

**Evangelische
Arbeitsgemeinschaft
für
Kirchliche Zeitgeschichte**

MITTEILUNGEN

23/2005

Mitteilungen

Evangelische
Arbeitsgemeinschaft

für

Kirchliche Zeitgeschichte

Mitteilungen

23 (2005)

März/April 23 (2005)

BEITRÄGE

KAINER HEINIG

Kirchenkirche zwischen Politik und Pfarramt
Die Evangelische Kirche in Zürich im 19. Jahrhundert
und der „Dritte Reich“

ANDREAS MÜLLER

Verfallung geschichtlicher Denkmäler in der Schweiz

Evangelische

Arbeitsgemeinschaft

für

Kirchliche Zeitgeschichte

Mitteilungen

23 (2005)



2005 23 - 505 23

Redaktion: Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte
Schellingstr. 3/VG
80799 München
www.kirchliche-zeitgeschichte.info

Gestaltung: Dr. Karl-Heinz Fix
Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte
karl-heinz.fix@evtheol.uni-muenchen.de
089 - 2180 2828

Druck: Uni Druck
Herbert Novotny
Maisinger Weg 19
82319 Starnberg

ISSN: 0949-5908



ZB 2082 - 23.2005

BEITRÄGE

RAINER HERING

Bischofskirche zwischen Führerprinzip und Luthertum
Die Evangelisch-lutherische Kirche im Hamburgischen Staate
und das „Dritte Reich“ 7

ANDREAS MÜLLER

Vielfältig gleichgeschaltet. Die Deutschen Christen in Minden 53

GERTRAUD GRÜNZINGER

Zur Frage der Zuständigkeit des Reichskirchenministers im
Altreich und in den neuen Gebieten des Deutschen Reiches
1940–1942 97

BASILIOS MYLONAS

Der Wiederaufbau der verbandlichen Sozialen Arbeit in
München am Beispiel der Inneren Mission 121

CLAUDIA LEPP

Zwischen kirchlicher Ost-West-Verbundenheit und
deutschlandpolitischem Streit. Der gesamtdeutsche
Protestantismus im ersten Nachkriegsjahrzehnt 137

BERICHTE

KATHARINA KUNTER

Die Exkursion als didaktische Methode in der Kirchlichen
Zeitgeschichte: Das Beispiel „Ostdeutscher Protestantismus
im 20. Jahrhundert“ 165

CLAUDIA LEPP

Bericht über den Kongress „Zivilcourage und Kompromiss:
„Bausoldaten in der DDR 1964–1990“ 171

CARSTEN NICOLAISEN

Georg Kretschmar zum 80. Geburtstag 175

Aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche
Zeitgeschichte

Neuerscheinungen	179
Veröffentlichungen der Mitglieder und Mitarbeiter/innen aus dem Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte im Berichtszeitraum	183
Nachrichten aus den Landeskirchlichen Vereinigungen für Kirchengeschichte	187
Autorinnen und Autoren der Beiträge	199

RAINER HERING
BISCHOFSKIRCHE ZWISCHEN FÜHRERPRINZIP UND
LUTHERTUM//DIE EVANGELISCH-LUTHERISCHE
KIRCHE IM HAMBURGISCHEN STAATE UND DAS
„DRITTE REICH“

Forschungsstand

Die Geschichte der Evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate im 20. Jahrhundert ist bislang erst ansatzweise erforscht. Daher können die folgenden Ausführungen nur eine erste Skizze darstellen. Es fehlt nicht nur eine Überblicksdarstellung, die wissenschaftlichen Standards entspricht, sondern es mangelt auch an Studien zu Personen und Sachthemen. Die Kirchengeschichte Hamburgs von der Reformation bis ins zwanzigste Jahrhundert des Pastors Georg Daur (1900–1989) erfüllt nicht die Kriterien einer wissenschaftlichen Darstellung und erweist sich gerade im Abschnitt über das „Dritte Reich“ vielfach als apologetisch und verschleiernd¹. 1968 erschien posthum die Monographie Pastor Heinrich Wilhelms (1888–1968), der sich in der Bekennenden Kirche engagiert hatte, über die Hamburger Kirche in der nationalsozialistischen Zeit, die bislang die einzige umfassendere Studie darstellt, aber nicht heutigen wissenschaftlichen Anforderungen entspricht². Enttäuschend ist die

