie die zentrale Amtsstelle zur Führung der „laufenden Geschäfte im Rahmen der kirchlichen Ordnungen nach den Weisungen des Rates“<sup>1</sup>. Im Folgenden soll der Verlauf der Beratungen über den Sitz der Kirchenkanzlei der EKD im Jahr 1949 nachgezeichnet werden. Grundlage dafür sind die Ergebnisse der vom Verfasser vorbereiteten Edition der Protokolle des Rates der EKD aus dem Jahr 1949.

Nach Schwäbisch Gmünd, mit seinen ca. 33.000 Einwohnern an der Bahnlinie Stuttgart–Nürnberg gelegen, war die Kirchenkanzlei in Folge des Kriegsgeschehens und der Nachkriegswirren gelangt. Nachdem das Berliner Dienstgebäude der Deutschen Evangelischen Kirchenkanzlei im Februar 1944 durch einen Luftangriff zerstört worden war, war diese zuerst nach Stolberg im Harz und im Juni 1945 nach Göttingen verlagert worden. Dort übernahm im Oktober 1945 Hans Asmussen, der auf der ersten Sitzung des Rates der EKD am 31. August 1945 mit der Leitung der Kirchenkanzlei beauftragt worden war, deren Unterlagen. Da der Rat auf seiner ersten Sitzung in Stuttgart beschlossen hatte, „ein fester Sitz für die Kanzlei“ könne noch nicht in Aussicht genommen werden, musste Asmussen die Geschäfte der Kirchenkanzlei provisorisch von seinem Schwäbisch Gmünder Pfarrhaus aus führen<sup>2</sup>.

- 
- 1 So die Formulierung in Artikel 31, 1 der Grundordnung der EKD, in: ABIEKD 1948, Nr. 12 vom 15. Dezember, S. 233–238, S. 237.
  - 2 Vgl. hier zu: BRUNOTTE, Heinz: Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Berlin 1954, S. 3ff.; NICOLAISEN, Carsten/SCHULZE, Nora Andrea: Die Protokolle des Rates der EKD. Bd. 1: 1945/46 (AKiZ. A 5). Göttingen 1995, S. 2f. Zur organisatorisch-rechtlichen Seite des

Als der Rat am 3. November 1945 die Interalliierte Kontrollkommission über seine Tätigkeit informierte, berichtete er auch darüber, dass sich die Kanzlei aus Rummangel im kriegszerstörten Stuttgart noch in Schwäbisch Gmünd befinde, die Verhandlungen zur Übersiedelung nach Stuttgart aber bereits acht Wochen andauerten<sup>3</sup>. Diese Pläne verliefen jedoch im Sand. Der Rat befasste sich erst wieder am 14. Januar 1948 mit dem Thema und beschloss: „Die Kanzlei soll in der Übergangszeit bis zur Neuordnung der EKD ihren Sitz in Schwäbisch Gmünd behalten und keine Umsiedelungspläne [...] betreiben, sondern der endgültigen Leitung der EKD die Entscheidung der Frage überlassen, wo der künftige und endgültige Sitz der Kirchenkanzlei sein soll“<sup>4</sup>. Dieser Beschluss richtete sich besonders gegen den seit Mitte 1947 verfolgten und weit gediehenen Plan Asmussens, den Sitz der Kirchenkanzlei nach Darmstadt zu verlegen<sup>5</sup>.

Der „künftige und endgültige Sitz der Kirchenkanzlei“ war dann auch zusammen mit der Frage der Berufung eines neuen Leiters der Kirchenkanzlei der erste Verhandlungsgegenstand, den der neu gewählte Rat der EKD auf seiner ersten Sitzung am 17. Januar 1949 in Darmstadt beriet. Bei ihren Überlegungen konnten sich die Ratsmitglieder sowohl auf selbst eingeholte Informationen als auch auf Bewerbungen stützen, die bei der Kirchenkanzlei bzw. bei Hanns Lilje eingegangen waren.

Für Hildesheim hatte Pfarrer Wagner von St. Michael im Namen des Kirchenvorstandes geworben. Nach seinem undatierten Schreiben an die Kirchenkanzlei gab es bereits erste Planungen und Ge-

Übergangs von der Deutschen Evangelischen Kirchenkanzlei zur Kirchenkanzlei der EKD vgl. SCHULZE, Nora Andrea: „Ein anderer Kurs erfordert andere Menschen“. Von der Deutschen Evangelischen Kirchenkanzlei zur Kanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland. In: Mehlhausen, Joachim (Hg.): ... und über Barmen hinaus. Studien zur Kirchlichen Zeitgeschichte. FS für Carsten Nicolaisen zum 4. April 1994 (AKiZ. B 23). Göttingen 1994, S. 429–450.

3 C. NICOLAISEN/N. A. SCHULZE, Protokolle 1 (wie Anm. 2), S. 66.

4 NICOLAISEN, Carsten/SCHULZE, Nora Andrea: Die Protokolle des Rates der EKD. Bd. 2: 1947/48 (AKiZ. A 6). Göttingen 1997, S. 357f.

5 EBD., S. 358, Anm. 20.

sprache mit einem Architekten. Außerdem biete Hildesheim eine gute Verkehrsanbindung. Den zukünftigen Einwohnern und Gästen der Stadt lieferte Wagner auch einen Bericht über das kirchliche Leben in Hildesheim und das dortige Bildungsangebot<sup>6</sup>.

Für Goslar hatten Vertreter von Kirche und Stadt gleichermaßen geworben. Nachdem sich am 9. Februar 1949 Probst Wilhelm Rauls bei Hanns Lilje für seine Stadt eingesetzt hatte<sup>7</sup>, bekundete am 14. Februar 1949 – also unmittelbar vor der Ratssitzung – der Goslarer Stadtdirektor gegenüber Lilje das Interesse seiner Stadt an der Übersiedelung der EKD. Dabei konnte er sich auf ein Gespräch berufen, das Oberbürgermeister Friedrich Klinge und Lilje am 10. Februar in Hannover geführt hatten<sup>8</sup>. Vor der 2. Ratssitzung am 22. März 1949 wurde Klinge erneut bei Lilje vorstellig. Am 19. März erinnerte er den Landesbischof an dessen frühere Zusage, sich in Goslar selbst über die für einen Umzug der EKD überaus günstige Immobiliensituation informieren zu wollen<sup>9</sup>.

In der Öffentlichkeit wurde bereits zu diesem frühen Zeitpunkt wiederholt Hannover als zukünftiger Sitz der Kirchenkanzlei ins Spiel gebracht. Auf einer Pressekonferenz im Januar 1949 in Hamburg hatte Otto Dibelius zwar erklärt, dass weder über den Sitz der Kanzlei noch über deren Präsidenten entschieden sei. Im selben Pressebericht wurde aber auf das unbestätigte Gerücht hingewiesen, dass Hannover wegen seiner zentralen Lage und wegen seiner guten Erreichbarkeit von Berlin aus Sitz der Kirchenkanzlei werden solle<sup>10</sup>. In diese Richtung zielte auch ein Bericht des Berliner „Tagesspiegel“ vom 21. Januar 1949. Danach hatte der Ratsvorsitzende Dibelius den Wunsch geäußert, die Wahl müsse auf eine Stadt fallen, „die von Berlin aus leichter erreichbar ist als der bisherige Verwaltungssitz Schwäbisch-Gmünd [!]“. Daher sei eine Entscheidung für Hannover „wahrscheinlich, weil in dieser Stadt der Stellvertreter des

---

6 EZA BERLIN, 2/82.

7 Vgl. den Brief in: LKA HANNOVER, L 3/III (NL Lilje), Nr. 350.

8 EBD.

9 EBD.

10 JUNGE KIRCHE 10, 1949, S. 119.



Ratsvorsitzenden, D. Dr. Lilje“ amtiere. Kurz vor der Ratssitzung am 17. Februar wurde in der Presse berichtet, Dibelius halte sich zusammen mit Oberkirchenrat Ernst-Victor Benn von der Berliner Stelle der Kirchenkanzlei in Hannover auf, berate gemeinsam mit Hanns Lilje auch über den künftigen Sitz der Kirchenkanzlei und besichtige einige Bauprojekte<sup>11</sup>.

Auf der Sitzung wurden den Aufzeichnungen Hans Meisers zufolge Hannover, Goslar, Hildesheim, Bückeburg und der ehemalige Standort Göttingen als mögliche Orte genannt. In Hannover biete sich der EKD „die Möglichkeit, ein abgebranntes Gemeindehaus aufzubauen (230–250.000.– M)“. Bückeburg besitze „gute Möglichkeiten für ein Dienstgebäude und Wohnungseinbau“, in Göttingen sei „für 120–150.[000].– Mark ein Dienstgebäude erhältlich. Zwanzig Diensträume. Gr[ößer] Sitzungssaal. Hausmeisterwohnung. Die Hälfte der Kosten könnte durch Hypotheken beschafft werden“<sup>12</sup>. Laut den Aufzeichnungen Rudolf Smends stimmte der Rat über Hamburg, Frankfurt, Hannover und Göttingen ab, wobei auf Hamburg eine, auf Frankfurt drei, auf Göttingen fünf und auf Hannover sechs Stimmen entfielen. Zugleich notierte Smend, dass im Zusammenhang mit der Beratung über den Leiter der „Westkanzlei“ je acht Stimmen auf den Sitz in Hannover und in Göttingen entfallen seien<sup>13</sup>.

Am Ende der Beratungen stand der Auftrag an die Kirchenkanzlei, „die Angebote für Hannover und Göttingen weiter zu verfolgen und in der nächsten Sitzung dem Rat möglichst genaue Vorschläge zu unterbreiten. Die Entscheidung über den künftigen Dienstsitz der Kirchenkanzlei wird bis dahin vertagt“<sup>14</sup>.

Nach dieser Ratssitzung und der Vorentscheidung zu Gunsten von Hannover oder Göttingen trat mit Kassel eine weitere Bewerbe-

11 HANNOVERSCHE NEUESTE NACHRICHTEN, 15. Februar 1949.

12 LKA NÜRNBERG, NL Meiser 140, 1.

13 NL SMEND, im Besitz von Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Münster. Über das Zustandekommen der Abstimmungsergebnisse bei 12 anwesenden Ratsmitgliedern sind keine Unterlagen überliefert.

14 Vgl. das Sitzungsprotokoll in: EZA BERLIN, 2/63.

rin auf den Plan. Auf Grund eines Beschlusses der Stadtverordnetenversammlung vom 28. Februar wandte sich der dortige Oberbürgermeister Willi Seidel am 9. März 1949 an Dibelius. Die Umsiedelung nach Kassel machte er dem Ratsvorsitzenden mit Hinweisen auf die günstige Immobiliensituation, das gesunde Klima, den hohen Freizeitwert, die gute Verkehrsanbindung und die alte protestantische Tradition der Stadt als Sitz von Verlagen und christlichen Organisationen schmackhaft<sup>15</sup>.

Ohne derartiger Anreize zu würdigen, konzentrierte man sich in der Kirchenkanzlei trotz des anders lautenden Ratsbeschlusses fast ausschließlich auf Göttingen. Oberkirchenrat Friedrich Merzyn teilte dem Göttinger Stadtdirektor Franz-Josef Kuss in einem Schreiben vom 21. Februar 1949 mit, dass die Kirchenkanzlei es sehr begrüßen würde, wenn Göttingen „der obersten Verwaltungsbehörde der Evangelischen Kirche in Deutschland eine möglichst schnelle Übersiedlung“ ermöglichen könnte. Göttingen sei „zugleich mit Hannover in die engere Wahl“ gekommen. Auf der Ratssitzung am 22. März werde die endgültige Entscheidung fallen. Vorher seien weitere Prüfungen notwendig, um die Möglichkeit „einer schnellen Übersiedelung unserer kleinen Behörde nach Göttingen“ nachzuweisen. Otto Dibelius jun. werde deshalb nach Göttingen kommen, um „im Benehmen mit den dortigen zuständigen Stellen und zugleich mit Hilfe eines oder mehrerer Architekten diese Unterlagen zu beschaffen“<sup>16</sup>. Am selben Tag instruierte Merzyn Dibelius jun. über den Raumbedarf der Behörde: ein Verwaltungsgebäude mit 20 Dienstzimmern, ein Sitzungssaal, eine Hausmeisterwohnung, acht 4-Zimmer-Wohnungen und zwei 2-Zimmer-Wohnungen für die Mitarbeiter der Kanzlei<sup>17</sup>. Am 1. März übermittelte dann Merzyn dem Göttinger Bauingenieur Friedrich Hopfgartner Details für die benötigten Wohnhäuser und wies darauf hin, dass eine Wohnungsbaugenossenschaft den Bau ausführen solle. An diese solle Hopfgartner

---

15 Schreiben in: EZA BERLIN, 2/82.

16 EZA BERLIN, 2/82.

17 Ebd.

ner auch seine Pläne zur Erstellung eines Finanzplanes übergeben<sup>18</sup>. Außerdem teilte Merzyn mit, dass in der Ratssitzung vom 22. März dem Rat ein weiteres Projekt vorgestellt werde, „das die Unterbringung der Kirchenkanzlei in Hannover“ vorsehe. Bei der Entscheidung werde es besonders auf die Wirtschaftlichkeit des Projektes ankommen, Hopfgartner möge dies bei der Aufstellung des Entwurfs besonders beachten. Am selben Tag bat Merzyn den Göttinger Architekten Dietz Brandi, für das Dienstgebäude zwei Alternativentwürfe zu fertigen, die sich auf die Größe des Verwaltungsgebäudes und eine Dienstwohnung des Leiters der Kirchenkanzlei im Dienstgebäude beziehen sollten. Zugleich teilte er dem Architekten mit, dass die Entscheidung „ausser von kirchenpolitischen Erwägungen wesentlich davon abhängen [wird], welcher Plan der wirtschaftlichere ist“. Zur Information der Ratsmitglieder lud Merzyn Brandi am 4. März 1949 ein, auf der kommenden Ratssitzung Vortrag zu halten<sup>19</sup>.

Die Konzentration auf Göttingen spiegelte auch der Entschluss wieder, den der Rat auf seiner zweiten Sitzung am 22. März 1949 in Wiesbaden fasste. Ohne „daß der Rat sich in diesem Augenblick schon endgültig bindet“, sollten die Baupläne für Göttingen weiter durchdacht werden. Mit der Weiterführung der Verhandlungen in Göttingen wurden der Ratsvorsitzende Dibelius und sein Stellvertreter Lilje beauftragt<sup>20</sup>.

Zwischenzeitlich – am 10. März 1949 – hatte Hopfgartner seine Baupläne und Kostenberechnungen an die Kirchenkanzlei gesandt. Der vom Stadtbauamt Göttingen geprüfte Kostenvoranschlag über 226.800.– DM wurde am 9. April 1949 den Ratsmitgliedern von der Kirchenkanzlei zugesandt. Gleichzeitig wies die Kanzlei darauf hin, dass man durch kirchlichen Einkauf der Baustoffe die Kosten weiter senken wolle<sup>21</sup>.

---

18 Ebd.

19 Ebd.

20 Vgl. das Sitzungsprotokoll in: EZA BERLIN, 2/63.

21 EZA BERLIN, 2/82.

Wohl als Reaktion auf diese Entwicklung informierte das Göttinger Stadtbauamt die Kirchenkanzlei am 26. März darüber, dass der Preis des für die Kirchenkanzlei vorgesehenen Baugrundstücks Kreuzbergweg/Kreuzberggring gesunken sei. Statt ursprünglich 11,50 sollte es nun nur noch 10.– DM/m<sup>2</sup> incl. Erschließung kosten. Und dies, obwohl es sich um ein „wertvolles Eckgrundstück in bester Lage der Stadt“ handle, dessen alter Preis bereits „unter Berücksichtigung der Zweckverwendung in entgegenkommender Weise“ berechnet gewesen sei<sup>22</sup>.

Nachdem die Pläne eingegangen waren, hatte Dibelius die Ratsmitglieder darum gebeten, ihm Änderungswünsche für das Göttinger Projekt mitzuteilen. Nach einer Mitteilung seines Sohnes an Brandi vom 28. März 1949 sollte dies bis Anfang April geschehen sein<sup>23</sup>. Am 12. April trafen sich Dibelius jun. und Brandi in Göttingen und berieten die Änderungswünsche.

Die zielstrebigsten Schritte für einen Umzug der Kirchenkanzlei nach Göttingen wurden auf der dritten Sitzung des Rates am 19. April 1949 in Frankfurt/M. gebremst<sup>24</sup>. Dies rührte kaum davon her, dass nochmals über Bückeburg und Goslar beraten wurde<sup>25</sup>. Aus finanziellen Gründen stand statt des Neubaus eines Amtssitzes nun die Anmietung eines Gebäudes zur Diskussion. Zudem beschloss der Rat, zunächst noch eine Kommission unter der Leitung Volkmar Hertrichs einzurichten. Diese sollte die Möglichkeiten für das neue Amtsgebäude prüfen und dem Rat dann einen Vorschlag unterbreiten. Fest stand aber bereits, dass von einem „Neubau oder Aufbau eines Verwaltungsgebäudes für die Kirchenkanzlei [...] möglichst abgesehen werden“ sollte. Stattdessen sollten die erforder-

---

22 EBD.

23 EBD.

24 Vgl. das Sitzungsprotokoll in: EZA BERLIN, 2/63.

25 Vgl. die Sitzungsmitschrift des bayerischen Landesbischofs Hans Meiser in: NL Meiser (wie Anm. 12), 140, 3, und den Brief Karl Hartensteins vom 21. April 1949 an Theophil Wurm in: LKA STUTTGART, NL Hartenstein, Nr. 14.

lichen Diensträume angemietet werden<sup>26</sup>. Für den Bau von Wohnungen für die Bediensteten der Kirchenkanzlei wollte der Rat „zu gegebener Zeit ausreichend Geld zur Verfügung“ stellen.

Die Wahl des Rates fiel auf das Anwesen Böttcherstraße 7 in Hannover-Herrenhausen, das dem Kaufmann und Inhaber einer Fabrik für „Eisenhoch- und Brückenbau“ Louis Eilers gehörte<sup>27</sup>. Dort sollte ab dem 1. Mai 1949 auch das Kirchenamt der VELKD seinen Sitz haben.

Über den Ratsbeschluss setzte Dibelius jun. am 21. April 1949 Dietz Brandi mit dem besten Dank für seine Arbeit in Kenntnis. In seinem Brief ließ Dibelius deutlich erkennen, dass er und andere Mitarbeiter der Kirchenkanzlei mit dieser Wendung der Dinge unzufrieden waren. Für ihn stand fest, dass „das, was Göttingen als Sitz der Kirchenkanzlei geworden wäre“, „eine andere Stadt kaum werden“ könne. Es bleibe nichts anderes übrig als zu versuchen, „an einem anderen Ort heimisch zu werden“<sup>28</sup>.

Zur Begründung der Abwendung des Rates von Göttingen führte der Sohn des Ratsvorsitzenden zwei Gründe an: 1.) den „entscheidenden Schritt vorwärts“ bei der Suche nach dem Leiter der Kirchenkanzlei. Nach einer kontroversen Debatte, in die konfessionpolitische Motive ebenso eingeflossen waren wie die Frage nach Neubeginn oder Kontinuität in der EKD, hatte sich der Rat auf den hannoverschen Oberlandeskirchenrat Heinz Brunotte verständigt, der am 23. März 1949 zum Präsidenten des Lutherischen Kirchenamtes der VELKD mit Sitz in Hannover gewählt worden war.

---

26 Demgegenüber berichtet Hartenstein am 21. April an Wurm, dass die EKD in Hannover eine „Gemeindehausruine ausbauen“ werde, NL Hartenstein (wie Anm. 24).

27 Vgl. die Angaben im ADRESSBUCH DER HAUPTSTADT HANNOVER. Teil 3. Hannover 1951, S. 45.

28 Die Aversion der Mitarbeiter der Kirchenkanzlei gegenüber einem Umzug nach Hannover zeigte sich auch in der Erklärung des Hilfsreferenten in der Kirchenkanzlei Karl Friz gegenüber Karl Hartenstein, dass er, sollte sein angestrebter Wechsel in das Kirchliche Außenamt nicht zu Stande kommen, nicht mit der Kirchenkanzlei nach Norden umziehen wolle, Brief an Hartenstein vom 6. Mai, NL Hartenstein (wie Anm. 25), Nr. 7.

Brunotte sollte beide Ämter in Personalunion führen. 2.) „Infolge verschiedener Vorkommnisse“ sei der Rat „gerade diesmal sehr stark unter dem Eindruck [gestanden], sparen zu müssen“<sup>29</sup>. Da in Göttingen aber kein Gebäude gemietet werden könne, sei mit diesem „Ratsbeschluss die Verlegung der Kirchenkanzlei nach Göttingen sehr unwahrscheinlich geworden“. Der Bau, den Brandi „so überzeugend und ansprechend“ entworfen habe und auf dessen Errichtung die „Mitarbeiter der Kanzlei so sehr hofften“, werde nicht ausgeführt werden können<sup>30</sup>.

Aus dem Protokoll der Ratssitzung vom 22. März 1949 geht nicht eindeutig hervor, welches Ereignis die EKD zu besonderer Sparsamkeit veranlasste. Zu diesem Zeitpunkt behandelte der Rat jedoch einerseits Beihilfesuche dilatorisch, bis er einen genaueren Überblick über die Entwicklung der Finanzlage hatte<sup>31</sup>, andererseits sah die EKD ihren Haushaltsplan von Seiten der VELKD in Frage gestellt. Gestützt auf ein Gutachten der Neuendettelsauer „Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der Lutherischen Kirche“, in dem die Etatsteigerung gegenüber 1948 und die damit verbundene höhere Umlage für die Gliedkirchen kritisiert worden waren, hatte die VELKD durch Hans Meiser am 6. April 1949 einen radikalen Sparkurs gefordert. Es sollte entweder „auf dem Wege der Verordnung ein neuer Haushaltsplan aufgestellt werden, der den tatsächlichen Verhältnissen besser Rechnung trägt, oder aber es möchte der in Bethel angenommene Haushaltsplan generell um 30 Prozent gesenkt werden“.

Den endgültigen Beschluss zum Umzug nach Hannover-Herrenhausen und zur Finanzierung der Wohnungen der Mitarbeiter durch ein Darlehen in Höhe von 100.000.– DM<sup>32</sup> fasste der Rat auf seiner

---

29 EZA BERLIN, 2/82.

30 EBD.

31 Vgl. hierzu die Punkte 12 und 13 des Protokolls der Ratssitzung vom 19. April 1949 in Frankfurt/M. in EZA BERLIN, 2/63. Die Stellungnahme der „Gesellschaft für Innere und Äußere Mission“ findet sich in EZA BERLIN, 2/5885.

32 Zu den Verhandlungen über den Kredit für die EKD vgl. die Unterlagen in: EZA BERLIN, 2/1914.

Stuttgarter Sitzung am 31. Mai 1949. Vorgegangen war ein Referat Hertrichs, in dem dieser nochmals auf Bückeberg und Goslar als mögliche Dienstsitze der Kirchenkanzlei eingegangen war. Das in Hannover vorgesehene Gebäude schilderte er als „große Villa“, in der aber der Raum „für beide Kanzleien ziemlich beengt“ sei.<sup>33</sup>

Von dieser Entscheidung ließ sich der Rat trotz letzter Umstimmungsversuche aus Göttingen und Schwäbisch Gmünd nicht mehr abbringen. In Göttingen hatte man nach Immobilien gesucht, deren Ausbau den finanziellen Möglichkeiten der EKD entsprechen sollte. Die Wahl war einerseits auf die Akademische Burse gefallen, die Brandi am 6. Mai 1949 vorschlug, und andererseits auf eine Kaserne, die der Architekt Witt am 23. Mai ins Spiel brachte<sup>34</sup>. Über Heinz Brunotte versuchte Oberkirchenrat Hansjürg Ranke auch als Sprecher seiner Kollegen Otto von Harling und Otto Dibelius jun. am 23. Mai 1949 brieflich, den Rat doch noch umzustimmen. Neben seiner persönlichen Vorliebe für Göttingen führte er die Möglichkeit an, die dortigen Baumaßnahmen günstiger als bislang berechnet durchführen zu können. Sein Kollege Merzyn sei in der Lage, die notwendigen Kredite zu deutlich günstigeren Konditionen als marktüblich, nämlich zu 4% und damit auch unter dem später von der EKD tatsächlich zu entrichtenden Zinssatz, zu beschaffen<sup>35</sup>.

Am 29. und 30. November tagte der Rat der EKD erstmals im neuen Dienstgebäude, das am Vortag bereits die Kirchenleitung der VELKD beherbergt hatte. Im Anschluss an die Ratssitzung fand die Sitzung der Kirchenkonferenz der EKD in der Böttcherstraße statt.

Gegenstand der ersten Ratssitzung in der neuen Kirchenkanzlei war auch die Finanzierung des Umzuges. Hierzu erhielt die Kirchenkanzlei den Auftrag, „die aus Anlass ihrer Verlegung nach Hannover entstandenen Kosten mindestens in Höhe von 80000.– DM

---

33 So die Aufzeichnungen Hans Meisers zur Sitzung, NL Meiser (wie Anm. 12), 140, 5.

34 Beide Schreiben in: EZA BERLIN, 2/82.

35 Vgl. EZA BERLIN, 2/82, und den Aktenvermerk vom 21. Juli 1949 in EBD., 2/1914.

aus den bisher noch nicht ausgegebenen Mitteln des laufenden ordentlichen Haushaltsplans zu bestreiten<sup>36</sup>. Heinz Brunotte wies demgemäß am 16. Dezember 1949 die Kasse der EKD an, „einen Betrag von 85.000.– DM [...] bei Kap. III, Tit. 1 des Haushalts der EKD für das Rechnungsjahr 1949 zu verausgaben und bei Sonderanhang U im Rechnungsjahr 1949 zu vereinnahmen (durch Absetzen)<sup>37</sup>. Der Haushaltsplan der EKD für das Jahr 1949 wurde durch die „Verordnung zur Ergänzung des Gesetzes über den Haushaltsplan und die Umlage der Evangelischen Kirche in Deutschland für das Rechnungsjahr 1949 vom 12. Januar 1949 [...] vom 29. November 1949“ mit einem Volumen von 190.000.– DM ergänzt. Diese Summe sollte auf dem Anleiheweg beschafft werden<sup>38</sup>. Entgegen der Ankündigung entfielen von dieser Summe 110.000.– DM auf die „durch die Verlegung der Kirchenkanzlei nach Hannover verursachten außerordentlichen Kosten“. Der Rest in Höhe von 80.000.– DM kam dem durch die Währungsumstellung verursachten außerordentlichen Bedarf der Kirchenkanzlei – Berliner Stelle – zugute<sup>39</sup>.

Den Beschluss zum Umzug der Kirchenkanzlei von Schwäbisch Gmünd nach Hannover fasste der Rat der EKD nach einer intensiven und wechselhaften Debatte mit überraschendem Ausgang. Anders als bei den Themen Mitgliedschaft der EKD im ÖRK oder Leitung der Kirchenkanzlei war die Diskussion jedoch nicht durch persönliche Animositäten oder konfessionelle Differenzen belastet. Dies ist bemerkenswert, da die Meinung, die Kosten eines Neubaus der Kirchenkanzlei überstiegen die finanziellen Mittel der EKD, sich erst nach der Initiative der VELKD zur Prüfung des Haushalts der EKD durchgesetzt hatte. Dieser Schritt hatte sich besonders gegen das von Hans Meisers Intimfeind Martin Niemöller geleitete Kirchliche Außenamt gerichtet.

Mit der Wahl Heinz Brunottes zum Präsidenten der Kirchen-

---

36 Vgl. das Protokoll der Ratssitzung in EZA BERLIN, 2/63.

37 EZA BERLIN, 2/1914.

38 ABIEKD, Nr. 12, vom 15. Dezember 1949, S. 242f.

39 EZA Berlin, 2/63, Bl. 10.



kanzlei sowohl der VELKD wie der EKD war eine Vorentscheidung zu Gunsten Hannovers gefallen, die angesichts der Finanzlage der EKD und der organisatorischen Probleme, die eine andere Entscheidung gebracht hätte, nicht mehr zu revidieren war.

DANIEL HEINZ

## FREIKIRCHLICHE MÄRTYRER IM 20. JAHRHUNDERT

## / ( Definitionen, Problemfelder und Perspektiven der Forschung

Das 20. Jahrhundert ist in die Geschichte eingegangen als Jahrhundert der Märtyrer, deren Gedenken für Überlebende und Nachgeborene zu einer wahrhaft ökumenischen Verpflichtung geworden ist<sup>1</sup>. Im gemeinsamen, durch den Tod bewährten Glaubenszeugnis für Christus hat das Martyrium als „Leidensökumene“ (H. Rathke) die Grenzen zwischen den Konfessionen und Kirchen längst aufgehoben<sup>2</sup>. Es ist daher sehr zu begrüßen, dass im Rahmen des von der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte (EvAKiZ) geleiteten Forschungsprojektes zur Erstellung eines deutschen protestantischen Martyrologiums für den Zeitraum von 1917 bis 1989 auch Märtyrer der Freikirchen gewürdigt werden sollen<sup>3</sup>. Der konfessionsübergreifende (Landes- und Freikirchen) und komparatistische (NS-Regime, Stalinismus) Ansatz des geplanten Martyrologiums trägt zu einem tieferen Verständnis der christlichen Existenz in totalitären Herrschaftssystemen bei und weitet gleichzeitig

- 
- 1 Vgl. RINGSHAUSEN, Gerhard: Das Jahrhundert der Märtyrer und die Ökumene. In: Kirchliche Zeitgeschichte 14, 2001, S. 237–247.
  - 2 Papst Johannes Paul II. wies 1994 im Apostolischen Schreiben „Tertio millennio adveniente“ auf den „Ökumenismus der Märtyrer“ hin. In der monumentalen römisch-katholischen Märtyrerdokumentation von MOLL, Hartmut (Hg.): Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. Hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz (2 Bde.). Paderborn 1999 (bereits in drei Auflagen), finden wir Ansätze für eine erweiterte ökumenische Märtyrerperspektive. So werden im Personenregister als Märtyrer neben den biographisch dargestellten Katholiken als zweite Gruppe „Nicht-katholiken in ökumenischen Gruppen“ namentlich aufgeführt. Eine biographische Darstellung dieser Personen im Martyrologium fehlt jedoch.
  - 3 GRÜNZINGER, Gertraud: Bericht über das Forschungsvorhaben „Evangelische Märtyrer/Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts. In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 20, 2002, S. 43–48, S. 47.

den Blick für das spannungs- und facettenreiche Verhältnis von Kirche und Staat in den verschiedenen Ländern Mittel- und Osteuropas. Vielleicht lassen sich auch durch Vergleich der Märtyrerbiographien in ihrem jeweiligen kirchlichen, politischen und gesellschaftlichen Umfeld Typologien erkennen, die uns Aufschluss geben über Denkmuster und religiöse Sozialisation der Opfer. Bislang existiert meines Wissens noch keine Studie zur Thematik freikirchlicher Märtyrerschicksale. Auch dieser kurze Beitrag kann nur fragmentarisch bleiben. Die „Märtyrervergessenheit“ ist offenbar nicht nur für die evangelischen Volkskirchen im Westen zu beklagen, sondern auch für die protestantischen Freikirchen mit einer großen Ausnahme: den Mennoniten – sie bilden die „älteste protestantische Freikirche“ (H. J. Goertz) –, die schon seit über 300 Jahren eine beispielhafte, für ihre Theologie konstitutive Märtyrertradition entwickelt haben<sup>4</sup>. Wir halten uns beim Märtyrerbegriff an das allgemeine Kriterium, dass die freikirchliche Bindung bzw. die christliche Motivation und Prägung in jedem Fall nachweisbar sein und im Zusammenhang mit dem Tod stehen muss<sup>5</sup>.

---

4 Neben der Bibel hat kein anderes Buch die Mennoniten in ihrem Glauben mehr gestärkt und bewahrt als der von Thieleman J. van Braght (1625–1664) im Jahr 1660 veröffentlichte „Märtyrer-Spiegel der Taufgesinnten“ mit seiner einzigartigen Sammlung mennonitischer Märtyrerschicksale aus dem 16. Jahrhundert. Vgl. SWARTZEN-TRUBER, Orley A.: *The Piety and Theology of the Anabaptist Martyrs in van Braght's Martyrs' Mirror*. In: *MennQR* 28, 1954, S. 5–26, 128–142. Genauere Angaben zu einzelnen mennonitischen Märtyrern, auch aus dem 20. Jahrhundert, finden sich im *Mennonitischen Lexikon* (4 Bde., Weierhof 1913–1967) und in der *Mennonite Encyclopedia* (4 Bde., Scottsdale 1955–1959, Supplementband 1995). Ein mennonitisches Martyrologium, das für das laufende Forschungsprojekt von Bedeutung sein dürfte, hat TÖWS, Aron A. vorgelegt: *Mennonite Martyrs. People Who Suffered for Their Faith 1920–1940*. Winnipeg-Hillsboro 1990. Die ältere, vergriffene deutsche Ausgabe in zwei Bänden ist wesentlich umfangreicher: TÖWS, Aron A.: *Mennonitische Märtyrer der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart*. Winnipeg 1949 (Bd. 1); *Mennonitische Märtyrer. Der große Leidensweg*. Winnipeg 1954 (Bd. 2). Zur Rezeption mennonitischer Märtyrertums in der Sowjetunion sei auf den Beitrag von SAWATSKY, Walter verwiesen: *Dying for What Faith: When do Martyrologies Inspire and Heal or When do They Foster Christian Division?* In: *The Conrad Grebel Review* 18, 2000, S. 31–53.

5 Siehe Anm. 3.

Wenn wir uns mit deutschsprachigen freikirchlichen Märtyrern im 20. Jahrhundert beschäftigen, müssen zunächst drei Bereiche begrifflich und thematisch angesprochen werden: 1. Was verstehen wir unter protestantischer Freikirche? Wir sind uns bewusst, dass der Begriff uneindeutig ist und die Grenzen, selbst beim Versuch einer genaueren Differenzierung, fließend bleiben werden. Letztlich entscheidend für Definition und Zuordnung ist das theologische Selbstverständnis der jeweiligen Religionsgemeinschaft. 2. Lässt sich ein charakteristisches freikirchliches Verhaltensmuster in totalitären Staatsformen (insbesondere in der Zeit des Nationalsozialismus und Stalinismus) beobachten? Die von den Freikirchen geforderte Trennung von Kirche und Staat führt zu einer besonderen Glaubenshaltung im Blick auf Obrigkeit und Gemeinde. Welche Reibungsflächen mit den Behörden sind für Freikirchen typisch im Kontext totalitärer Regime (z. B. generelle Distanz zum Staat und Politikabstinenz, Ablehnung des Waffendienstes bei Mennoniten, Adventisten und Baptisten, Sabbatobservanz und Arbeitsniederlegung bei Adventisten)? In diesen bestimmten Situationen konnte das nonkonforme Verhalten der „Freikirchler“ mit dem Martyrium enden. So sind besonders viele Opfer unter pazifistisch orientierten russlanddeutschen Gemeinden zu beklagen. 3. Welchen Platz nehmen freikirchliche Märtyrer/Märtyrerinnen in der Tradition ihrer Kirche oder Gemeinde ein? Von einer spirituellen bzw. religionspädagogischen Rezeption von freikirchlichen Märtyrern/Märtyrerinnen kann zumindest für den deutschsprachigen Raum Mitteleuropas bis heute kaum gesprochen werden. Blutzegen finden dort – wenn sie überhaupt namentlich bekannt sind – gelegentlich Erwähnung, bleiben allerdings für das Gemeindeleben marginal. Anders freilich stellte sich die Lage im Machtbereich der Sowjetunion dar, wo Mennoniten und auch Vertreter baptistischer, pfingstlerischer und adventistischer Gemeinschaften (z. B. „Initiativniki“/Missionswerk Friedensstimme, „Treue und Freie Adventisten“) eine spezielle Theologie des Leidens formulierten, in der Märtyrer Vorbildwirkung haben. So wurde das Martyrium von den sowjetischen Freikirchen oft als

„Gradmesser“ in der echten Nachfolge Christi gesehen<sup>6</sup>. Das geistliche Erbe dieser Märtyrergenerationen wird heute besonders unter den Mennoniten Nordamerikas und von zahlreichen russlanddeutschen Aussiedlergemeinden baptistischer Prägung in unserem Land weiter bewahrt. Hier müsste man über ein „Oral History“-Projekt Zeitzeugen und Angehörige von Opfern befragen, um weitere Märtyrerschicksale des Stalinismus zu dokumentieren, wie das Heinrich Rathke bereits für die evangelische Landeskirche getan hat<sup>7</sup>. Die Öffnung der Archive in der ehemaligen Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten bietet ein weites, teilweise noch völlig unbetretenes Forschungsfeld gerade im Hinblick auf die biographische Erfassung russlanddeutscher Märtyrer.

#### Definitionsproblematik der Freikirchen

Da in das evangelische Martyrologium auch Vertreter der Freikirchen aufgenommen werden, stellt sich natürlich für die EvAKiZ die Frage, welche Gemeinschaften hier berücksichtigt werden sollen? Der Begriff „Freikirche“ (engl. „Free Church“) begegnet historisch erstmals 1843, als Thomas Chalmers mit 200 gleichgesinnten Geistlichen die „Church of Scotland“ verließ, um gegen staatskirchliche Reglementierung zu protestieren. Die englischen „Dissenters“ oder Nonkonformisten – Presbyterianer, Kongregationalisten, Baptisten und Methodisten – benutzten den Begriff, um sich gegen die anglikanische Staatskirche abzugrenzen. Die Anfänge der Freikirchen reichen freilich viel weiter zurück. Die Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts – von der Forschung gerne als „linker Flügel der Re-

---

6 KLASSEN, Heinrich: Mission als Zeugnis. Zur missionarischen Existenz in der Sowjetunion nach dem Zweiten Weltkrieg. Lage 2001, S. 29.

7 RATHKE, Heinrich: Vergessene Märtyrer des Stalinismus. Ihre Wiederentdeckung heute. In: Mensing, Björn/Rathke, Heinrich (Hgg.): Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer. Leipzig 2002, S. 147–174; DERS.: Todesopfer des Stalinismus im Bereich der ehemaligen Sowjetunion. In: Mensing, Björn/Rathke, Heinrich: Mitmenschlichkeit, Zivilcourage, Gottvertrauen. Evangelische Opfer von Nationalsozialismus und Stalinismus. Leipzig 2003, S. 215–318.

formation“ bezeichnet – gilt gemeinhin als Wurzelboden des neuzeitlichen Freikirchentums<sup>8</sup>. Das keineswegs homogene Täuferum weist Merkmale auf, die bis heute für nahezu alle protestantischen Freikirchen kennzeichnend sind: Freiwilligkeit der Mitgliedschaft bedingt durch die Praxis der Glaubens- oder Erwachsenentaufe – also nicht Nachwuchskirche, sondern Freiwilligkeitsgemeinde! – Unabhängigkeit von obrigkeitlicher Macht (z. B. auf heute übertragen: kein Kirchensteuereinzug, sondern Spendenfinanzierung) und das Eintreten für eine konsequente Trennung von Kirche und Staat, teilweise Ablehnung des Waffen- bzw. Militärdienstes, Betonung der Gemeinde vor Ort und des „Priestertums aller Gläubigen“ sowie erweckliche Frömmigkeit und Lebensheiligung. Jan Hermelink erweitert die Definition nach historischen und juristischen Gesichtspunkten: „Als Freikirchen werden heute in Deutschland alle kirchlichen Körperschaften bezeichnet, die keine geschichtliche oder rechtliche Bindung an ein bestimmtes Staatswesen aufweisen, also keine ‚Landeskirchen‘ sind“<sup>9</sup>. Trotz bestimmter freikirchlicher Wesensmerkmale bleibt die Zuordnung letztlich dem Selbstverständnis der jeweiligen Gemeinschaft überlassen, zumal der Terminus „Freikirche“ rechtlich nicht geschützt ist. Die Tatsache, dass eine solche Gemeinschaft möglicherweise im Einzelfall nicht alle Wesensmerkmale einer Freikirche aufweist, ist dabei für das Recht der Selbstklassifikation unerheblich<sup>10</sup>. So umfasst der Begriff eine Anzahl recht unterschiedlicher protestantischer und neoprottestantischer Kirchen und Gemeinschaften, die sich zur evangelischen Landes- oder Volkskirche hin abgrenzen, aber auch vieles mit ihr gemeinsam haben. Darauf weist die Bezeichnung „protestantisch“ hin. Protestantische

---

8 Man könnte in der Kirchengeschichte noch weiter zurückgreifen, um freikirchliche Formen aufzuspüren: z. B. bei den Lollarden, Hussiten und Waldensern. So vertritt G. WESTIN die Auffassung, dass freie christliche Gemeinden seit früher Christenheit existieren und eine eigene Strömung der Kirchengeschichte bilden (*Der Weg der freien christlichen Gemeinden durch die Jahrhunderte*. Kassel 1956, S. 9).