-
- 1 DAUR, Georg: Von Predigern und Bürgern. Eine hamburgische Kirchengeschichte von der Reformation bis zur Gegenwart. Hamburg 1970. Daur sah z. B. die 1933 erfolgte Einführung des Bischofsamtes als einen organischen Prozess seit der Reformation (S. 273), dazu s. u.
 - 2 WILHELMI, Heinrich: Die Hamburger Kirche in der nationalsozialistischen Zeit 1933–1945 (AGK E. 5). Göttingen 1968; dazu s. u. Die Darstellung Hamburgs bei MEIER, Kurt: Der evangelische Kirchenkampf. Göttingen 1976–1984, 3 Bde., beruht weitgehend auf Wilhelmi; leider finden sich bei Meier etliche Fehler. Unvollständig und voller gravierender sachlicher Fehler

geschichtswissenschaftliche Dissertation Michael Reiters über die Dreifaltigkeitsgemeinde Hamburg-Hamm in der Weimarer Republik und im „Dritten Reich“³. Im Rahmen einer Untersuchung über die Vorgeschichte der Hamburger CDU geht Helmut Stubbe-da Luz in seiner geschichtswissenschaftlichen Dissertation auch auf die kirchliche Situation in Hamburg, vor allem in den Gemeinden späterer CDU-Politiker, ein⁴. Den Charakter einer Nacherzählung der Lebenserinnerungen des Landesbischofs Franz Tügel (1888–1946) haben die Ausführungen des Historikers Manuel Ruoff⁵. Für die Jahre zwischen 1945 und 1965 liegt jetzt die fundierte Dissertation Lisa Strübels vor, die auf breiter Quellengrundlage basiert; sie untersucht auch den Umgang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit⁶. Untersuchungen zu Einzelaspekten und biographische Studien sowie erste Synthesen zu einzelnen Zeitabschnitten hat der Verfasser vorgelegt⁷.

ist: LINCK, Stephan: Hoffnung: Kirche. In: Wie wird es weitergehen ... Zeitungsartikel und Notizen aus den Jahren 1933 und 1934: gesammelt und aufgeschrieben von Elisabeth Flügge. Bearb. von Rita Bake. Hamburg 2001, S. 17–24; vgl. dazu: HERING, Rainer: Kirchen in Monarchie, Republik, Diktatur und Demokratie. Neuerscheinungen zur neueren und neuesten Kirchengeschichte Deutschlands. In: *Auskunft* 22, 2002, S. 334–366, hier S. 353–357.

- 3 REITER, Michael: Christliche Existenz und sozialer Wandel in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Eine Hamburger Kirchengemeinde in den politischen Auseinandersetzungen der Weimarer Republik und des Dritten Reiches. Phil. Diss. Hamburg 1992; dazu meine Rezension in: *ZVHaG* 80, 1994, S. 237–240.
- 4 STUBBE-DA LUZ, Helmut: Union der Christen – Splittergruppe – Integrationspartei. Wurzeln und Anfänge der Hamburger CDU bis Ende 1946. Phil. Diss. Hamburg 1989, zum Protestantismus bes. S. 88–127.
- 5 RUOFF, Manuel: Landesbischof Franz Tügel (Beitr. z. dt. u. europ. Gesch. 22). Hamburg 2000, vgl. dazu: HERING, Rainer: Forschungen zur neueren Kirchengeschichte und zur Kirchlichen Zeitgeschichte in Deutschland. In: *Auskunft* 20, 2000, S. 249–267, hier S. 265ff.
- 6 STRÜBEL, Lisa: Continuity and Change in City Protestantism. The Lutheran Church in Hamburg, 1945–1965. Phil. Diss. Oxford 2001 (die Publikation in der Reihe *Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs* wird vorbereitet).
- 7 Z. B. HERING, Rainer: Theologische Wissenschaft und „Drittes Reich“. Studien zur Hamburger Wissenschafts- und Kirchengeschichte im 20. Jahrhundert (Reihe *Geschichtswissenschaft*. 20). Pfaffenweiler 1990; *Theologie im Span-*