9 Ökumenische Kirchenkunde. Stuttgart 1962, S. 89.

10 Einen Sonderfall bilden beispielsweise die sog. konfessionellen Frei- oder Minderheitskirchen: die verschiedenen selbständigen Lutherischen Kirchen, die Altreformierte Kirche u. a.

Freikirchen fühlen sich der Reformation des 16. Jahrhunderts verpflichtet und vertreten in der Lehre im Wesentlichen die durch die Reformatoren wiederentdeckten sog. „*particulae exclusivae*“ (Ausschließlichkeitsformeln): *sola scriptura, sola fide, sola gratia, solo Christo*.

Die Trennlinie zwischen „Freikirchen“ und religiösen Gemeinschaften wie den Zeugen Jehovas, die ja aufgrund ihres relativ geschlossenen und mutigen Widerstandes im Dritten Reich zahlreiche Opfer und Märtyrer zu beklagen haben, aber im geplanten Martyrologium der EvAKiZ nicht berücksichtigt werden, ist m. E. durch den trinitarischen Gottesbegriff gegeben, wie er von der Allgemeinheit der Christen angenommen wird. Das antitrinitarische Bekenntnis der Zeugen Jehovas und ihr exklusives Heilsverständnis lassen keine „Geistesverwandtschaft“ mit den Freikirchen erkennen, obwohl ihr Widerstandsverhalten im Dritten Reich, besonders in den Konzentrationslagern, Anerkennung und höchsten Respekt verdient<sup>11</sup>. Zusammenfassend werden jene Freikirchen im Martyrologium berücksichtigt, die als (Gast)Mitglieder in der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen“ (VEF) und in der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen“ (ACK) vertreten sind<sup>12</sup>.

## Stellung zu Staat und Politik

Das Verhältnis der Freikirchen zu Staat und Politik ist von Distanz

---

11 Widerstand und Opfer der Zeugen Jehovas in der NS-Zeit stellen ein anerkanntes Forschungsfeld dar. Besonders in den letzten Jahren sind viele Einzeldarstellungen zu diesem Thema erschienen. Es sei nur auf folgende repräsentative Werke verwiesen: GARBE, Detlef: *Zwischen Widerstand und Martyrium. Die Zeugen Jehovas im Dritten Reich*. München 41999; HESSE, Hans (Hg.): *Am mutigsten waren immer wieder die Zeugen Jehovas. Verfolgung und Widerstand der Zeugen Jehovas im Nationalsozialismus*. Bremen 1998. Speziell aus Sicht der Zeugen Jehovas: WROBEL, Johannes: *Die Verfolgung der Zeugen Jehovas im Nationalsozialismus – Rezeption, Rezension, Interpretation*. In: *Religion, Staat, Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen* 4, 2003, S. 115–159.

12 Vgl. *Freikirchenhandbuch. Informationen, Anschriften, Berichte*. Hg. von der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF). Wuppertal 2000.

geprägt. Worin liegen die Ursachen dieses typisch freikirchlichen Bewusstseins? Das staatskirchliche Grundmodell eines „unum corpus Christianum“ war in Europa durch viele Jahrhunderte hindurch bis in unsere Zeit bestimmend. Auch die Reformation führte die Idee der Reichseinheit auf territorialer Basis fort. Ein Staatswesen sei nicht regierbar und lebensfähig, so lautete die Begründung der Reformatoren, wenn es durch verschiedene Kirchen und Religionsparteien zersplittert ist. Daher bestimmt der Landesherr als Garant der Reichs- oder Territorialeinheit die Religion seiner Untertanen. Freilich haben sich im Laufe der Geschichte noch andere Modelle herausgebildet. Gerade das 20. Jahrhundert zeigt uns in dramatischer Weise, welche Auswirkungen ein atheistischer Staat auf Kirche und Religion hat. Der totalitäre Staat trennt sich in feindlicher Absicht von der Kirche und verfolgt sie mit dem Ziel ihrer physischen Vernichtung. Ein anderes Grundmodell wurde zum gängigen Modell unserer modernen Gesellschaft: ein großes Maß weltanschaulicher Neutralität gepaart mit staatlicher Duldsamkeit und Toleranz gegenüber Religion und Kirche. Die Großkirchen freilich genießen eine massive Unterstützung finanzieller und ideeller Art seitens der staatlichen Organe, während andere Religionsgemeinschaften, Freikirchen etwa, von dieser Behandlung ausgeschlossen sind – sicherlich ein Überbleibsel staatskirchlichen Denkens. Wenn es um das Verhältnis von Staat und Kirche geht, wird heute meistens in diesen drei Kategorien gedacht: Kirche und Religion als Stabilisierungsfaktor der gesellschaftlichen Ordnung (Typus des Staatskirchentums), Kirche und Religion als Störfaktor, Konkurrenz und Bedrohung für den Staat (Typus der strikten Trennung unter negativem Vorzeichen bis hin zur Verfolgung und Auslöschung der Kirche), und Kirche und Religion als vom Staat tolerierte, akzeptierte und geförderte Größe (Typus als Mischform von Trennung und engem Zusammenwirken).

Freikirchen haben allerdings ein grundlegend anderes Paradigma im Auge: die konsequente *Trennung von Kirche und Staat* unter *positivem* Vorzeichen (nicht aufklärerisch-neutral oder gar antikirch-



lich)<sup>13</sup>. Positiv, weil das Christentum wieder zu einer staatsfreien, freiwilligen, nur an Gewissen und persönliche Überzeugung gebunden Religion wird, bei gleichzeitiger Loyalität zur staatlichen Ordnung. Der Trennungsgrundsatz schützt die Religionsfreiheit, indem weder der Staat die Kirchen noch die Kirchen den Staat kontrollieren. Als Grundsatz gilt, dass die Kirche in allen Bereichen ihre Angelegenheiten selbst regelt, dabei in freier Entscheidung handelt, ohne staatliche Bevormundung, aber auch ohne staatliche Zuwendungen und Privilegien. Freikirchen sehen die Welt als säkularen, pluralistischen Ort, der nicht mit dem urchristlichen Modell der Glaubensgemeinde in eins zu setzen ist. Sie sehen sich als „Gegenüber einer ungläubigen Welt“ (H.-M. Niethammer). Daraus entspringt ihr missionarisches Sendungsbewusstsein, aber auch eine gewisse Distanz zu Staat und Gesellschaft, die wie z. B. bei den Adventisten unter eschatologischem Vorbehalt gesehen werden. Man könnte die Haltung der Freikirchen zu Staat und Politik als „loyale Opposition“ (G. H. Williams) kennzeichnen. Die weltliche Obrigkeit wird als gottverordnete Instanz anerkannt und unterstützt, doch ist man bemüht, politisch neutral zu erscheinen, fühlt man sich doch in erster Linie der göttlichen Ordnung der Glaubensgemeinde und ihrem Auftrag der Evangeliumsverkündigung verpflichtet. Im angelsächsischen Raum mit seiner langen demokratischen Tradition haben Freikirchen einen kritischen Umgang mit der Obrigkeit gepflegt und auch Überlegungen zu einem aktiven Widerstandsrecht angestellt, denn politische Neutralität darf nicht in apolitisches Verhalten münden. Der Christ kann sich nicht der politisch-sozialen Verantwortung entziehen, eine grundlegende Erkenntnis, die sich das kontinentaleuropäische Freikirchentum des 19. und 20. Jahrhunderts in einem schmerzhaften Prozess der Läuterung erst aneignen musste.

So verlief im deutschsprachigen Raum – in Deutschland und in Österreich – die Entwicklung zunächst anders. Die Politik wurde dem allgewaltigen, heilsgeschichtlichen Handeln Gottes überlassen,

---

13 GELDBACH, Erich: Die Stellung der Freikirchen zu Staat und Gesellschaft. In: Gewissen und Freiheit, Nr. 38, 1992, S. 11–14.

während man Evangelisation und Mission auf die Bekehrung des Herzens reduzierte, so als ob sie keine Wirkung auf die Einstellung des Christen in der Gesellschaft ausübte. Gerade aber in dem Bemühen „frei“ zu bleiben für die Aufgabe der Evangeliumsverkündigung gerieten die Freikirchen in immer größere Abhängigkeit zum Staat, der – im totalitären Kontext – die Evangeliumsverkündigung nur dann zuließ, wenn sich die Kirche in seinen Dienst stellte. Staatliche Loyalität und unkritische Politikabstinenz im Falle der Freikirchen führten letztlich zu weitgehender Anpassung. Hitlers Regierungserklärung vom 23. März 1933 – allgemein als „Magna Charta“ des NS-Staates für seine Stellung zu den Kirchen bezeichnet – würdigte die beiden grossen Konfessionen in Deutschland als „wichtigste Faktoren“ zur Erhaltung des nationalen Volkstums. Auch den Freikirchen – so die Erklärung – werde „objektive Gerechtigkeit“ zuteil. Diese scheinbar positive Einstellung des NS-Regimes zum Christentum als „unerschütterlichem Fundament sittlichen und moralischen Lebens“ verstellte vielen Christen den Blick für die wahren Ziele und Absichten des Nationalsozialismus<sup>14</sup>. Trotzdem lassen sich deutliche Spuren geistig-geistlicher Resistenz entdecken, die sich an den Biogrammen landes- und freikirchlicher Märtyrer konkretisieren lassen. Wenn wir das Leben und Sterben der freikirchlichen Märtyrer betrachten, merken wir, dass sie keinen politischen Widerstand geleistet haben, sondern die Loyalität zu Gott und seinem Gebot über die Loyalität zum Staat stellten nach dem Grundsatz: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg. 5, 29). Sie leisteten pazifistisch-religiösen Widerstand in Form von Widersetzlichkeit, Verweigerung und Dissens und beriefen sich dabei auf ihr Gewissen. Der Weg dieser wenigen freikirchlichen Märtyrer in der NS-Zeit war nicht nur leidvoll, sondern auch einsam, weil sie nicht mit dem Rückhalt ihrer Kirche rechnen konnten. Nicht selten wurde ihnen seitens der eigenen Gemeinde Anmaßung und Rebellion vorgeworfen. Sie blieben „Fremde“ in ihrer eigenen Kirche, die in der politischen Angleichung ihre Überlebenschance sah.

---

14 Vgl. OBERMAN, Heiko A./RITTER, Adolf M./KRUMWIEDE, Hans-Walter (Hgg.): Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen: Neuzeit. 2. Teil, 1870–1975. Neukirchen<sup>3</sup>1989, S. 114.

Die Freikirchen im Machtbereich der Sowjetunion waren – anders als in Nazi-Deutschland – von Anfang an in ihrer gesamten Existenz bedroht. Vergleicht man die Regierungserklärung Hitlers vom 23. März 1933 mit dem religionspolitischen Programm der Bolschewiki aus dem Jahr 1919, so wird der Unterschied im Umgang mit den Kirchen deutlich: dort vorläufige Beschwichtigung und Verschleierung, hier offene Kampfansage und das erzwungene „Absterben“ der Religion<sup>15</sup>. Die militante, antichristliche Ideologie des Kommunismus führte zu jahrzehntelangen, groß angelegten Verfolgungskampagnen mit dem Ziel der Vernichtung der christlichen Kirchen und Gemeinden. Das Phänomen des Martyriums wurde zum Massenschicksal sowjetischer Christen, wobei eine präzise Unterscheidung zwischen christlichen Märtyrern und ethnischen Opfern unter Russlanddeutschen manchmal schwer zu treffen ist. In jedem Fall stärkte und motivierte das Leiden und Sterben der Glieder die Gemeinden und führte zu einer großen, teilweise überkonfessionellen Solidargemeinschaft. Neben den unzähligen Opfern des Stalinismus, denen Leid und Tod schicksalhaft aufgezwungen wurden, sind viele, besonders aus den Untergrundkirchen, die das Martyrium bewusst als Zeugnis ihres Glaubens auf sich genommen haben. Manche von ihnen verglichen die stalinistische Verfolgung mit dem in der Apokalypse geschilderten Wirken des Antichristen und den endzeitlichen Plagen und lehnten den kommunistischen Staat rigoros ab. Es bleibt zu hoffen, dass es gelingt, wenigstens einige der freikirchlichen russlanddeutschen Märtyrer in das Martyrologium aufzunehmen. Ihre Namen mögen beispielhaft für unzählige andere stehen, die ein ähnliches Schicksal erlitten haben, die vergessen, unbekannt oder verschollen geblieben sind.

### Freikirchliche Märtyrerschicksale

Auf das Schicksal einiger freikirchlicher Märtyrer des Nationalsozialismus und des Stalinismus in der Sowjetunion möchte ich hier exemplarisch verweisen. Quellenangaben – soweit sie vorhanden

---

15 Ebd., S. 66f.

sind – sollen zum Weiterforschen und Weitersuchen anregen. Für die Zeit des Nationalsozialismus finden wir, nach dem derzeitigen Forschungsstand, namentlich bekannte freikirchliche Märtyrer, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, nur unter den Siebententags-Adventisten und Baptisten<sup>16</sup>. Bei den Adventisten sind besonders die „Reformadventisten“ zu erwähnen, die – neben den Zeugen Jehovas – die einzige religiöse Gruppe im Dritten Reich darstellen, die einen mehr oder weniger geschlossenen Widerstand leisteten<sup>17</sup>. Die Reformadventisten hatten sich in der Zeit des 1. Weltkrieges von der Mutterkirche getrennt. Ursache für die Trennung war der Kompromiss der europäischen Adventisten, Waffendienst zu leisten, obwohl sich die Kirchenleitung in Nordamerika bereits 1864 nach dem Vorbild der „Friedenskirchen“ offiziell für den Nichtkämpferstandpunkt („Noncombatancy“ oder „Conscientious Objection“ – Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen) d. h. für den waffenlosen Dienst der Sanität entschieden hatte. Die pazifistisch eingestellte, dissidente Gemeinschaft der Reformadventisten blieb jedoch klein, gemessen am Wachstum der adventistischen Weltkirche. Von allen protestantischen Freikirchen weisen die Reformadventisten im Dritten Reich sowohl die höchste Zahl von Märtyrern als auch von Kriegsdienstverweigerern auf. Von derzeit 24 namentlich bekannten Märtyrern der Reformadventisten aus Deutschland und Österreich – die Dunkelziffer liegt höher – wurden mindestens 13 ausdrücklich wegen Kriegsdienstverweigerung aus

---

16 Zu den Ausnahmen zählen Paul Schönthaler aus der darbystischen Brüdergemeinde, der 1943 wenige Wochen nach seiner Haftentlassung an den Folgen einer Krankheit, die er sich in der Haft zugezogen hatte, verstarb; Israel J. Rubanowitsch, Evangelist und Gründer einer „Evangelisch-Kirchlichen Gemeinschaft“ (1918), der 1941 im KZ Sachsenhausen den Tod fand; Vinzent Adler, Paul Potepa und August Seifert, die sich als „freie Christen“ bzw. als „Bibelleser“ (ohne genaue konfessionelle Zugehörigkeit) bezeichneten und in Brandenburg-Görden wegen Kriegsdienstverweigerung in den Jahren 1942/43 hingerichtet wurden.

17 HEINZ, Daniel: Der Widerstand der Reformadventisten im Dritten Reich. In: Jahrbuch (Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes), 2002, S. 88–98.

religiös-ethischen Gründen hingerichtet<sup>18</sup>. Gut dokumentiert ist das Einzelschicksal des österreichischen Wehrdienstverweigerers Anton Brugger, der 1943 im Zuchthaus Brandenburg-Görden hingerichtet wurde<sup>19</sup>. Sein Leidensmotto lautete: „Der Weg ins Paradies führt über Golgatha“. Er sah in seinem eschatologisch motivierten Widerstand – so wie andere reformadventistische Opfer auch – ein „Zeichen des Advents“, des bevorstehenden „Friedensreiches“, das die Welt verändern werde. Erbe dieses Reiches könne nur der sein, der bis zum Ende Gott und seinem Gebot treu bleibt<sup>20</sup>. Aus den Reihen der adventistischen Mutterkirche („Siebenten-Tags-Adventisten“) sind bislang drei Märtyrer bekannt, darunter der adventistische Pastor Karl Georg Harreß, der in seiner Verkündigung und in privaten Gesprächen offen den nationalsozialistischen Staat ablehnte und 1942 im KZ Groß-Rosen den Tod fand<sup>21</sup>.

---

18 Deutsche und österreichische Märtyrer der Reformadventisten im Dritten Reich waren nach derzeitigem Erkenntnisstand: Robert Freier, Franz (?) Hermann, Maria Maritschnig, Johann G. Hanselmann, Ernst Körner, Dr. Alfred Zeis (Zeyhs, Zeys), Alfred Münch, Richard Bönsch, Hans Petersen, Edmund Rath, Anna Rath, Ludwig Pfälzer, Richard Schreiber, Karl F. Schreiber, Franz Nakat, Leander Zrenner, Willi Thaumann, Gottlieb Metzner, Gustav Przyrembel, Julius Ranacher, Anton Brugger, Günter E. Pietz, Viktor Pacha, Josef Blasi. Die 13 zuletzt Genannten wurden wegen Kriegsdienstverweigerung hingerichtet bzw. starben an den Folgen der KZ-Haft. Siehe FLESCHUTZ, Hans: Und folget ihrem Glauben nach! Gedenkbuch für die Blutzugehörigen der Siebenten-Tags-Adventisten Reformationsbewegung. Jagsthausen o. J., S. 8f. Ich danke Johannes Wrobel vom Geschichtsarchiv der Zeugen Jehovas, Selters, der mir bei der Identifikation mancher vom Reichskriegsgericht verurteilter Reformadventisten behilflich war.

19 HEINZ, Daniel: Kriegsdienstverweigerer und religiöser Pazifist: Der Fall Anton Brugger und die Haltung der Siebenten-Tags-Adventisten im Dritten Reich. In: Jahrbuch (Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes), 1996, S. 41–56.

20 Ebd., S. 52.

21 Die beiden anderen Märtyrer waren: Fritz Bergner, der 1943 wegen „Wehrkraftzersetzung“ im KZ Dachau zu Tode kam, und Emil Biegmann, der im selben Jahr, ebenfalls im KZ Dachau, als medizinische Versuchsperson eines qualvollen Todes starb.

Die Baptisten in Deutschland zählen drei Märtyrer aus ihren Reihen<sup>22</sup>. Bekannt wurde das Schicksal des Kriegsdienstverweigerers Alfred Herbst, der 1943 hingerichtet wurde. Obwohl er wegen der angepassten Haltung der Baptisten kurz nach Ausbruch des Weltkrieges aus seiner Kirche ausgetreten war, blieb er seiner ursprünglichen Glaubensüberzeugung treu. Als Grund für die Ablehnung des Waffendienstes führte er an: „Ich habe keine Feinde, deshalb nehme ich kein Gewehr in die Hand.“ Er gab auch an, dass er mit dieser Einstellung in der Baptistengemeinde allein stünde<sup>23</sup>. Mehr über das Denken dieses mutigen Glaubenszeugen erfahren wir in seinem Briefwechsel, der veröffentlicht wurde<sup>24</sup>. In seinem Heimatort Schriesheim ist heute eine Straße nach Alfred Herbst benannt. Bewegend ist auch der Leidensweg des Judenchristen Josef Halmos, aktives Mitglied einer Münchner Baptistengemeinde. Besonders schmerzhaft war für ihn die Ausgrenzung als Jude durch den Pastor und seine eigene Gemeinde: „Man vermisst mich nicht, man ist vielleicht froh, wenn ich verschwinde“<sup>25</sup>. Halmos blieb bis zuletzt ein treuer Nachfolger Jesu und kam 1943 im KZ Auschwitz zu Tode. „Wir beklagen“ – so die Baptistenchronik im Rückblick – „dass seine Gemeinde ... keinen Mut fand, sich beherzter zu ihm zu stellen, als die Not eben dies erfordert hätte“<sup>26</sup>. Ein weiterer Märty-

22 Es waren dies: Alfred Herbst, Josef Halmos und Dr. Max Slawinsky. Letzterer äußerte sich in Schriften kritisch zur NS-Ideologie und kam 1940 bei einem von SS-Schergen inszenierten Eisenbahnunfall ums Leben. Nach Auskunft von Hans-Volker Sadlack vom baptistischen Oncken-Archiv, Elstal, ist die Veröffentlichung eines Sammelbandes mit Beiträgen einer Gedenkfeier anlässlich seines 60. Todestages geplant.

23 STRÜBIND, Andrea: Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“. Wuppertal-Kassel<sup>2</sup>1995, S. 287; HARTMANN, Albrecht/HARTMANN, Heidi: Kriegsdienstverweigerung im Dritten Reich. Frankfurt/M. 1986, S. 8–11.

24 MÜLLER-BOHN, Jost (Hg.): Letzte Briefe eines Wehrdienstverweigerers 1943. Lahr 1984.

25 STRÜBIND, Andrea/STRÜBIND, Kim (Hgg.): Zwischen Himmel und Erde. Festschrift zum 100-jährigen Jubiläum der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde München (Baptisten). München 2002, S. 115.

26 Ebd., S. 117.

rer der Baptisten, Helmut Samjeske, kam 1952 während der SED-Herrschaft ums Leben<sup>27</sup>.

Die Erforschung freikirchlicher Märtyrerschicksale des Stalinismus im Bereich der Sowjetunion ist noch kaum in Angriff genommen worden<sup>28</sup>. Am meisten Informationen haben bislang, wie schon erwähnt, die Mennoniten zusammengetragen<sup>29</sup>. Erschwerend für die mennonitische Märtyrerforschung ist die Tatsache, dass Mennoniten in der Sowjetunion nicht nur wegen ihrer religiösen Überzeugung verfolgt wurden. Sie starben auch als Opfer (Kulaken) der zwangsweisen Kollektivierung der Landwirtschaft und als „deutsche Landesverräter“ in den von Stalin inszenierten ethnischen Säuberungen. In jedem Fall sollte – neben der möglicherweise dominanten ethnischen Komponente – eine christlich-freikirchliche Motivation erkennbar sein, um als Märtyrer eingestuft zu werden. Da die russlanddeutschen Mennonitengemeinden, so wie andere Freikirchen auch, Laienprediger hatten, die nicht von den Kirchenbehörden registriert waren, ist die namentliche Erfassung dieser Opfer schwierig. Im Gegensatz dazu sind z. B. die Namen der Pastoren der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland dank guter Quellenlage bekannt. Es darf auch nicht vergessen werden, dass eine Vielzahl von Gemeindegliedern der verschiedenen Kirchen und Freikirchen, deren Namen in keiner Liste verzeichnet sind, ebenso zu Tode gekommen ist. Schätzungen zufolge, haben etwa 40.000 Mennoniten unter Stalins Terrorregime durch Hunger, Seuchen, Verschleppung und Ermordung ihr Leben verloren. Dazu fanden bis zu 90 Prozent der mennonitischen Laienprediger und geistlichen Führer den Tod

---

27 ASSMANN, Reinhard: Evangelist Helmut Samjeske – ein tragisches Schicksal. In: Materne, Ulrich/Balders, Günter (Hgg.): Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Wuppertal-Kassel 1995, S. 186–193.

28 Zum Begriff „Stalinismus“ und zur neueren Stalinismusforschung siehe CREUZBERGER, Stefan: Stalin und der Stalinismus. In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens 53, 2003, S. 858–870.

29 Vgl. Anm. 4.

im Gulag<sup>30</sup>. Einzelne Märtyrerschicksale sind im Werk von Aron A. Töws beschrieben und werden gegenwärtig von Peter Letkemann, Winnipeg, überarbeitet und ergänzt<sup>31</sup>.

Über Märtyrer unter russlanddeutschen Adventisten und Baptisten/Evangeliumschrsten ist noch wenig geforscht worden<sup>32</sup>. Beide Gemeinschaften hatten in ihren Reihen, besonders in der Gründungsphase, eine Anzahl prägender deutschsprachiger Prediger und Gemeindeführer, die in den 1930er und 1940er Jahren aufgrund ihrer Glaubensüberzeugung und nationalen Herkunft umgebracht wurden oder an den Folgen der Haft verstarben. Zur Symbolgestalt der baptistischen Leidensexistenz in Russland wurde der deutschstämmige Märtyrer Peter J. Vins (Wiens)<sup>33</sup>. Sein Vater, ebenfalls Baptistenprediger, war nach Kanada ausgewandert. Peter J. Vins wuchs in Amerika auf, kehrte aber 1926 als Missionar in die Sowjetunion zurück, wo er 1943 nach dreimaliger Haft, 45-jährig, in einem fernöstlichen Arbeitslager ums Leben kam. Der bekannteste russlanddeutsche Märtyrer der Adventisten ist Heinrich J. Löbsack, der zu den Gründervätern des Adventismus in Russland zählt<sup>34</sup>. Im protestantischen Martyrologium der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte sollten auch – soweit bekannt – freikirchliche Märtyrer der ehemals deutschsprachigen Gebiete in

---

30 PENNER, Horst/GERLACH, Horst/QUIRING, Horst: Weltweite Bruderschaft. Kirchheimbolanden <sup>5</sup>1995, S. 362. GERLACH, Horst: Die Rußlandmennoniten. Kirchheimbolanden 1992, S. 126.

31 Siehe Anm. 4. Die Herausgabe eines Buches mit dem Titel „Mennonites in the Soviet Inferno“ ist in Planung.

32 Über Märtyrer deutschstämmiger Baptisten in Russland berichten: MILLER, Donald N.: In the Midst of Wolves. A History of German Baptists in Volhynia, Russia, 1863–1943. Portland 2000; Podražajte vere ich, 1961–2001 (Biographisches Sammelwerk des Missionswerks „Friedensstimme“). Gummersbach 2002.

33 VINS, Georgi: Three Generations of Suffering. London 1979.

34 HEINZ, Daniel: Heinrich J. Löbsack – Pioneer, President, and Poet of the Adventist Church in Russia, 1870–1938. In: Journal of the American Historical Society of Germans from Russia 21, 1/1998, S. 11–16.



Rumänien, Jugoslawien und der Slowakei Erwähnung finden<sup>35</sup>.

Es bleibt zu hoffen, dass die Beschäftigung mit den „vergessenen Märtyrern“ der Freikirchen Anstoß sein wird für ihre längst fällige Rezeption in den freikirchlichen Gemeinden „vor Ort“. Mehr denn je sind in der modernen Religionspädagogik und in der Katechese Vorbilder im Glauben gefragt. Mit der Veröffentlichung der freikirchlichen Märtyrerbiogramme soll auch der Leidensweg der kleineren protestantischen Gemeinschaften ins Bewusstsein der Öffentlichkeit rücken. Märtyrerbiographien sind nicht nur eine Quelle der Spiritualität, sie vermögen auch etwas über das Proprium und das Selbstverständnis der jeweiligen Kirche auszusagen. Menschen haben für eine bestimmte Glaubensüberzeugung ihr Leben gelassen, deshalb müssen die unterschiedlichen konfessionellen Zugänge berücksichtigt bleiben. Gleichzeitig werden aber angesichts der kollektiven Verfolgung durch christentumsfeindliche Ideologien konfessionelle Grenzen überschritten: die geteilte Leidenserfahrung bis in den Tod hinein ist ein gemeinsames Erbe der Christen, ihre Standhaftigkeit das beste Zeugnis für die Kraft des christlichen Glaubens.

---

35 Bislang ist nur erwähnt, dass deutschsprachige Nazarener in Arbeitslagern Jugoslawiens nach Ende des 2. Weltkrieges wegen ihrer Glaubenseinstellung den Tod fanden. Vgl. RÜEGGER, Hermann: Aufzeichnungen über Entstehung und Bekenntnis der Gemeinschaft Evangelisch Taufgesinnter (Nazarener). Zürich<sup>2</sup>1962, S. 186.

## TAMARA TATSENKO

### ST. PETERSBURGER MARTYROLOGIUM<sup>1</sup>

Im Jahre 2002 erschien das „St. Petersburger Martyrologium“<sup>2</sup> als Ergebnis der Forschungsarbeit, die auf Initiative von Prof. Wladimir Sorokin, Oberpriester der orthodoxen Fürst-Wladimir-Kathedrale in St. Petersburg, und unter Mitwirkung der meisten Religionsgemeinschaften der Stadt zu Stande gekommen war.

Mit der religiösen Freiheit, die die Zeit von „Glasnost“ und „Perestrojka“ eingeleitet hatte, wuchs in der russischen Gesellschaft und in den Kirchen ein starkes Bedürfnis nach dem Sammeln der Namen von Gläubigen, die während der langen Jahrzehnte der Kirchenverfolgungen in der Sowjetunion um ihres Glaubens willen das Martyrium erlitten hatten. Man brauchte diese Namen und Biographien auf der Suche nach der geistlichen und religiösen Identität und einfach auch dafür, um der zahlreichen Märtyrer in den Gottesdiensten gedenken zu können.

Das „St. Petersburger Martyrologium“ umfasst 3062 Namen, davon sind 2170 orthodoxe Christen, 80 Anhänger der orthodoxen Erneuerer-Bewegung, 19 Tschurikowtzy, Mitglieder der christlichen Nüchternheits-Sekte, 28 Altgläubige, 365 Katholiken, 293 Lutheraner, 41 Baptisten, 10 Siebenten-Tags-Adventisten, 10 Juden, 17 Muslime, 27 Buddhisten, 1 Assyrier, 1 Armenier.

In seinem Geleitwort beschreibt Oberpriester Prof. Wladimir Sorokin St. Petersburg als eine offene, multikulturelle und tolerante Stadt, die von Anfang an von verschiedenen christlichen Konfessionen und anderen Religionen geprägt war. Das bezeugen bis heute seine Straßen, wo Gotteshäuser von unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften neben einander stehen. Ihre Geistlichkeit und Laien,

- 
- 1 Der Artikel beruht auf einem Referat, das Frau Dr. Tamara Tatsenko (St. Petersburg) auf der Sitzung der Arbeitsgruppe „Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts“ am 11./12. 11. 2003 in Hannover hielt.
  - 2 Sankt-Peterburgskij martirolog. Hg. von Wladimir Sorokin u. a. Sankt-Petersburg 2002.

meint Wladimir Sorokin, waren gleichermaßen den schweren Verfolgungen nach der Oktoberrevolution ausgesetzt, sie saßen zusammen in Gefängnissen und Konzentrationslagern, wurden zusammen hingerichtet und in denselben Massengräbern begraben. Der schwere Leidensweg und der Glaube als Grund der Verfolgung verbinden Märtyrer verschiedener Konfessionen und Religionen, deswegen sei es völlig angemessen, dass ihre Biographien in einem Band erscheinen.

### Kriterien für die Auswahl der Personen

In die Liste der Märtyrer wurden diejenigen Personen aufgenommen, die für ihre Tätigkeit in einer Kirche oder für die Kirche in St. Petersburg (damals Leningrad) und seiner Umgebung in der Zeit von 1918 bis 1945 Repressionen erlitten hatten. Dabei wurden nicht nur diejenigen berücksichtigt, die um ihres Glaubens willen hingerichtet wurden, sondern auch diejenigen, die auf jede andere Weise wegen ihres Glaubens gelitten haben: in Untersuchungshaft oder in Konzentrationslagern, die verbannt, verhört oder vor Gericht gestellt wurden. Diese erweiterten Kriterien für die Aufnahme in die Liste der Märtyrer kann man in zweifacher Hinsicht begründen.

Zum einen war jede Art der Repression in der Sowjetunion der Stalin-Zeit extrem gefährlich, auch ein einfaches Verhör oder eine Verbannung, von Konzentrationslagern ganz zu schweigen, konnte jede Minute verschärft werden bis zur Umwandlung in ein Todesurteil, was Ende der 1930er Jahre auch oft geschah.

Zum anderen hat in Russland allgemein und in der orthodoxen Frömmigkeit im besonderen jedes Leiden traditionell einen überaus hohen Wert. Nach langen Jahrzehnten des Verbots und Schweigens möchte man die Namen der kirchlichen Märtyrer und Leidenszeugen besonders verehren und aus ihren Leidenswegen Trost und Stärkung im Glauben schöpfen.

## Die Liste der lutherischen Märtyrer

Die Liste der lutherischen Märtyrer und Leidenszeugen wird mit einem Vorwort des Erzbischofs der ELKRAS Prof. Dr. Georg Kretschmar eröffnet. Sie besteht aus kurzen Biographien der 293 Personen, 70 von ihnen übten ein geistliches Amt aus, bei den anderen handelt es sich um Laien. Alle waren sowjetische Staatsbürger finnischer, deutscher, lettischer, estnischer, schwedischer oder russischer Abstammung, die in Leningrad und seiner Umgebung wirkten. Von den Pastoren waren 31 deutscher Abstammung. Sieben deutsche Pastoren<sup>3</sup> auf der St. Petersburger Liste wurden zum Tode verurteilt, wobei das Datum der Hinrichtung bekannt ist, Pastor Siegfried Schulz wurde auf der Straße überfallen und ermordet. Von acht deutschen Pastoren<sup>4</sup> weiß man, dass sie Ende der 1930er Jahre in Konzentrationslagern ums Leben kamen, sechs lutherische Geistliche überlebten die Repressionen; das Schicksal der anderen – ob sie die Konzentrationslager überlebten oder dort umgekommen sind – bleibt ungewiss.

Unter den Laien waren 80 Gläubige deutscher Abstammung: 41 Frauen und 39 Männer, die elf Mitglieder des Gemeinderates der St. Petri-Kirche in St. Petersburg und der St. Katharinen-Kirche in Nowosaratowka bei St. Petersburg wurden im Januar 1938 erschossen. Die übrigen wurden zu Haft und Verbannung von unterschiedlicher Dauer verurteilt. Nur ganz wenige, die in Untersuchungshaft saßen, wurden entlassen.

## Quellen der Märtyrer-Forschung

Die Hauptquelle für die St. Petersburger Märtyrer-Forschung lieferte das Archiv der Föderalen Sicherheitsdienst-Verwaltung für St. Petersburg und das frühere Leningrader Gebiet. Benutzt wurden auch einige wenige in Deutschland veröffentlichte biographische

---

3 Ferdinand Bodungen, Emil Pfeiffer, Paul Reichert, Bruno Reichert, Otto Schnackenburg, Leo Schulz und Friedrich Wacker.

4 Heinrich Berendts, Arnold Frischfeld, Paul Hamberg, Helmut Hansen, Kurt Muss, Nikolaus Moderau, Christian Semke, Christfried Wagner.

Materialien, sowie mündliche Berichte der wenigen noch lebenden Familienangehörigen der Opfer sowie Zeitzeugen.

Der Zugang zu den Akten im Sicherheitsdienst-Archiv in St. Petersburg wurde erst nach der Wende, etwa vor 10 bis 12 Jahren möglich, zunächst für Angehörige der Betroffenen und allmählich dann auch für Historiker. Es geht hier um Untersuchungsakten von Pastoren und anderen Mitgliedern der evangelisch-lutherischen Gemeinden, die in Untersuchungshaft saßen. Diese Akten enthalten in der Regel die Verordnung über die Verhaftung, einen ausgefüllten Fragebogen mit persönlichen Daten, Verhör-Protokolle, Anklage-Beschluss, Bescheinigung über die Übergabe der Akte ans Gericht, Bescheinigung über die Vollstreckung des Gerichtsurteils (Hinrichtung) und eine oder zwei Bescheinigungen vom Ende der 1950er/Anfang der 1960er Jahre und von 1989 über die Rehabilitierung des Opfers mit der offiziellen Erklärung, dass die Repressionen unbegründet waren.

Diese Untersuchungsakten stellen eine sehr wichtige und wertvolle historische Quelle dar, sie verlangen allerdings einen besonderen Umgang. Auf der einen Seite liefern sie ganz konkrete Fakten und objektive Daten: das Datum der Verhaftung, persönliche Angaben wie das Geburtsdatum, Adresse, Informationen über Familienangehörige, Beruf und Ausbildung, Namen der Bekannten, die Anklage-Akte, das Datum des Gerichtes, das Gerichtsurteil, das Datum der Hinrichtung. Diese sehr wertvollen und zuverlässigen Fakten erhält man sonst nicht ohne Weiteres. Erinnern wir daran, dass sogar die Familien-Angehörigen erst fünfzig Jahre später erfahren durften, wann und wo ihr lieber Mensch ums Leben kam. In der Zeit des Massen-Terrors Ende der 1930er Jahre wurden Angehörige über Hinrichtungen gar nicht informiert, es galt eine übliche Formulierung: „10 Jahre ohne Recht auf Briefwechsel“.

Andererseits bedürfen einige andere Angaben in den Untersuchungsakten einer besonderen Interpretation. Ein Beispiel aus der Untersuchungsakte von Pastor Ferdinand Bodungen<sup>5</sup>. Pastor Ferdi-

---

5 Akte Nr. II-70715.

nant Bodungen aus Peterhof bei St. Petersburg wurde am 27. November 1937 verhaftet und am 10. Januar 1938 wegen „Spionage für Deutschland und konterrevolutionärer Agitation“ zum Tode verurteilt. Dies entspricht einer typischen Anklage-Formulierung für lutherische Pastoren deutscher Abstammung in den 1930er Jahren in der stalinistischen Sowjetunion. Es ist völlig klar, dass lutherische Pastoren wie auch Geistliche anderer Kirchen und Religionen kommunistischen Machthabern ein Dorn im Auge waren, weil sie mit ihrem Dienst Treue zur Kirche sowie Überzeugung im Glauben verkörperten und dadurch der atheistisch-kommunistischen Ideologie widersprachen. Da aber sowjetische Gesetze heuchlerisch eine unbeschränkte Gewissensfreiheit verkündeten, war es für repressive Staatsorgane unmöglich, den wahren Grund der Kirchenverfolgungen bekanntzugeben.

Um so mehr überrascht die Tatsache, dass Häftlinge zwischen 1937 und 1938, wie etwa auch Pastor Bodungen, ihre Anklagen als „deutsche Spione“ oder „Leiter einer Terroristen-Gruppe“ nach den Verhör-Protokollen oft anerkannten und bestätigten. Dies bedeutet zweifellos, dass in der Untersuchungshaft gefoltet wurde. Nach einem völlig normalen ersten Protokoll des Verhörs von Pastor Bodungen vom 28. November 1937 stolpert man über das zweite Protokoll vom 4. Dezember 1937, in dem er seine angebliche Spionage für Deutschland bekennt.

Auch wenn viele – aber nicht alle – Häftlinge ihre angebliche Schuld eingestanden und die Anklage anerkannten, bleiben sie für uns Märtyrer um des Glaubens willen. Allein die Tatsache, dass sie in der Zeit des großen stalinistischen Terrors ihren Dienst nicht aufgaben, sondern weiter taten, macht sie für uns zu Glaubenszeugen und Märtyrern. Dasselbe gilt auch für Opfer seit 1929 bis in die 1930er Jahre, zu denen die Pastoren Helmut Hansen und Kurt Muss gehören, die trotz des gesetzlichen Verbots ihre christliche Kinder- und Jugendarbeit fortsetzten und dafür das Martyrium erleiden mussten.