Die Ursachen dafür, dass in einem Stadtstaat mit mehreren Universitäten und Fachhochschulen die historische Erforschung der Kirchen und Religionsgemeinschaften derart unbefriedigend ist, sind vielfältig. Zum einen gingen von der früheren Landeskirche selbst kaum Impulse aus, die Aufarbeitung ihrer eigenen Geschichte in diesem Zeitraum anzuregen, zu fördern oder gar gezielt in Auftrag zu geben. Im Gegenteil, insbesondere Forschungen über das „Dritte Reich“ waren lange Zeit geradezu unerwünscht – dazu später mehr. Es gibt bis heute keine Kommission für Hamburger Kirchengeschichte und keine entsprechende Zeitschrift. Festschriften oder Gemeindegeschichten, die wissenschaftlichen Ansprüchen genügen, sind selten. Immerhin wird die 1958 begründete Monographienreihe „Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs“ jetzt reaktiviert. Insgesamt ist jedoch das Interesse innerhalb der Kirche wie gesamtgesellschaftlich eher gering, entsprechende Arbeiten werden auf breiterer Basis nicht gefordert. Überdies stehen durch die 1991 erfolgte Verlagerung des ehemaligen Hamburger Kirchenarchivs in das Nordelbische Kirchenarchiv in Kiel wesentliche Quellen nicht unmittelbar vor Ort zur Verfügung, sondern müssen erst in das Kirchenkreisarchiv Alt-Hamburg transportiert werden. Her-

nungsfeld von Kirche und Staat. Die Entstehung der Evangelisch-Theologischen Fakultät an der Universität Hamburg 1895 bis 1955 (Hamburger Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte. 12). Berlin; Hamburg 1992; Frauen auf der Kanzel? Die Auseinandersetzung um Frauenordination und Gleichberechtigung der Theologinnen in der Hamburger Landeskirche. Von der Pfarramtshelferin zur ersten evangelisch-lutherischen Bischöfin der Welt. In: ZVHaG 79, 1993, S. 163–209; DERS.: Die Bischöfe Simon Schöffel, Franz Tügel (Hamburgische Lebensbilder. 10). Hamburg 1995; Auf dem Weg in die Moderne? Die Hamburgische Landeskirche in der Weimarer Republik. In: ZVHaG 82, 1996, S. 127–166; Vom Seminar zur Universität. Die Religionslehrausbildung in Hamburg zwischen Kaiserreich und Bundesrepublik. Hamburg 1997; Die Theologinnen Sophie Kunert, Margarete Braun und Margarete Schuster (Hamburgische Lebensbilder. 12). Hamburg 1997; Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Hamburger Gesellschaft nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges. Erscheint Hamburg 2005 in den Arbeitsheften zur Denkmalpflege über Kirchenbau 1950–1970, Hg. vom Denkmalschutzamt Hamburg. Biographische Artikel finden sich u. a. in: BBKL; HAMBURG-LEXIKON. Hamburg 1998, 2. durchges. Aufl. Hamburg 2000; HAMBURGISCHE BIOGRAFIE. Personenlexikon. Hamburg 2001.

vorzuheben sind die Aktivitäten des dortigen Archivars Gerhard Paasch, der seit 1996 in einer eigenen Reihe Findbücher und Gemeindegeschichten publiziert⁸.

Die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Hamburg hatte zwar in der Person von Kurt Dietrich Schmidt (1896–1964) einen engagierten Kirchenhistoriker, doch wechselte nach seinem Tod der Schwerpunkt der „Kirchenkampfgeschichtsschreibung“ mit Georg Kretschmar (Jahrgang 1925) nach München. Die Universitätshistoriker haben sich in früheren Jahren wenig bis gar nicht mit Kirchen und Religionsgemeinschaften im 20. Jahrhundert befasst. Hier wird eine in der Zeitgeschichte lange zu beobachtende Distanz zu diesem Bereich der Gesellschaft deutlich – Kirchen- und Religionsgeschichte, so wird behauptet, sei Aufgabe der Theologie und der Kirchen. Erst die Etablierung einer Disziplin „Kirchliche Zeitgeschichte“, in der Theologen und Historiker zusammen wirken, hat dazu beigetragen, diese Spaltung zu überbrücken. Die intensivere Wahrnehmung der Bedeutung religiöser Faktoren in Politik und Kultur hat seit den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts deutlich zugenommen⁹.

Die Hamburger Landeskirche im 20. Jahrhundert – ein Überblick

Die Evangelisch-lutherische Kirche im Hamburgischen Staate bestand bis 1976, als sie mit den ehemaligen Landeskirchen Eutins, Lübecks, Schleswig-Holsteins und dem Kirchenkreis Harburg in der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche aufging. Sie umfasste geographisch das Territorium der Freien und Hansestadt Hamburg vor dem Groß-Hamburg-Gesetz von 1937, also nicht die vormals noch preußischen Nachbarstädte Altona, Harburg und

8 VERÖFFENTLICHUNGEN DES ARCHIVS DES KIRCHENKREISES ALT-HAMBURG. Hg. von Gerhard Paasch; bis Ende 2002 sind 15 Publikationen erschienen. Sie sind erhältlich beim Archiv des Kirchenkreises Alt-Hamburg, Danziger Straße 15–17, 20099 Hamburg.