Bei allen Einschränkungen und Besonderheiten scheinen die Untersuchungsakten doch die zuverlässigste Quelle für die biographische Märtyrer-Forschung zu sein. Die in Deutschland veröffent-

lichten biographischen Erhebungen<sup>6</sup> stützen sich meistens auf mündliche Überlieferung, sie sind oft bruchstückhaft und subjektiv. Das ist durchaus verständlich: über mehrere Jahrzehnte hinweg gab es keine freien Kontakte zur Sowjetunion, Menschen wurden verfolgt und geängstigt. Ähnliche Erfahrungen machte man in Gesprächen mit in St. Petersburg noch lebenden Angehörigen der Märtyrer: Erinnerungen sind ungenau, Fakten und Daten widersprechen einander; die Berichte sind zwar sehr emotional und im allgemeinen glaubwürdig, die konkreten Daten und Fakten, die für die Biogramme primär wichtig sind, bleiben aber unzuverlässig.

Schon jetzt werden Ergänzungen, neue Fakten, Daten und Namen für die zweite Ausgabe des „St. Petersburger Martyrologiums“ gesammelt. Zu allen Personen auf der lutherischen Liste, bei denen das Ende ihres Leidensweges noch ungeklärt ist, wurden an die zuständigen Archive konkrete Anfragen gerichtet. Hierzu gibt es schon erste Ergebnisse. So wurde z. B. geklärt, dass der Pastor der St. Petri-Gemeinde in St. Petersburg Helmut Hansen, im Dezember 1929 verhaftet und zu zehn Jahren Straflager verurteilt, nicht 1938 aus der Haft entlassen, wie Eugen Bachmann schreibt<sup>7</sup> und dann alle Historiker wiederholen, sondern am 22. September 1937 im Straflager bei Medwesch'egorsk in Karelien erschossen wurde.

Neue Fakten gibt es auch über seine Frau Erna Hansen, die im Dezember 1929 verhaftet und zu zehn Jahren Straflager verurteilt wurde. Sie war dann in einem Straflager im Norden bei Kem, hat dort als Krankenschwester gearbeitet, kam 1935 frei und lebte mit ihren drei Söhnen bei ihrem Bruder in Leningrad. Dort wurde sie aber am 4. März 1938 erneut verhaftet, wegen angeblicher Spionage und terroristischer Tätigkeit zum Tode verurteilt und am 22. Oktober 1938 erschossen; sie hat sich also nicht mit Tabletten im Ge-

---

6 Z. B. Bachmann, Eugen: „... Ihr Ende schauet an!“ In: Schleuning, Johannes/Bachmann, Eugen/Schellenberg, Peter: „und siehe, wir leben!“ Der Weg der evangelisch-lutherischen Kirche in vier Jahrhunderten. 2. Auflage Erlangen 1982, S. 133–153; Schnurr, Joseph (Bearb.): Die Kirchen und das religiöse Leben der Russlanddeutschen. Ev. Teil. 2. Auflage Stuttgart 1978.

7 Ebd., S. 140.

fängnis vergiftet, wie Eugen Bachmann schreibt und dann weitere Autoren wiederholen.

Diese neue Fakten geben uns die Hoffnung, dass die Lücken in den Biographien auch anderer lutherischer Märtyrer durch weitere Forschungen in Sicherheitsdienst-Archiven geschlossen werden können.

Die Veröffentlichung des „St. Petersburger Martyrologiums“ ist nur der erste Schritt auf dem Weg zur Erarbeitung der umfangreichen Geschichte der Märtyrer um des Glaubens willen in Russland. Sie soll Anregung für weitere Forschungen sein. Als wichtigste Quelle bieten sich dafür unzählige, von Historikern noch wenig benutzte Akten in zentralen und regionalen Archiven des Sicherheitsdienstes an.





# AUS DER EVANGELISCHEN ARBEITSGEMEINSCHAFT FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE

## BERUFUNG DER NEUEN KOMMISSION

Der Rat der EKD hat auf seiner Sitzung im Januar 2004 die nachstehend genannten Damen und Herren zu Mitgliedern der Kommission der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte berufen:

Prof. Dr. Ursula Büttner, Hamburg

Prof. Dr. Klaus Fitschen, Kiel

Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Münster

Prof. Dr. Siegfried Hermle, Köln

Dr. Katharina Kunter, Berlin

Dr. Sigrid Lekebusch, Wuppertal

Prof. Dr. Harry Oelke, München

OKR Dr. Eberhard Pausch, Hannover

PD Dr. Antje Roggenkamp-Kaufmann, Göttingen

Prof. Dr. Harald Schultze, Magdeburg

Dr. Christa Stache, Berlin

Prof. Dr. Peter Steinbach, Karlsruhe

Ständige Gäste:

Prof. Dr. Klaus Erich Pollmann, Magdeburg

Prof. Dr. Jens Holger Schjørring, Århus

## NEUE SATZUNG DER EVANGELISCHEN ARBEITSGEMEINSCHAFT FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE

Aufgrund von Artikel 29 der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland hat der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland die folgende Ordnung beschlossen:

### § 1 Auftrag

Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte (EvAKiZ) hat die Aufgabe, in wissenschaftlicher Unabhängigkeit die Erforschung der Kirchlichen Zeitgeschichte durch Anregung, Förderung, Durchführung und Veröffentlichung wissenschaftlicher Arbeiten zu verfolgen. Sie bemüht sich um die Klärung wissenschaftlicher Grundlagenfragen, fördert den internationalen Austausch der Arbeitsergebnisse und strebt die Zusammenarbeit mit anderen Einrichtungen der Zeitgeschichtsforschung sowie die Koordinierung zeitgeschichtlicher Forschungsvorhaben innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) an.

### § 2 Rechtsstruktur

(1) Die EvAKiZ ist eine rechtlich unselbstständige Einrichtung der EKD. Sie besteht aus:

- a) einer Kommission,
- b) einer Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte.

(2) Der Präsident des Kirchenamtes vertritt die EvAKiZ in allen Angelegenheiten, sofern diese Befugnisse nicht nach Maßgabe der nachfolgenden Bestimmungen delegiert sind.

### § 3 Vorsitzender

(1) Der oder die Vorsitzende sowie der oder die stellvertretende Vorsitzende der EvAKiZ werden durch den Rat der EKD jeweils für die Dauer der Amtszeit des Rates aus dem Kreis der Kommissionsmitglieder berufen. Die Kommission hat ein Vorschlagsrecht.

(2) Der oder die Vorsitzende und der oder die stellvertretende Vorsitzende der EvAKiZ sind die Herausgeber der Publikationsreihen der EvAKiZ.

(3) Der oder die Vorsitzende der EvAKiZ leitet die Sitzungen der Kommission; bei Verhinderung nimmt der oder die stellvertretende Vorsitzende diese Aufgabe wahr. Ist auch dieser/diese verhindert, trifft das Kirchenamt der EKD eine Regelung.

(4) Der Vorsitzende oder die Vorsitzende der EvAKiZ übt die Fachaufsicht über den Leiter oder die Leiterin der Forschungsstelle aus.

#### § 4 Kommission

(1) Die Mitglieder der Kommission der EvAKiZ werden vom Rat der EKD jeweils für die Dauer der Amtszeit des Rates berufen; jedoch bleiben die Kommissionsmitglieder so lange im Amt, bis die Berufung der Nachfolger und Nachfolgerinnen erfolgt ist. Die Kommission erstellt für den Rat eine Vorschlagsliste für die zu berufenen Mitglieder.

(2) Der Kommission gehören zwölf Mitglieder an:

– zehn Vertreter bzw. Vertreterinnen der theologischen und historischen Wissenschaften sowie des Archivwesens, darunter gegebenenfalls ein Mitglied der Hochschule, an der sich die Forschungsstelle befindet.

– zwei Vertreter bzw. Vertreterinnen der EKD, darunter der zuständige Referent oder die zuständige Referentin des Kirchenamtes. Der Leiter oder die Leiterin der Forschungsstelle nimmt an den Sitzungen der Kommission grundsätzlich mit beratender Stimme teil. Die anderen wissenschaftlichen Mitarbeiter oder Mitarbeiterinnen der Forschungsstelle nehmen in der Regel an den Sitzungen der Kommission teil.

(3) Die Kommission der EvAKiZ entscheidet über die Forschungsaufträge im Sinne des § 1 und bestimmt – unbeschadet der Befugnisse des Rates der EKD – die Richtlinien für die Arbeit der Forschungsstelle. Sie ist bestrebt, durch ihre Mitglieder die Forschungsaufträge durch Einwerbung von Drittmitteln zu fördern und zu erweitern.

(4) Die Kommission der EvAKiZ schlägt dem Rat der EKD die Einstellung und Entlassung der wissenschaftlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen der Forschungsstelle vor. Der Vorschlag ist mit einer Stellungnahme des Leiters oder der Leiterin der Forschungsstelle zu versehen.

(5) Die Kommission berät über die vom Leiter oder von der Leiterin der Forschungsstelle aufgestellte Haushaltsanmeldung für die EvAKiZ und schlägt der EKD vor, diese Anmeldung in ihren Haushaltsentwurf zu übernehmen.

(6) Die Kommission entscheidet über die Publikationen der EvAKiZ.

(7) Zur wissenschaftlichen Begleitung von Arbeitsvorhaben kann die Kommission weitere Sachverständige hinzuziehen, Fachleute einladen und Stellungnahmen Dritter einholen.

(8) Die EvAKiZ lädt in der Regel einmal jährlich Vertreter und Vertreterinnen der im Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte arbeitenden landeskirchlichen und wissenschaftlichen Einrichtungen zu einer Fachkonferenz ein.

(9) Die Kommission der EvAKiZ tritt in der Regel zweimal jährlich zusammen. Eine Sitzung muss einberufen werden, wenn drei ihrer Mitglieder oder der Präsident des Kirchenamtes dies unter Angabe des Beratungsgegenstandes verlangen.

(10) Die Kommission der EvAKiZ ist beschlussfähig, wenn mindestens die Hälfte ihrer Mitglieder anwesend ist. Sie fasst die Beschlüsse mit einfacher Stimmenmehrheit. Bei Stimmgleichheit entscheidet der oder die Vorsitzende der EvAKiZ.

Bei eiligen Entscheidungen, bei Nichtbeschlussfähigkeit oder bei Angelegenheiten, die eine Einberufung der Kommission nicht rechtfertigen, kann ein schriftliches Abstimmungsverfahren angewandt werden. Für eine schriftliche Abstimmung formuliert der oder die Vorsitzende der EvAKiZ eine oder mehrere Entscheidungsfragen. Die Mitglieder erhalten eine Antwortfrist von vierzehn Tagen. Drei Wochen nach Abgang der Befragung stellt der oder die Vorsitzende das Ergebnis nach den eingegangenen Antworten fest. Nicht eingegangene Stellungnahmen gelten als Stimmenthaltung. Ein Beschluss

kann in diesem Verfahren nur mit der Mehrheit aller Kommissionsmitglieder gefasst werden.

#### § 5 Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte

(1) Die Forschungsstelle nimmt Forschungsaufgaben im Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte im Sinne des § 1 sowie die Geschäftsführung der Kommission der EvAKiZ wahr.

(2) Der Leiter oder die Leiterin sowie die übrigen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen der Forschungsstelle unterstehen der Dienstaufsicht des Vertreters oder der Vertreterin des Kirchenamtes der EKD. Dieser oder diese gibt die Dienstaufsicht über die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen der Forschungsstelle an deren Leiter oder Leiterin weiter. Die Fachaufsicht über den Leiter oder die Leiterin übt nach § 3 Abs. 4 der oder die Vorsitzende der EvAKiZ aus. Die Fachaufsicht über die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen der Forschungsstelle übt deren Leiter oder Leiterin aus. Als Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen der Forschungsstelle gelten auch von Dritten der EvAKiZ zugewiesene Beschäftigte.

(3) Die Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte soll an einer Hochschule in der Bundesrepublik Deutschland angesiedelt sein.

(4) Die Bibliothek und die Dokumentensammlung der Forschungsstelle sind Eigentum der EKD. Sie sind im Rahmen einer Benutzungsordnung für die Forschung zugänglich.

#### § 6 In-Kraft-Treten

Diese Ordnung tritt am 1. Januar 2004 in Kraft. Gleichzeitig tritt die Ordnung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte vom 10. Juli 1981 (ABl. EKD S. 336) außer Kraft.

Hannover, den 23. Januar 2003

Präses Manfred Kock

Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland<sup>1</sup>

---

1 Amtsblatt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Heft 6, 2003, S.156f.

## NEUERSCHEINUNGEN

BEIER, Peter: „Kirchwerdung“ im Zeichen der deutschen Teilung. Die Verfassungsreformen von EKD und BEK als Anfrage an ihre „besondere Gemeinschaft“ (AKiZ. B 37). Erscheint im Mai 2004.

Das aktuelle Bestreben nach intensiverer Gemeinschaft der Kirchen hatte bereits Anfang der 1970er-Jahre Vorläufer: In der westdeutschen EKD sollte eine neue Grundordnung die Gemeinschaft ihrer Gliedkirchen vertiefen; wenig später reifte in Ostdeutschland der Plan, die Kirchen des DDR-Kirchenbundes in einer Vereinigten Evangelischen Kirche in der DDR zusammenzuführen. Beides scheiterte. Dieser Band erarbeitet die Ursachen, die seinerzeit zum Scheitern führten, und zeigt in der Analyse grundsätzlicher und zeitgebundener Fragen, dass die theologischen Überlegungen – wenn auch damals nicht mehrheitsfähig – so doch ihrer Zeit voraus waren.

MANTEI, Simone: Nein und Ja zur Abtreibung. Die evangelische Kirche in der Reformdebatte um § 218 StGB (1970–1976) (AKiZ. B 38). Erscheint im September 2004.

„Mein Bauch gehört mir!“ Wie kaum ein anderes Thema hielt die Abtreibungsdebatte die deutsche Gesellschaft Anfang der 1970er Jahre in Atem. Die Autorin rekonstruiert den Beitrag der evangelischen Kirche zu dieser Debatte. Sie zeichnet das Ringen der Kirche um eine differenzierte Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs nach und arbeitet deren Kernanliegen heraus. Am konkreten Beispiel veranschaulicht sie die Möglichkeiten und Grenzen des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags im Anschluss an die sogenannte 68er-Bewegung.

WILHELM, Georg: Evangelische Kirche in Leipzig 1933–1958. Totale Machtansprüche und kirchliche Antworten in der Zeit der Diktaturen (AKiZ. B 39). Erscheint im Oktober 2004.

Am Beispiel der evangelischen Kirche in Leipzig untersucht und vergleicht der Autor die Politik gegenüber der Kirche und die Re-

aktion der Pfarrerschaft in der Zeit des Dritten Reiches und der DDR bis 1958. Im Mittelpunkt stehen einerseits Fragen nach der Umsetzung kirchenpolitischer Vorgaben offizieller Stellen und der Geheimdienste, andererseits das Verhalten der Leipziger Pfarrer vor und nach 1945. Anhand hier erstmals ausgewerteter Quellen aus sächsischen Archiven und konkreter Beispiele zeigt der Autor Unterschiede und Gemeinsamkeiten der beiden Diktaturen in ihrem Verhältnis zur evangelischen Kirche auf.

DIE PROTOKOLLE DES RATES DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND. Band 5: 1951. Bearbeitet von Dagmar Pöpping (AKiZ. A 10). Erscheint im Dezember 2004.

Im Mittelpunkt dieser Edition stehen die Protokolle der acht Ratsitzungen der EKD aus dem Jahr 1951. Ihre ausführliche Kommentierung und der Abdruck weiterer Dokumente vertiefen das Verständnis der dargestellten Verhandlungsgegenstände. So finden sich zum Beispiel die großen politischen Kontroversen der frühen fünfziger Jahre um die Wiederbewaffnung und die Westintegration wieder. Die Edition dokumentiert das Selbstverständnis der EKD, die sich trotz politischer und konfessioneller Spannungen in den eigenen Reihen als einheitlich auftretende Repräsentantin des deutschen Protestantismus und als gesamtdeutsche Institution verstand. Die vielfältigen Verbindungen des Rates der EKD zu Regierungskreisen, die aktive Beteiligung an der Sozialgesetzgebung und die kulturpolitischen Ambitionen der EKD geben ein Zeugnis von ihrer konstruktiven Mitarbeit beim politischen und kulturellen Aufbau der Bundesrepublik.

MAIER, Hans/NICOLAISEN, Carsten (Hgg.): Martyrium im 20. Jahrhundert (Edition Mooshausen). Annweiler 2004, 176 Seiten.



VERÖFFENTLICHUNGEN DER MITGLIEDER UND MITARBEITER/INNEN AUS DEM BEREICH DER (KIRCHLICHEN) ZEITGESCHICHTE IM JAHR 2003

BÜTTNER, Ursula:

- (Hg.): Die Deutschen und die Judenverfolgung im Dritten Reich. Frankfurt/M. 2003 (Überarbeitete Fassung des Textes von 1992).

FIX, Karl-Heinz:

- Die deutschen Protestanten und die Feier der Weimarer Reichsverfassung. In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 21, 2003, S. 53–79.
- Bibliographie zur Kirchlichen Zeitgeschichte [mit C. Nicolaisen] 1999. In: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 126. Jg. 1999. Gütersloh 2003, S. 437–459.
- Bibliographie zur Kirchlichen Zeitgeschichte 2000. In: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 127. Jg. 2000. Gütersloh 2003, S. 489–507.

GRAF, Friedrich-Wilhelm:

- Die „Absolutheit des Christentums“ und die Religionsgeschichte. The Modern Meaning of History of Religion and its Significance over the Last Century [übersetzt ins Japanische von H. Aizawa]. In: Theological Studies in Japan 42, Tokyo 2003, S. 9–35.
- Der Kant der Kirchengeschichte und der Philosoph des Protestantismus. Adolf von Harnacks Kant-Rezeption und seine Beziehungen zu den philosophischen Neukantianern. In: Adolf von Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft – Wissenschaftliches Symposium aus Anlaß des 150. Geburtstages. Hg. von Kurt Nowak u. a. Göttingen 2003, S. 113–142.

- Distanz und Nähe. Einige Anmerkungen zum Weber-Paradigma in Perspektiven der neueren Troeltsch-Forschung. In: Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm. Hg. von Gert Albert u. a. Tübingen 2003, S. 234–251.
- Art.: Nationalismus: IV. Stellung der Kirchen, 1. Europa. In: RGG, Bd. 6, 4. Aufl. Tübingen 2003, Sp. 71–74.
- Art.: Nationalsozialismus: I. 5. Theologiegeschichtlich. In: ebd., Sp. 86–91.
- Art.: Neuprottestantismus: I. Kirchengeschichtlich. In: ebd., Sp. 239f.
- Art.: Neuzeit: I. Kirchengeschichtlich. In: ebd., Sp. 254–259.
- Art.: Nowak, Kurt. In: ebd., Sp. 421f.
- Art.: Parteien V. Sozialethisch. In: ebd., Sp. 956f.
- Art.: Personenkult II. Kirchengeschichtlich. In: ebd., Sp. 1136f.
- Art.: Piper, Otto. In: ebd., Sp. 1356f.
- Art.: Politische Religion. In: ebd., Sp. 1470f.
- Art.: Rad, Gerhard Paul von. In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 21. Berlin 2003, S. 80f.
- Rezension: Dirk Palm: „Wir sind doch Brüder!“ Der evangelische Kirchentag und die deutsche Frage 1949-1961. Göttingen 2002. In: Historische Zeitschrift Bd. 277 (2003), S. 547f.

#### GRESCHAT, Martin:

- Facetten des christlichen Widerstands in Berlin. In: Hockerts, Hans Günther/Maier, Hans (Hg.): Christlicher Widerstand im Dritten Reich. Annweiler 2003, S. 41–58.
- The potency of „Christendom“: the example of the Darmstädter Wort (1947). In: McLeod, Hugh/Ustorf, Werner (Hgg.): The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000. Cambridge 2003, S. 130–142.

- Die Haltung der deutschen evangelischen Kirchen zur Verfolgung der Juden im Dritten Reich. In: Büttner, Ursula (Hg.): Die Deutschen und die Judenverfolgung im Dritten Reich. Frankfurt/M. 2003, S. 320–341 (Überarbeitete Fassung des Textes von 1992).
- Reaktionen der evangelischen Kirche auf den 17. Juni 1953. In: Die Kirchen im Umfeld des 17. Juni 1953. Hg. von Martin Greschat und Jochen-Christoph Kaiser. Stuttgart 2003, S. 85–108.
- Gedenkworte. In: Die Historizität der Welt. Akademisches Gedenken an Kurt Nowak. Leipzig 2003, S. 14–18.

#### GRÜNZINGER, Gertraud:

- Tagungsbericht: „Protestantische Kirchen in Zentral- und Osteuropa unter kommunistischer Herrschaft. – Die Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft. In: Maser, Peter/Schjørring, Jens Holger (Hgg.): Wie die Träumenden? Protestantische Kirchen in der Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa. Erlangen 2003, S. 11–20.

#### KAISER, Jochen-Christoph:

- Hg. [mit Martin Greschat]: Die Kirchen im Umfeld des 17. Juni 1953 (Konfession und Gesellschaft. 31). Stuttgart 2003.
- „Diakonie in der Stadt des 19. und 20. Jahrhundert“. In: Schmidt, Heinz/Zitt, Renate (Hgg.): Diakonie in der Stadt. Reflexionen-Modelle-Konkretionen. Stuttgart 2003, S. 52–69.
- Die evangelischen Landeskirchen in der SBZ und die Anfänge der Bodenreform im Herbst 1945. In: Großbölting, Thomas/Thamer, Hans-Ulrich (Hgg.): Die Errichtung der Diktatur. Transformationsprozesse in der Sowjetischen Besatzungszone und in der frühen DDR. Münster 2003, S. 89–109.
- Diakonie, Glaube und Geld – Von den Anfängen bis 1945. In: Diakonische Aussichten. Festschrift für Heinz Schmidt (DWI-

- INFO Nr. 35). Hg. von Volker Herrmann. Heidelberg 2003, S. 193–217.
- „Der Zugriff auf die Diakonie“. In: Greschat, Martin/Kaiser, Jochen-Christoph (Hgg.): *Die Kirchen im Umfeld des 17. Juni 1953 (Konfession und Gesellschaft. 31)*. Stuttgart 2003, S. 129–154.
  - *Glaube an ganz Deutschland? Nationalsozialismus und Religion*. In: Becht, Lutz/Düringer, Hermann/Koschel, Ansgar (Hgg.): *Rückkehr zur völkischen Religion? Glaube und Nation im Nationalsozialismus und heute (Arnoldshainer Texte. 122)*. Frankfurt/M. 2003, S. 9–26.
  - *Zur Entstehung der heutigen Formen von Diakonie. Ein historischer Rückblick*. In: *Lernort Gemeinde* 21, Heft 2, 2003, S. 13–17.
  - *Der Wille zur Öffentlichkeit. Zur Geschichte der evangelischen Presse*. In: *epd medien* Nr. 47 vom 18. Juni 2003, S. 4–7 [= Besprechung von Roland Rosenstock: *Evangelische Presse im 20. Jahrhundert (Christliche Publizistik. 2)*. Stuttgart 2002].
  - *Vorstellung des Bandes von Kurt Nowak: Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär*. In: *Die Historizität der Welt. Akademisches Gedenken an Kurt Nowak*, 28. Oktober 2002. Leipzig 2003, S. 40ff.
  - *Zwangsarbeit in Diakonie und Kirche – Eine Zwischenbilanz*. In: *Jahrbuch Diakonie* 21, 2003, S. 210–215.
  - *Geleitwort*. In: Lippmann, Andreas: *Marburger Theologie im Nationalsozialismus (Academia Marburgensis. 8)*. München 2003, S. 9f.

KUHLEMANN, Frank-Michael:

- Hg. [mit Hans-Walter Schmuhl]: *Beruf und Religion im 19. und 20. Jahrhundert (KoGe. 26)*. Stuttgart 2003.
- *Einführung: Beruf und Religion im 19. und 20. Jahrhundert [mit Hans-Walter Schmuhl]*. In: ebd., S. 9–28.

- Art.: Naumann, Friedrich. In: RGG, Bd. 6, 4. Aufl. Tübingen 2003, Sp. 157f.
- Art.: Welt/Weltanschauung/Weltbild III/2: Kirchengeschichtlich (Neuzeit). In: TRE, Bd. 35. Berlin/New York 2003, S. 556-559.

#### KURCHAT, Andreas:

- Tagungsbericht „Martyrium im 20. Jahrhundert“. In: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=315>. (4. 11. 2003.)
- Zusammenfassung der Diskussion. In: Maier, Hans/Nicolaisen, Carsten (Hgg.): Martyrium im 20. Jahrhundert (Edition Mooshausen). Annweiler 2004, S. 169f.

#### LEPP, Claudia:

- Art.: Deutscher Protestantenverein. In: RGG, Bd. 6, 4. Aufl. Tübingen 2003, Sp. 1725f.
- Rezension: Sebastian Engelbrecht: Kirchenleitung in der DDR. Eine Studie zur politischen Kommunikation in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens 1971-1989 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte. 6). Leipzig 2000. In: ZKG 114, 2003, S. 145f.
- Rezension: Rulf Jürgen Treidel: Evangelische Akademien im Nachkriegsdeutschland. Gesellschaftspolitisches Engagement in kirchlicher Öffentlichkeitsverantwortung (KoGe. 22). Stuttgart 2001. In: ZKG 114, 2003 [befindet sich im Druck].

#### NICOLAISEN, Carsten:

- Art.: Nationalsozialismus. I. Geschichtlich und kirchengeschichtlich. In: RGG, Bd. 6, 4. Aufl. Tübingen 2003, Sp. 79-86.
- Art.: Niemöller, Martin. In: ebd., Sp. 308f.

- Art.: Noth, Gottfried. In: ebd., Sp. 399.
- Art.: Paulusbund. In: ebd., Sp. 1070.
- Art.: Pfarrernotbund. In: ebd., Sp. 1223f.
- Art.: Philipps, Wilhelm. In: ebd., Sp. 1280.
- Widerstand gegen den Nationalsozialismus: Dietrich Bonhoeffer und die Studenten der „Weißen Rose“. In: Hinhören und Hinsehen. Beziehungen zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hg. vom Kirchenamt der EKD in Hannover und dem Kirchlichen Außenamt des Moskauer Patriarchats [deutsch und russisch]. Leipzig 2003, S. 117–124.

ONNASCH, Martin:

- Verdrängung der Kirchen aus dem öffentlichen Leben. Der Konflikt um Junge Gemeinde und Studentengemeinde Greifswald 1952/53. In: Buske, Norbert/Kosłowski, Kazimierz (Hg.): *Protestanci i Katolicy Pomorscy wobec hitleryzmu i stalinizmu/Protestanten und Katholiken in Pommern in der Zeit des Nationalsozialismus und Stalinismus*. Szczecin 2003, S. 25–34.

RADDATZ, Carlies Maria:

- Rezension: Becker, Winfried/Buchstab, Günter/Doering-Manteuffel, Anselm/Morsey, Rudolf (Hgg.): *Lexikon der Christlichen Demokratie in Deutschland*. Paderborn 2002. In: *sehenspunkte* 3, Nr. 1 vom 15. 1. 2003.

SILOMON, Anke:

- Situation, Probleme und Stand bei der Erforschung der Geschichte der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland. In: Dähn, Horst/Heise, Joachim (Hgg.): *Staat und Kirche in der DDR. Zum Stand der zeithistorischen und sozialwissenschaftlichen Forschung*. Frankfurt/M. 2003, S. 97–140.

- Rezension: Hank, Sabine/Simon, Hermann (Bearb.): Feldpostbriefe jüdischer Soldaten 1914–1918. Bd. 1 und 2. Teetz 2002. In: Archivbericht Nr. 14/15, 8./9. Jg., Juli 2003. Hg. im Auftrag des Konsistoriums der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg von Jürgen Stenzel, S. 227ff.
- Rezension: Besier, Gerhard/Vollnhals, Clemens (Hgg.): Repression und Selbstbehauptung. Die Zeugen Jehovas unter der NS- und der SED-Diktatur (Zeitgeschichtliche Forschungen. 21). Berlin 2003; Schmidt, Robert: Religiöse Selbstbehauptung und staatliche Repression. Eine Untersuchung über das religiös-vermittelte, alltägliche und konspirative Handeln der Zeugen Jehovas unter den Bedingungen von Verbot und Verfolgung in der SBZ/DDR 1945–1989. Fallstudien aus der Stadt Leipzig und der Region Zittau/Oberlausitz. Berlin 2003. In: H-SOZ-U-KULT@H-NET.MSU.EDU vom 25. November 2003.

#### STEINBACH, Peter:

- „In meinen Gedanken suche ich die Zukunft“: Artur Mahraun, der Jungdeutsche Orden und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. In: Hart und zart: Die Trachtengruppen des Jungdeutschen Ordens. Ausstellungskatalog des Westfälischen Museumsamtes Münster 2003, S. 6–23.
- Wilhelm-Leuschner-Gedenkstätte in Bayreuth eröffnet. In: Die Mahnung Nr.11/12 vom 1. 11./1. 12. 2003, S. 3f.
- Vertreibung ist Gegenwart. In: TAZ vom 10. Oktober 2003, S. 12.
- Von den Grenzen der Präzeption historischen Interesses insbesondere in Zeiten politischer Umbrüche. In: Unverhau, Dagmar (Hg.): Hatte „Janus“ eine Chance? Das Ende der DDR und die Sicherung einer Zukunft der Vergangenheit. Münster 2003, S. 357–384.
- Erinnerung an den Widerstand im Verfassungsstaat. In: „Dem Ideal der Freiheit dienen, ihrer Vorkämpfer gedenken“. Festgabe für Wolfgang Michalka. Hg. vom Förderverein Erinnerungsstätte für die Freiheitsbewegungen in der deutschen Geschichte.

Rastatt 2003, S. 187–194.

- Die Enthausung des Menschen: Erinnerungen an den Zivilisationsbruch in den Jahren 1933 bis 1945 im Spiegel der Berliner Denkmäler und Gedenkstätten. In: Heesch, Johannes/ Braun, Ulrike (Hg.): Orte erinnern: Spuren des NS-Terrors in Berlin – Ein Wegweiser. Berlin 2003, S. 10–22.
- „Tradition und eigenes Urteil“: Walter Eucken im Jahrhundert der Diktaturen (Gelbe Hefte – Occasional Papers zur Erforschung der normativen Auseinandersetzung mit Diktaturen. 1). Karlsruhe 2003.
- Topographie des Terrors – ohne Alternative! In: Mitglieder-rundbrief des Vereins Aktives Museum 49 vom Juli 2003, S. 12–16.
- Aus der Geschichte lernen? Zur Auseinandersetzung mit Justizverbrechen im Jahrhundert der Diktaturen. In: Münchbach, Werner (Hg.): Festschrift 200 Jahre Badisches Oberhofgericht – Oberlandesgericht Karlsruhe. Heidelberg 2003, S. 253–276.
- Die Schwierigkeit des Erinnerns. In: Dokumentationsarchiv des Österreichischen Widerstandes (Hg.): 40 Jahre Dokumentationsarchiv des Österreichischen Widerstandes 1963 bis 2003. Wien 2003, S. 13–25.
- [Gemeinsam mit Johannes Tuchel]: Aufrecht und mutig: Karl Ludwig Freiherr von und zu Guttenberg. In: Die Mahnung 50, 2003, Nr. 6, S. 3f.
- Nachwort zur Neuauflage 2003 von Friedrich A. Hayek: Der Weg zur Knechtschaft. München 2003, S. 299–316.
- Mehr als überfällig: Aufhebung der Unrechtsurteile gegen Deserteur aus der Wehrmacht. In: Kunststadt – stadtkunst Nr. 50, 2003, S. 13f.
- Zur Auseinandersetzung mit dem Dritten Reich in Deutschland nach 1945 in Kultur und Wissenschaft. In: Tofahrn, Klaus W.: Chronologie des Dritten Reiches. Ereignisse, Personen, Begriffe. Darmstadt 2003, S. VII–XXIII.



- Dohnanyi-Biografie erschienen. In: Die Mahnung 50, 2003, Nr. 2, S. 1f.
- La transmission de la mémoire et de l'Histoire. In: Levisse-Touzé, Christine (Hg.): Les femmes dans la Résistance en France. Paris 2003, S. 369–388.
- Vorwort. In: Bottlenberg-Landsberg, Maria Theodora von dem: Karl Ludwig Freiherr von und zu Guttenberg 1902–1945. Ein Lebensbild. Berlin 2003, S. 7–14.
- Definitionen des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus im Spannungsfeld der deutschen Nachkriegsgeschichte. In: Les courants politiques et la Résistance: Continuités ou Ruptures? Luxembourg 2003, S. 437–464.
- Widerstand gegen die nationalsozialistische Diktatur – Hauptgruppen und Grundzüge der Systemopposition im Dritten Reich. In: ebd., S. 465–490.

STENGEL, Friedemann:

- Die Theologischen Fakultäten in der DDR im Umfeld des 17. Juni 1953. In: Greschat, Martin/Kaiser, Jochen-Christoph (Hgg.): Die Kirchen im Umfeld des 17. Juni 1953 (KoGe 31). Stuttgart 2003, S. 173–215.
- Rezension: Kösters, Christoph: Staatssicherheit und Caritas 1950–1989: zur politischen Geschichte der katholischen Kirche in der DDR. Paderborn u. a. 2001; Kösters, Christoph (Hg.): Caritas in der SBZ/DDR 1945–1989: Erinnerungen, Berichte, Forschungen. Paderborn u. a. 2001. In: ThLZ 128, 2003, S. 56–58.

## AUS DEN LANDESKIRCHLICHEN VEREINIGUNGEN FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Verein für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche  
in Baden

### Veranstaltungen

- Festveranstaltung aus Anlass des 75jährigen Bestehens des Vereins für Kirchengeschichte in Karlsruhe (14. Oktober 2003).

### Veröffentlichungen

- Die Union. Korrespondenzblatt des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden. Nr. 11, August 2003.
- Die Union. Korrespondenzblatt des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden. Nr. 12, Dezember 2003.
- Die Evangelische Landeskirche in Baden im Dritten Reich. Quellen zu ihrer Geschichte. Bd. IV: 1935–1945 (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche Badens. 60). Im Auftrag des Evangelischen Oberkirchenrats Karlsruhe gemeinsam mit einer Fachkommission hg. von Gerhard Schwinge. Karlsruhe 2003 (mit Beiträgen von H. Rückleben, G. Schwinge, D. Haas, U. Wenenmuth, E. Marggraf).

### Projekte

- Die Evangelische Landeskirche in Baden im Dritten Reich. Quellen zu ihrer Geschichte (Bd. V soll 2004 erscheinen, der abschließende Bd. VI 2005).
- Lebensbilder in der Evangelischen Kirche in Baden.

### Vorschau auf Veranstaltungen

- „Patronate in Baden“. Jahrestagung des Vereins für Kirchengeschichte in Salem (10. Juli 2004).
- Die Evangelische Landeskirche in Baden im Zweiten Weltkrieg und in der Nachkriegszeit (Oktober 2004).

Arbeitsgemeinschaft für Berlin-Brandenburgische  
Kirchengeschichte

Veranstaltungen 2003/2004

- Sybille Einholz: Fern vom guten Ort – Jüdische Grabstätten auf dem Südwestkirchhof Stahnsdorf, 10. April 2003.
- Martin Richter: Grundordnungen der EKIBB 1948–2003, 15. Mai 2003.
- Jacqueline Kempfer: Die Entwicklung der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg in der Zeit von 1948–1990, 23. Oktober 2003.
- Susann Reck: „Gedächtnis der Orte“. Jüdisches Leben in Brandenburg mit Einführung, 20. November 2003.
- Hans-Jochen Kühne: Umbrüche und Aufbrüche – die Geschichte der Evangelischen Kirche der schlesischen Oberlausitz, 26. Februar 2004.

Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz  
Forum für Erinnerungskultur

Veranstaltungen

- „Die Bedeutung der Zweiten Bekenntnissynode Dahlem 1934“. Wissenschaftliches Symposium, veranstaltet von der Kirchengemeinde Berlin-Dahlem (19./20. Oktober 2004).
- Empfang von zwei ehemaligen kirchlichen Zwangsarbeitern aus Russland und der Ukraine durch die Arbeitsgemeinschaft NS-Zwangsarbeit Berliner Evangelischer Kirchengemeinden und insbesondere der Gemeinden, für die sie auf Friedhöfen Zwangsarbeit leisten mussten (ca. 1. September 2004).
- Andacht an der Gedenkstätte für kirchliche Zwangsarbeiter am Standort des Lagers auf einem Friedhof in Berlin-Neukölln am Volkstrauertag; VertreterInnen der 39 evangelischen und drei katholischen Kirchengemeinden, die damals von dort Zwangsarbeiter einsetzten, werden ihre „Erinnerungssteine“ auf dem Findling niederlegen (14. November 2004).

### Veröffentlichungen

- „Zur Mahnung und Erinnerung an das kirchliche Zwangsarbeiterlager in Berlin“. Broschüre veröffentlicht anlässlich der Einweihung einer Gedenkstätte am 1. 9. 2002.
- Veröffentlichung des Tagebuchs, das ein ehemaliger kirchlicher Zwangsarbeiter ab Januar 1944 bis zur Rückkehr in sein ukrainisches Heimatdorf im „Friedhofs-Lager“ in Berlin-Neukölln, das von der Kirche betrieben wurde, schrieb.

### Projekte

- „Evangelische Kirchengemeinden in Berlin forschen nach ihren Mitchristen jüdischer Herkunft und anderen während des Nationalsozialismus rassistisch Verfolgten aus ihrem Gemeindegebiet“.

### Verein für bayerische Kirchengeschichte

#### Veröffentlichungen

- Hager, Angela: Ein bayerischer Pfarrer im „Dritten Reich“. Fallstudie: das Leben des Pfarrers Erhard Frech (1909–1945). In: ZBKG 72, 2003, S. 127–147.
- Strohm, Albert: Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern in Südböhmen (1938–1945). In: ebd., S. 148–167.
- Helbig, Gisela/Mehl, Grete: Der Südafrika-Boycott, die Kirche und die Geschichtsschreibung. In: ebd., S. 175–179.

### Vereinigung für Bremische Kirchengeschichte e. V.

#### Veröffentlichungen

- *Hospitium Ecclesiae*. Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte. 22.

#### Projekte

- „Christen jüdischer Herkunft 1933–1945“.

## Arbeitsgemeinschaft für Mecklenburgische Kirchengeschichte

## Veröffentlichungen

- Haendler, Gerd: Niklot Beste und die Theologische Fakultät Rostock. In: Mecklenburgia Sacra. Jahrbuch für Mecklenburgische Kirchengeschichte 6, 2003, S. 106ff.
- Ilse Margreth Kulow †. Theologin in Mecklenburg. In: Ebd., S. 129–157.
- Eine Osterpredigt von Pastor i. R. Erich Arndt, ehemaliger Divisionspfarrer der 6. Armee, während der Kriegsgefangenschaft (1948); dazu ein Dokument aus der Zeit der Bekennenden Kirche (Schreiben wider den Reichsbischof), das zu seiner Verhaftung in der Aula der Universität Rostock durch die Gestapo führte (1934). In: Ebd., S. 159ff.

## Vorschau auf Veranstaltungen

- „... stets einem Höheren verantwortlich ...“. Christliche Grundüberzeugungen im innermilitärischen Widerstand gegen Hitler – Fritz Dietlof Graf von der Schulenburg und Ulrich-Wilhelm Graf von Schwerin und Schwanefeld. Tagung anlässlich der 60. Wiederkehr des 20. Juli 1944 in Gressow bei Wismar und Göhren bei Woldegk. Vorträge und Gedenkgottesdienst mit Landesbischof Hermann Beste (17./18. Juli 2004).

## Kooperationen

- Die Tagung am 17./18. Juli 2004 wird in Zusammenarbeit mit den Evangelisch-Lutherischen Kirchengemeinden Gressow bei Wismar und Göhren bei Woldegk durchgeführt. In beiden Kirchen befinden sich seit Mitte der 80er Jahren Gedenkstätten für die genannten Grafen, die dort Patronatsherren waren.

## Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte

## Veranstaltungen

- „Kirchengeschichte vor Ort – Erforschen und Darstellen“.

Tagung mit Vorträgen von Reinhard Rittner: Kirchengeschichte Niedersachsens im 20. Jahrhundert; Martin Cordes: Kirche und Schule in Niedersachsen (11.–13. Juli 2003).

### Veröffentlichungen

- Frauen-Christentums-Geschichten aus Niedersachsen. Im Auftrag der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers und der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte. Hg. von Dorothea Biermann und Hans Otte. Hannover 2003; darin u. a.:
- Dammermann, Bernhard: Friederike Fricke (1855–1945): Lehrerin – Autorin – Christin.
- Sawahn, Anke: Gott oder Odal? Hildegard von Rheden und ihre wechselhafte Glaubensgeschichte.
- Brandt, Susanne: „Wir sind unsterblich, wo wir lieben“. Leben und Wirken der Pastorenfrau Menna Steen im Kirchenkampf.
- Klatt, Marianne: „Lass das Lisa machen!“ Ein Frauenschicksal.
- Rudolph, Hildegard: Irmgard Kestner. Ein Begriff für mutiges Handeln.
- Gehring, Heidrun und SchülerInnen der IGS Garbsen: Dr. Marianne Flügge-Oeri. Vorkämpferin für Frauenrechte.
- Schröder, Annemarei: Meine Erfahrungen in der Landeskirche 1946– 1992.
- Gossel, Adelheid: „Dienet!“ Engagement zwischen Kirche und Post.
- Otto, Hans: Landeskirche in der Krise. Die schauburg-lippische Landeskirche 1918–1936 und der Anschluss an die lutherische Landeskirche Hannovers. In: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 100, 2003.

### Projekte

- Erforschung des Schicksals evangelischer Christen jüdischer Herkunft in der NS-Zeit und darnach (zusammen mit der

Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers).

#### Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung; dort Vortrag von Prof. Dr. J. Perels: Richard Karwehl. Ein lutherischer Pfarrer aus dem Geist Karl Barths (5.–7. Juni 2004).

### Oldenburg

#### Veröffentlichungen

- Rittner, Reinhard: Christentum ohne Dogma ist wie ein Gebäude ohne Fundament (W. Flor 1937): Skizzen aus der neueren oldenburgischen Kirchengeschichte. In: Konz, Britta/Link-Wieczorek, Ulrike: Vision und Verantwortung. Festschrift für Ilse Meseberg-Haubold (Theologie. 63). Münster 2004, S. 106–119.

Verein für ostdeutsche Kirchengeschichte e. V. (VOKG)

#### Veranstaltungen

- „Kirchengeschichte in Lebensbildern. Lebenszeugnisse aus den evangelischen Kirchen im östlichen Europa des 20. Jahrhunderts“. Tagung gemeinsam mit dem Fachausschuss Kirchengeschichte der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa und dem Ostkirchen-Institut Münster in Svätý Jur/Slowakei (3.–7. September 2003).

#### Veröffentlichungen

- Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte (BOKG), Folge 6 (im Druck).
- BOKG 3–5 komplett im Internet bei MIAMI-Digitale Texte der ULB Münster.
- OKI-eMail (viermal pro Jahr).

#### Vorschau auf Veranstaltungen

- „Evangelische Kirchen und Kultur im östlichen Europa: Kontinuitäten im 20. Jahrhundert und prägende Veränderungen

im Spannungsfeld von Kultur, Konfession und Nationalität“. Tagung gemeinsam mit dem Fachausschuss Kirchengeschichte der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa und dem Ostkirchen-Institut Münster in Berlin (30. September–3. Oktober 2004).

#### Kooperationen

- Fachausschuss Kirchengeschichte der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa; Ostkirchen-Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; Konvent der ehemaligen evangelischen Ostkirchen e. V.

#### Verein für pfälzische Kirchengeschichte

##### Veranstaltungen

- 475 Jahre Protestation – 100 Jahre Gedächtniskirche der Protestation in Speyer (23./24. 4. 2004).

##### Veröffentlichungen

- Pfälzische Kirchengeschichte multimedial (Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte. Neue Medien. 1). 2003.
- 100 Jahre Gedächtniskirche der Protestation in Speyer (BPfKG 71 als Sonderband).

##### Projekte

- Neuherausgabe des Pfälzischen Pfarrerbuchs von Biundo.
- Textband zum Bild-Atlas zur pfälzischen Kirchengeschichte.

Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e. V.

##### Veröffentlichungen

Sämtliche Veröffentlichungen von Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft werden sukzessive in einer Bibliographie gesammelt, die im Internet erreichbar ist unter: [www.pommersche-kirchengeschichte-ag.de/bibli.htm](http://www.pommersche-kirchengeschichte-ag.de/bibli.htm)



- Buske, Norbert: Pommersche Kirchengeschichte in Daten. Hg. von der Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte. Zweite erweiterte Aufl. Schwerin 2003.
- Buske, Norbert/Kolowski, Kazimierz (Hgg.): Protestanten und Katholiken in Pommern in der Zeit des Nationalsozialismus und Stalinismus. Referate der [deutsch-polnischen] Tagung am 24. April 2002 in Szczecin. Szczecin 2003.
- Holz, Martin: Evakuierte, Flüchtlinge und Vertriebene auf der Insel Rügen 1943–1961 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern. Reihe 5: Forschungen zur pommerschen Geschichte. 39). Köln u. a. 2003.
- Spuren der Ewigkeit. Text von Norbert Buske; Fotos von Thomas Helms. Hg. von Gunther Kirmis im Auftrag der Pommerschen Evangelischen Kirche. Schwerin 2003.
- Kriegsgräberstätte Golm – Lernort Geschichte. Hg. vom Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge e. V. Schwerin 2003 [Text im wesentlichen von Norbert Buske].

### Projekte

- Buske, Norbert: Pommersche Kirchengeschichte in Daten. Hg. von der Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte. Vorwort und Übersetzung von OKR Pfr. Petr Gac [polnische Übersetzung in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Kirche A. B. in Polen] Szczecin [wird im Sommer 2004 erscheinen].

### Kooperationen

- Beratende Begleitung zum Auf- und Ausbau der Deutsch-Polnischen Gedenkstätte für Flucht, Vertreibung und Neuanfang in der Gedächtniskirche Rosow in der Nähe des Grenzüberganges nach Stettin.
- Der Kurator für Kirchliche Zeitgeschichte, Dr. Irmfried Garbe, ist im Redaktionskreis der Zeitschrift „Zeitgeschichte regional. Mitteilungen aus Mecklenburg-Vorpommern“ tätig.
- Die Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte ist Mitherausgeberin der Baltischen Studien.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Ausstellung „Evangelische Kirchengeschichte in Pommern“ in Szczecin anlässlich der Vorstellung des Daten-Heftes zur pommerschen Kirchengeschichte in polnischer Übersetzung, in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Kirche A. B. in Polen (Sommer 2004).

Verein für Rheinische Kirchengeschichte

Veröffentlichungen

- Norden, Günther van: Politischer Kirchenkampf. Die rheinische Provinzialkirche 1934–1939 (SVRKG. 159). Bonn 2003.
- Rauthe, Simone: „Scharfe Gegner“. Die Disziplinierung kirchlicher Mitarbeitender durch das Evangelische Konsistorium der Rheinprovinz und seine Finanzabteilung von 1933 bis 1945 (SVRKG. 162). Bonn 2003.

Projekte

- Neubearbeitung des Rheinischen Pfarrerbuchs.

Ausschuss für Rheinische Kirchengeschichte  
und Kirchliche Zeitgeschichte

Vorschau auf Veranstaltungen

- Die Evangelische Kirche im Rheinland in der Zeit der Präsidialregierungen Held und Beckmann (1949–1971). Öffentliche Tagung in Kaub (10.–12. November 2004).

Arbeitsgemeinschaft für sächsische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Anpassung und Widerstand: die sächsische Landeskirche in Dresden in der Zeit des Nationalsozialismus. Vortrag von Markus Hein auf dem 7. Kolloquium in Vorbereitung der

dreibändigen Stadtgeschichte: „Aus der jüngeren Dresdner Kirchengeschichte“.

#### Projekte

- Pfarrerbuch von der Reformation bis 1989 für die sächsische Landeskirche.

#### Verein für Schlesische Kirchengeschichte

#### Veranstaltungen

- „Aspekte der Oberlausitzer Kirchengeschichte“. Arbeitstagung in Reichenbach/OL (29.–31. August 2003).
- „Schlesien. Evangelische Kirchengeschichte im Herzen Europas. Forschungs- und Gestaltungsmöglichkeiten für die Zukunft“. Tagung im Rahmen der Evangelischen Akademie Görlitz in der Kreuzbergbaude Jauernick-Buschbach (26.–28. März 2004).

#### Veröffentlichungen

- Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 82, 2003.
- Schott, Christian-Erdmann (Hg.): Brücken nach Polen. Berichte aus der Gemeinschaft evangelischer Schlesier. Würzburg 2003.
- Schott, Christian-Erdmann (Hg.): Festschrift zum hundertfünfzigjährigen Jubiläum der Schlesischen Genossenschaft des Johanniterordens. Würzburg 2003.
- Schott, Christian-Erdmann: Zehn Jahre Gemeinschaft evangelischer Schlesier in den östlichen Bundesländern. In: Herbergen der Christenheit 26, 2002 [erschienen 2003], S. 133–144.

#### Projekte

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

### Vorschau auf Veranstaltungen

- „Die theologisch-kirchliche Verarbeitung von Flucht und Vertreibung von Polen und Deutschen“. Tagung zusammen mit der Diözese Wroclaw der Evangelischen Kirche A. B. in Polen in Breslau (27.–29. August 2004).

### Kooperationen

- Gemeinschaft evangelischer Schlesier (Hilfskomitee) e. V.; Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg–schlesische Oberlausitz; Verein für ostdeutsche Kirchengeschichte e. V; Konvent der ehemaligen evangelischen Ostkirchen und Evangelische Kommission für Mittel- und Osteuropa (EKMOE).

Kommission für kirchliche Zeitgeschichte in Westfalen

### Veranstaltungen

- „Kirche in der Kriegszeit 1939–1945“. Tagung im Landeskirchenamt Bielefeld (4.–6. März 2004).

### Veröffentlichungen

- Benad, Matthias/Bülow, Vicco von (Hg.): Bethels Mission (3). Mutterhaus, Mission und Pflege (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte. 25). Bielefeld 2003.
- Schnabel, Wolfgang: Geschichte der evangelischen Posaunenchorbewegung Westfalens. Entstehung und Entwicklung von 1840 bis 2000 (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte. 26). Bielefeld 2003.

### Kooperationen

- Verein für Westfälische Kirchengeschichte e. V.

Verein für württembergische Kirchengeschichte

### Veranstaltungen

- „Aufbrüche und Umbrüche. Evangelische Kirche in den sechziger Jahren“. Jahrestagung im Gemeindehaus Bietigheim (24./25. Oktober 2003). Die Beiträge der Tagung sollen in

einem Sonderband veröffentlicht werden.

- „Württemberg in Palästina“. Tagung des Landeskirchlichen Archivs in Zusammenarbeit mit dem Verein für württembergische Kirchengeschichte und anderen Partnern (13.–15. Juni 2003). Die Referate dieser Tagung sollen in der Reihe der „Abhandlungen des deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas“ veröffentlicht werden.
- „Württemberg in Palästina“. Fotoausstellung des Landeskirchlichen Archivs in Zusammenarbeit mit dem Verein für württembergische Kirchengeschichte (10.–30. November 2003). Zur Ausstellung ist ein Bildband erschienen: Eisler, Jakob/Haag, Norbert/Holtz, Sabine: Kultureller Wandel in Palästina im frühen 20. Jahrhundert. Eine Bilddokumentation. Epfendorf 2003.

#### Veröffentlichungen

- Blätter für württembergische Kirchengeschichte 102, 2002.
- Blätter für württembergische Kirchengeschichte 103, 2003 [erscheint demnächst].

#### Projekte

- Biographisches Handbuch der württembergischen Landessynode von 1868 bis zur Gegenwart.

#### Vorschau auf Veranstaltungen

- „Württemberg und die Schweiz. Kirchliche Kontakte und theologische Beziehungen vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart“. Jahrestagung im Evangelischen Gemeindehaus in Friedrichshafen (8./9. Oktober 2004).

### Kommission für Zeitgeschichte

#### Veranstaltungen

- „Tatsachen–Deutungen–Fragen“. Tagung zum Stand der Katholizismusforschung in München (22.–23. Mai 2003). Die Dokumentation der Tagung erscheint als Band 100 in der „Blauen Reihe“ der Kommission für Zeitgeschichte.

## Veröffentlichungen

- Trippen, Norbert: Josef Kardinal Frings (1887–1978). Bd. 1: Sein Wirken für das Erzbistum Köln und für die Kirche in Deutschland (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. B 94). 2. korrigierte Aufl. Paderborn u. a. 2004.
- Albert, Marcel: Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. B 95). Paderborn u. a. 2004.
- Hummel, Karl-Joseph: Tatsachen–Deutungen–Fragen. Wohin steuert die Katholizismusforschung? In: Herder Korrespondenz 57, 2003, S. 398–403 (abrufbar unter: [www.kfzg.de](http://www.kfzg.de)).
- Kösters, Christoph: Katholische Kirche im nationalsozialistischen Deutschland. Aktuelle Forschungsergebnisse, Kontroversen und Fragen. In: Ethica. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden, 2003, S. 228–240 [ergänzter Nachdruck] (abrufbar unter: [www.kfzg.de](http://www.kfzg.de)).
- Kösters, Christoph/Tischner, Wolfgang (Hg.): Katholische Kirche in der DDR. Eine Aufsatzsammlung [in Vorbereitung].

## Im Druck befindliche Arbeiten:

- Schulte-Umberg, Thomas (Bearb.): Akten deutscher Bischöfe seit 1945. DDR 1957–1961 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen).
- Schütz, Oliver M.: Begegnung von Kirche und Welt. Die Gründung Katholischer Akademien in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1975 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. B 96).
- Stoll, Ulrike: Kulturpolitik als Beruf. Dieter Sattler in München, Bonn und Rom 1906–1968 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. B 98).
- Grütz, Reinhard: Katholizismus in der DDR-Gesellschaft 1960–1990. Kirchliche Leitbilder, theologische Deutungen und lebensweltliche Praxis im Wandel (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. B 99).

## Projekte

- Akten deutscher Bischöfe in der Weimarer Republik. Bearbeiter: Heinz Hürten.
- Akten deutscher Bischöfe seit 1945:
  - Die Westzonen (1945–1947). Bearbeiter: Ulrich Helbach.
  - SBZ und frühe DDR (1945–1951). Bearbeiter: Wolfgang Tischner.
  - Parlamentarischer Rat und Grundgesetz (1948/49). Bearbeiter: Michael Hollmann.
  - DDR 1951–1957. Bearbeiter: Christoph Kösters.
  - Bundesrepublik 1950–1955. Bearbeiter: Martin Papenheim.
- Zwangsarbeit in Einrichtungen der katholischen Kirche.
- Die Dokumentation der Zwischenbilanz der Untersuchungen über Zwangsarbeiter in kirchlichen Einrichtungen sollte nach drei Jahren Recherche bis Ende 2003 vorliegen. Aus einem zunächst erfreulichen Grund – zahlreiche neue Quellenfunde in Bad Arolsen, die das Gesamtbild erheblich verändern – kommt es jetzt aber zu einer zeitlichen Verzögerung: Die Kommission für Zeitgeschichte kann mit der Rücksendung der 27 Diözesanberichte daher erst im Lauf des Frühjahrs 2004 rechnen.
- Flüchtlingspriester in der SBZ/DDR (1945–1952).

Am Beispiel der Bistümer Berlin und Meißen sowie des Erzbischöflichen Amtes Görlitz wird im Rahmen einer Kollektivbiographie des vertriebenen katholischen Klerus (v. a. des Erzbistums Breslau) die Integration einer funktionalen Elite in die Gesellschaft der frühen DDR untersucht. Bearbeiterin: Ulrike Winterstein.
- Akten des päpstlichen Nuntius in Berlin 1933–1939. Bearbeiter: Thomas Brechenmacher.

## BERICHT ÜBER DIE TAGUNG „MARTYRIUM IM 20. JAHRHUNDERT“<sup>1</sup>

Die Mooshauser Gespräche zur Kirchlichen Zeitgeschichte, die vom 17. bis 19. Oktober 2003 stattfanden, waren dem Thema „Martyrium im 20. Jahrhundert“ gewidmet. Die Tagung im alten Pfarrhaus von Mooshausen wurde von der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte (EvAKiZ) in Kooperation mit dem Freundeskreis Mooshausen e. V. und der Kommission für Zeitgeschichte veranstaltet und von der Robert Bosch Stiftung finanziell gefördert. Mit dem Thema wurde ein Problem aufgegriffen, das die kirchliche Zeitgeschichte sowohl auf katholischer als auch auf evangelischer Seite in den vergangenen Jahren verstärkt beschäftigt hat und derzeit Gegenstand des von der EvAKiZ durchgeführten Forschungsprojektes „Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts“ ist<sup>2</sup>. An der interdisziplinär und interkonfessionell ausgerichteten Tagung nahmen 20 Theologen und Historiker aus Deutschland, Italien und der Schweiz teil. Die Gesamtleitung hatten Carsten Nicolaisen (München) und Hans Maier (München), die Diskussionsrunden leiteten Peter Steinbach (Karlsruhe), Hans Günter Hockerts (München) und Hartmut Lehmann (Göttingen).

Hartmut Lehmann (Göttingen) stellte in seiner Einführung aktuelle Beispiele des öffentlichen Märtyrergedenkens in der anglikanischen, der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche gegenüber: die Märtyrergalerie an der Londoner Westminster Abbey, das katholische Märtyrerverzeichnis „Zeugen für Christus“<sup>3</sup> und die Beiträge über katholische und evangelische Märtyrer in dem

- 
- 1 Geringfügig überarbeitete Fassung meines am 4. November 2003 in H-Soz-Kult erschienenen Berichts (<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=315>).
  - 2 Vgl. die betreffenden Artikel in den Folgen 20 (2002) und 21 (2003) dieser Zeitschrift.
  - 3 ZEUGEN FÜR CHRISTUS. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. Hg. von Helmut Moll im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz. 2 Bde. Paderborn u. a. 1999.



ökumenischen Sammelband „Zeugen einer besseren Welt“<sup>4</sup>. Er wies darauf hin, dass die jeweiligen Auswahlprinzipien nicht deckungsgleich seien. Partielle Unterschiede beträfen z. B. die Repräsentativität und Ökumenizität der Auswahl. Auch im Hinblick darauf, welche Zusammenhänge zwischen Bekenntnis, Verfolgung und Tod berücksichtigt wurden, stimmten die Kriterien nicht überein. Lehmann hob hervor, dass die Abgrenzung von Märtyrern gegenüber anderen Personengruppen problematisch sei. Nicht alle Ermordeten und nicht alle, die Widerstand geleistet hätten, seien Märtyrer. Anhand von individuellen Glaubenszeugnissen ließen sich christliche Märtyrer wie z. B. Martin Luther King von säkularen Märtyrern wie z. B. Ché Guevara unterscheiden. Konfessionsübergreifend sei der christliche Märtyrerbegriff bis zur Gegenwart an folgende Merkmale geknüpft: den christlichen Glauben, die praktizierte Nächstenliebe sowie die Glaubenstreue im Leiden bis zum Tod.

Harald Schultze (Magdeburg) zeigte in seinem historischen Überblick „Die evangelische Rezeption von Martyrien des 20. Jahrhunderts“ die Kontinuität evangelischen Märtyrergedenkens von der Reformationszeit bis in die Gegenwart auf, die sich an der Benennung von Kirchen nach Märtyrern – in neuerer Zeit etwa nach Dietrich Bonhoeffer –, an Elementen der Liturgie und an Texten von Kirchenliedern ablesen lasse. Für Märtyrer der NS-Zeit seien nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges spezifische Erinnerungsorte geschaffen worden, z. B. die Gedenkstätte in der Krypta des Doms zu Brandenburg/Havel. Evangelisches Märtyrergedenken, so Schultze, sei im 20. Jahrhundert nicht organisiert erfolgt wie in der römisch-katholischen Kirche, sondern spontan; es lasse sich daher nur schwer steuern. Dietrich Bonhoeffer könne als der weltweit bekannteste Märtyrer des 20. Jahrhunderts gelten, während zahlreiche weitere Schicksale evangelischer Christen, die in religiös motivierten Konflikten ums Leben gekommen seien, auch in der evangelischen Kirche selbst kaum Beachtung gefunden hätten. Das Beispiel Bonhoeffers zeige deutlich, dass der Protestantismus bis heute die Vorbild-

---

4 HUMMEL, Karl-Joseph/STROHM, Christoph (Hg.): Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Leipzig/Kevelaer 2000.

funktion von Heiligen im Sinne der *Confessio Augustana* kenne. Diese Funktion sei nicht an eine scheinbar makellose Lebensführung gebunden, sondern beziehe sich auf den Status der Heiligen als gerechtfertigte Sünder. Darüber hinaus ermögliche die Erinnerung an Märtyrer theologisch bedeutsame Erfahrungen des Mit-Leidens.

Karl-Joseph Hummel (Bonn) zeichnete in seinem Referat „Katholische Glaubenszeugen des Dritten Reiches im Wandel der Erinnerung“ unterschiedliche Phasen des Umgangs mit der Geschichte katholischer Christen im NS-Staat nach. In der frühen Nachkriegszeit habe sich die römisch-katholische Kirche in Deutschland überwiegend als Opfer des Nationalsozialismus gesehen. Die Erinnerung an katholische Widerstandskämpfer sei jedoch zunächst nicht sehr populär gewesen, da sie schmerzhaft bewusst gemacht habe, dass das Potenzial des Widerstandes nicht ausgeschöpft worden sei. Zu Beginn der 1960er Jahre seien dann die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um Opfer und Täter des NS-Regimes in den Vordergrund getreten; zeitgleich mit der zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung habe in der Öffentlichkeit eine an den Vorwurf des Versagens während der NS-Zeit geknüpfte antikirchliche Polemik eingesetzt. Diese habe dazu beigetragen, dass die Erinnerung an Glaubenszeugen gegenüber der Verehrung politischer Heroen, die teilweise auch als Märtyrer bezeichnet worden seien, weitgehend in den Hintergrund getreten sei. Im Jahr 2000 habe durch die Initiative von Papst Johannes Paul II. die Erinnerung an christliche Blutzeugen als Zeichen der Einheit der gespaltenen Christenheit neue Impulse erhalten. Am Beispiel der durch den Papst veranlassten Dokumentation katholischer Martyrien des 20. Jahrhunderts wies Hummel auf den engen Zusammenhang zwischen Märtyrergedenken und Selig- bzw. Heiligsprechungsverfahren hin, der z. B. die Auswahlkriterien für das Märtyrerverzeichnis „Zeugen für Christus“ beeinflusst habe.

Hans Maier (München) hob in seinem Vortrag „Politische Märtyrer? Erweiterungen des Märtyrerbegriffs in der Gegenwart“ den aus der Rechtssprache stammenden Bedeutungskern des Begriffs

Martyrer/Märtyrer hervor<sup>5</sup>. Mit dem griechischen Wort „mártys“ werde ursprünglich der Zeuge vor Gericht bezeichnet, der bereit sei, für die Wahrheit bis zum Äußersten zu gehen. Für den christlichen Akzent sei eine von außen gesetzte Verfolgungssituation entscheidend, in der der Blutzeuge des Evangeliums sowohl mit Christus als auch mit der Kirche verbunden sei. Die Gewichtung der beiden Aspekte Zeugnis und Leiden habe in der Begriffsgeschichte gewechselt. Im Deutschen sei das Leiden lange Zeit stärker betont worden als das Zeugnis. Gegenwärtig werde der Gedanke des Martyriums jedoch oftmals weniger mit passiver Hingabe, sondern eher mit Protesthandlungen gegen politische Mächte assoziiert. Es bestehe die Tendenz, Personen als Märtyrer anzusehen, die wegen individuell verantworteter politischer Aktivitäten umgebracht wurden. Als Maßstab für eine Erweiterung des Märtyrerbegriffs in dieser Hinsicht könne die Bezugnahme auf das universelle Prinzip des Menschenrechts bzw. des Humanums schlechthin dienen. Die theologischen Konturen müssten jedoch erkennbar bleiben. In jüngster Zeit werde der Begriff oftmals unreflektiert auch auf Menschen bezogen, die – wie z. B. islamistische Selbstmordattentäter – sich selbst und andere Menschen getötet hätten. Dieser Sprachgebrauch sei darauf zurückzuführen, dass der Martyriumsbegriff in der islamischen Tradition – anders als im Judentum und im Christentum – neben dem Ursprung in der Rechtssprache einen zweiten Ursprung in der Militärsprache habe. Die Dominanz dieses Aspekts in den Medien berge die Gefahr einer Verzerrung des Begriffs, der zum Schreckenswort zu werden drohe.

Den Hauptreferaten folgten einige kürzere Beiträge, in denen Teilaspekte des Problems vertieft und Forschungsergebnisse zur Diskussion gestellt wurden. Der Schwerpunkt lag hierbei auf der Zeit des Nationalsozialismus.

---

5 Im Sprachgebrauch der Tagungsteilnehmer war zu beobachten, dass einige Referenten gegenüber dem in der deutschen Gegenwartssprache allgemein gebräuchlichen Wort „Märtyrer“ die im Bereich der katholischen Theologie verbreitete Variante „Martyrer“ bevorzugten; diese wird im vorliegenden Bericht nur zur wörtlichen Wiedergabe der Titel der betreffenden Referate verwendet.

Andreas Köhn (Udine) stellte in seinem Beitrag „Von der ‚Notwendigkeit des Bekennens‘. Theologie als Martyrium am Beispiel Ernst Lohmeyers (1890–1946)“ seine Dissertation über den evangelischen Neutestamentler vor. Die Beschäftigung mit dem christlichen Märtyrerbegriff und dessen Voraussetzungen im Judentum habe Lohmeyer zur theologischen Einsicht in die Notwendigkeit des Zeugentums geführt. Köhn zeigte Bezüge zwischen diesem Aspekt von Lohmeyers wissenschaftlicher Arbeit und seiner anti-nationalsozialistischen Haltung als Professor in Breslau und Greifswald auf. Darüber hinaus umriss er die politischen Hintergründe von Lohmeyers Verhaftung, Verurteilung und Hinrichtung aufgrund einer Denunziation wegen angeblicher Kriegsverbrechen.

Antonia Leugers (München) referierte über „Martyrer der Gewissensüberzeugung“. Die Bedeutung der Kirchlichen Hauptstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit in Fulda (1941–1944)“. Angesichts des weitreichenden Einflusses der NS-Ideologie, dem die Deutschen alltäglich ausgesetzt gewesen seien, habe die Fuldaer Stelle die Gefahr einer zunehmenden Trennung von Religion und Leben, von „Sonntagschristentum“ und „Werktagsheidentum“ gesehen. Um dem entgegenzuwirken, habe sie eine Gewissensbildung gefordert, die einen Zusammenhang zwischen der Verkündigung biblischer Gebote und des Sittengesetzes einerseits und dem Zeitgeschehen andererseits herstelle. Bei den jährlich stattfindenden Beratungen habe Konsens darüber bestanden, dass Amtsträger und Gläubige für die Wahrung der Menschenrechte und eine diese schützende Ordnung Verantwortung trügen. Aus dieser Haltung heraus seien die Mitglieder des Gremiums (darunter die später hingerichteten Alfred Delp, Nikolaus Groß, Bernhard Letterhaus und Otto Müller) dazu bereit gewesen, einen Konflikt mit der staatlichen Autorität bis hin zum Martyrium auf sich zu nehmen, auch wenn sie ein solches nicht angestrebt hätten.

Sönke Zankel (München) präsentierte in seinem Beitrag unter dem Titel „Das Verhältnis von Religion und Politik im Widerstand des Scholl-Schmorell-Kreises“ Teilergebnisse seines Dissertationsprojekts. Unter den sechs Hingerichteten aus dem Münchener Widerstandskreis der sogenannten „Weiße Rose“ sei lediglich bei den

evangelischen Geschwistern Hans und Sophie Scholl sowie bei dem Katholiken Willi Graf eine nennenswerte christliche Prägung vor Beginn ihrer Widerstandsaktionen belegt. Bei den vier übrigen Todesopfern sei der christliche Glaube erst kurz vor oder nach ihrer Verhaftung ein wesentliches Element ihres Denkens geworden. Relevant für das Engagement gegen das NS-Regime seien religiöse Überzeugungen v. a. bei Hans Scholl gewesen, der sich ab 1941 intensiv mit dem Christentum auseinander gesetzt habe.

Ilse Meseberg-Haubold (Oldenburg) wies in ihrem Referat über „Katharina Staritz: Die Haftzeit im Frauenkonzentrationslager Ravensbrück als ‚Martyrium‘“ auf Überschneidungen zwischen Leidenszeugnis und Martyrium hin. Die Breslauer Stadtvikarin Staritz sei im Zusammenhang mit ihrer intensiven seelsorgerlichen und fürsorgerischen Arbeit zugunsten sogenannter „nichtarischer“ Christen inhaftiert worden und habe ihre Haft als ein ihr von Gott auferlegtes Leiden interpretiert. In den Gedichten, die sie in Ravensbrück schrieb, habe sie bewusst von ihrem Glauben unter ständiger Todesgefahr Zeugnis abgelegt, um andere Menschen im Glauben zu stärken. Auch wenn sie erst einige Jahre nach Kriegsende gestorben sei, komme ihr Schicksal einem Martyrium nahe und gebe Anlass zum Gedenken.

Elisabeth Prégardier (Oberhausen) führte unter dem Titel „Das Wort Gottes ist nicht gefesselt“ (2 Tim 2,9). Botschaften des Glaubens aus der Haft“ in die unmittelbare Auseinandersetzung mit Zeugnissen christlicher Gegner des Nationalsozialismus hinein. Indem sie, eingeleitet durch kurze Angaben zum Schicksal der betreffenden Personen, Textpassagen vorlesen ließ, die die Inhaftierten – meist in ihren Abschiedsbriefen kurz vor der Hinrichtung – an ihre Angehörigen schrieben, regte sie zum Gedenken im Modus des Mitleidens an.

Die umfangreichen Diskussionen wurden v.a. von drei Themen beherrscht: erstens dem interkonfessionellen Vergleich der Funktionen und Formen des Märtyrergedenkens, zweitens der Abgrenzung des christlichen Martyriumsbegriffs gegenüber einem außerchristlichen sowie gegenüber verwandten Begriffen und drittens dem Verhältnis von Kirche, Theologie und Geschichtswissenschaft in der

Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Martyriums.

Als Ergebnis der Erörterung interkonfessioneller Gemeinsamkeiten und Unterschiede wurde konstatiert, dass das evangelische und das katholische Martyriumsverständnis im Kern identisch seien, während v.a. die praktisch-theologische Aneignung kontrovers bleibe. Unterschiedliche theologische Positionen bezögen sich auf die Beurteilung der Lebensführung von Märtyrern unter ethischem Aspekt, auf den Meritum-Gedanken und auf die Tendenz zum Personenkult. Problematisch sei zudem der Umgang mit Martyrien aus konfessionellen Auseinandersetzungen.

Hinsichtlich des Martyriumsbegriffs wurde zum einen dessen Abgrenzung vom Opferbegriff diskutiert, die z. B. bei der Verfolgung nichtarischer Christen durch die Nationalsozialisten oder deutschbaltischer Protestanten durch russische Bolschewisten schwierig sei, weil religiöse, rassistische und nationalistische Motive in vielen Fällen miteinander verknüpft seien. Diskussionsbedarf bestand zum anderen bezüglich der Frage, ob ein bewusst angestrebter gewaltsamer Tod als Martyrium betrachtet werden könne. Anhand so unterschiedlicher Fälle wie Maximilian Kolbe, Jochen Klepper und Oskar Brüsewitz wurden Aspekte wie stellvertretendes, solidarisches und zeichenhaftes Handeln unterschieden und – v. a. im Hinblick auf Brüsewitz – die Bedeutung des subjektiven Verfolgungsgefühls unterstrichen. Des Weiteren wurde in interreligiöser Auseinandersetzung mit dem islamischen Märtyrerbegriff erörtert, inwiefern auch die bewusst angestrebte Tötung anderer Menschen unter bestimmten Umständen Bestandteil eines Martyriums sein könne. Dass sich diese Frage auch im Christentum stelle, wurde u. a. an Fällen wie Georg Elser und Claus Graf Schenk von Stauffenberg aufgezeigt. In Diskussionen über unterschiedliche Grenz- und Zweifelsfälle wurde betont, dass eine historisch fundierte Erforschung und Dokumentation von Märtyrerschicksalen sich nicht auf den religiösen Aspekt von Widerstand und Verfolgung beschränken könne, sondern die im konkreten Einzelfall je unterschiedlichen Bündel von Motiven sowohl auf Seiten der Märtyrer als auch auf Seiten ihrer Verfolger differenziert betrachten müsse.

Im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche, Theologie und Ge-

schtichtswissenschaft war strittig, ob der Martyriumsbegriff eine historische Kategorie sei. Einige Diskutanten meinten, es handle sich um eine notwendige Kategorie zur Beschreibung eines bestimmten historischen Phänomens, nämlich der nicht ausschließlich politisch, sondern weltanschaulich motivierten Verweigerung einzelner Menschen in Extremsituationen gegenüber Regimen, deren Ideologien den Charakter von Ersatzreligionen hätten. Die Erforschung von Martyrien diene letztlich der Analyse eines wesentlichen Teilaspekts der Geschichte des Christentums im Konflikt mit politischen Religionen in den modernen Diktaturen des 20. Jahrhunderts. Die Kriterien des Martyriumsbegriffs, so wurde eingewendet, würden der historischen Forschung jedoch von der Theologie bzw. von der faktischen Erinnerungskultur innerhalb der Kirche vorgegeben. Eine wichtige Aufgabe historischer Forschung über diese Phänomene könne gleichwohl die korrigierende Beeinflussung der Erinnerungskultur gegen perspektivische Beschränkungen und Verzerrungen sein. Einig war man sich darin, dass das Martyrium auch dann, wenn man es nicht als historische Kategorie betrachte, ein Untersuchungsgegenstand der Geschichtswissenschaft sei, der unter unterschiedlichen Aspekten erfasst werden müsse, z. B. der Selbstbeschreibung von Opfern als Märtyrer, der Zuschreibung von Martyrien im Rahmen einer Erinnerungskultur, der Resonanz innerhalb dieses Rahmens und der Diffusion in andere kulturelle Kontexte.

Die Referate der Tagung werden in folgendem Sammelband veröffentlicht: MAIER, Hans/NICOLAISEN, Carsten (Hg.): *Martyrium im 20. Jahrhundert* (Edition Mooshausen). Annweiler 2004.

Andreas Kurschat

## HINWEISE AUF VERÖFFENTLICHUNGEN

Im Schnittpunkt des Kreuzes. Rosa Helena Vetter (1905–1995). Eine Ordensfrau erlebt Ravensbrück. Annweiler 2003.

Ein weithin unbeachtetes Kapitel in der Aufarbeitung der Geschichte des Nationalsozialismus ist das Schicksal von Ordensfrauen im Frauen-KZ Ravensbrück. Seit mehr als zehn Jahren forschen Elisabeth Prégardier und Anne Mohr (beide Oberhausen/Rheinland) in Zusammenarbeit mit Pfarrerin em. Gerlind Schwöbel (Frankfurt/M.) nach Spuren von Frauen, die vor allem durch ihr christliches Glaubenszeugnis der leidvollen KZ-Wirklichkeit ein besonderes Gepräge gegeben haben.

In der Reihe „Zeugen der Zeitgeschichte“ (hg. von Elisabeth Prégardier und Anne Mohr) befassen sich sechs der bisher publizierten Dokumentationen ausdrücklich mit Ravensbrück. Die im Oktober 2003 erschienene Publikation dieser Reihe hat den Bericht der Hegner Kreuzschwester Helena (Rosa) Vetter zum Inhalt.

Schwester Helena (1905–1995) war von März 1942 bis März 1944 Häftling in Ravensbrück bzw. Neu-Rohlau. Ihr handschriftlich verfasster Bericht über die zweijährige KZ-Zeit aus dem Jahr 1951 befand sich noch bis 2002 unveröffentlicht im Archiv des Klosters Hegne am Bodensee. Er gibt nicht nur Zeugnis von einer glaubensstarken Mitschwester, sondern weist auch auf Spuren von fünf bislang nicht bekannten Ravensbrückerinnen hin, darunter vier Ordensfrauen aus Böhmen und dem Saarland.

Krüger, Jürgen/Tichy, Christiane: Kirchenbau und Politik. Deutsche evangelische Kirchen auf der iberischen Halbinsel 1900–1945. Petersberg 2003.

Rauthe, Simone: „Scharfe Gegner“. Die Disziplinierung kirchlicher Mitarbeitender durch das Evangelische Konsistorium der Rheinprovinz und seine Finanzabteilung von 1933 bis 1945 (SVRKG. 162). Bonn 2003.



Maser, Peter/Schjørring, Jens Holger (Hg.): Wie die Träumenden? Protestantische Kirchen in der Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa. Erlangen 2003.

VORSCHAU AUF AKADEMIETAGUNGEN AUS DEM BE-  
REICH DER KIRCHLICHEN ZEITGESCHICHTE IM ERS-  
TEN HALBJAHR 2004

Die vergessenen Kinder der Kirche. Das Schicksal „nichtarischer“  
Christen in der NS-Zeit und danach (18.–20. Juni, Evangelische  
Akademie Arnoldshain).

Mythos und Wahrheit – Widerstand im Dritten Reich 60 Jahre nach  
dem Attentat vom 20. Juli 1944 auf Hitler (4.–6. Juni, Lutherstadt  
Wittenberg).

## J. F. GERHARD GOETERS-PREIS

Die Gesellschaft für die Geschichte des reformierten Protestantismus e. V. vergibt im Rahmen ihrer „Fünften Emder Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus“ am 6. März 2005 den

## J. F. Gerhard Goeters-Preis

in Emden (Ostfriesland).

Der Preis erinnert an Person und Lebenswerk des 1996 verstorbenen Bonner Kirchenhistorikers J. F. Gerhard Goeters und wird für eine hervorragende deutschsprachige Dissertation (theol. Diss., phil. Diss. oder jur. Diss.) oder Habilitation zu einem Thema der Geschichte des reformierten Protestantismus vergeben. Die Arbeiten können bereits veröffentlicht sein. Die Annahme der Dissertationen oder Habilitationsschriften muss zwischen dem 1. April 2002 und dem 31. Juli 2004 liegen.

Der Preis ist mit 1500.– Euro dotiert.

Über die Preisvergabe entscheidet der Vorstand der Gesellschaft für die Geschichte des reformierten Protestantismus e. V. im Einvernehmen mit dem Stifter des Preises. Der Rechtsweg ist ausgeschlossen. Arbeiten, die für die Verleihung des Preises kandidieren, sind bis zum 1. Oktober 2004 in zwei Exemplaren (Manuskript oder Druckfassung) an den Vorsitzenden der Gesellschaft einzusenden:

P. Dr. J. Marius J. Lange van Ravenswaay

Fokko-Weiland-Ring 2

D – 26802 Moormerland

AUTORINNEN UND AUTOREN DER BEITRÄGE

Dr. Karl-Heinz Fix, Jg. 1961, Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte, München.

Dr. Daniel Heinz, Jg. 1957, Archivar und Dozent an der Theologischen Hochschule Friedensau.

Priv. Doz. Dr. Michael Klein, Jg. 1964, Pfarrer in Hamm (Sieg).

Andreas Kurschat, M. A., Jg. 1973, Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte, München.

Dr. Simone Mantei, Jg. 1972, Vikarin der EKHN.

Dr. Tamara Tatsenko, Jg. 1951, Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Russischen Akademie der Wissenschaften, St. Petersburg.

## IMPRESSUM

Redaktion: Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte  
Schellingstraße 3/VG  
80799 München

Druck: Uni-Druck Herbert Novotny  
Maisinger Weg 19  
82319 Starnberg

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

ISSN: 0949-5908