9 KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE. Urteilsbildung und Methoden. Hrsg. von Anselm Doering-Manteuffel und Kurt Nowak (KoGe. 8). Stuttgart; Berlin; Köln 1996; R. HERING, Theologie (wie Anm. 7), S. 288, 315, 428, 438.

Wandsbek, dafür aber das Amt Ritzebüttel (Cuxhaven). Prägend war die parochiale Organisation, die davon ausging, dass das hamburgische Territorium lückenlos durch die bestehenden Kirchen versorgt sei. Die Verdichtung der kirchlichen Strukturen, die das Bevölkerungswachstum erforderte, wurde durch Teilung von Gemeinden und die Errichtung entsprechender neuer Kirchenbauten erreicht. Die um die Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzende quantitative und qualitative Urbanisierung in Folge der Industrialisierung veränderte die Region erheblich. 1860 wurde die Torsperre aufgehoben und die selbstständigen Städte Altona, Hamburg und Wandsbek wuchsen zusammen. So gab es zwischen 1880 und dem Ersten Weltkrieg eine erste größere Gründungsphase neuer Gemeinden und den Bau neuer Kirchen. Die zweite, erheblich stärkere Welle setzte nach dem Zweiten Weltkrieg in den fünfziger Jahren ein: In den 30 Jahren zwischen 1950 und 1980 wurden etwa genauso viele Kirchen gebaut wie in den Jahrhunderten zuvor¹⁰.

Geprägt war die Situation der Landeskirche von der sehr weltlichen Stadtstaatstruktur der zweitgrößten deutschen Kommune¹¹. Die Hansestadt Hamburg verfügte 1919 über 1.050.380 Einwohner, 1932 waren es schon 1.218.447. Durch das Groß-Hamburg-Gesetz von 1937 stieg die Einwohnerzahl auf 1.677.067 und erreichte 1939 mit 1.711.877 einen vorläufigen Höhepunkt. Nach einem Tiefpunkt 1944 mit 1.071.221 Menschen lebten 1950 bereits wieder 1.605.606 Personen in der Stadt.

10 KIRCHLICHES STRUKTURGEFLECHT IM HAMBURGER RAUM. Hg. von der Arbeitsstelle Kirche und Stadt, Seminar für Praktische Theologie, Universität Hamburg. (Werkstattheft. 1). 2., überarb. Aufl. Hamburg 1991; SOEFFNER, Hans-Georg u. a.: Dächer der Hoffnung. Kirchenbau in Hamburg zwischen 1950 und 1970. Hamburg 1995; R. HERING, Weg (wie Anm. 7), bes. S. 134–136; Kirchen und Religionsgemeinschaften (wie Anm. 7).

11 Zum folgenden R. HERING, Weg (wie Anm. 7), bes. S. 136–142, dort auch die Zitate mit Nachweis; Säkularisierung, Entkirchlichung und Formen protestantischer Resakralisierung in Deutschland seit der Jahrhundertwende. In: Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe „arteigene“ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende. Hg. von Stefanie von Schnurbein und Justus H. Ulbricht. Würzburg 2001, S. 120–164; Kirchen und Religionsgemeinschaften (wie Anm. 7).

Die Zahl derer, die einer Religionsgemeinschaft angehörten, nahm in diesem Zeitraum kontinuierlich ab. Während des Kaiserreiches, im Jahr 1907, lag der Anteil der Evangelischen bei 92,3%, der der Katholiken bei 5,2%, zur jüdischen Religion bekannten sich 2% und nur 0,3% der Bevölkerung gehörten einer anderen nicht-christlichen bzw. gar keiner Religionsgemeinschaft an. 1925 lag der Anteil derjenigen, die keiner Religionsgemeinschaft angehörten, bei 6,2%. Die Angehörigen der Landeskirche zählten nur noch 86,1%, die Zahl der Katholiken war konstant geblieben, die der Juden auf 1,73% zurückgegangen. Auf Reichsebene waren 63,3% Protestanten gegenüber 32,3% Katholiken und 1,8% Konfessionslosen registriert. In Hamburg überwogen im Vergleich zum Reich also traditionsgemäß die Protestanten, aber ebenso bei weitem auch diejenigen, die keiner Konfession angehörten; die Folgen der Kirchenaustrittsbewegung waren nachhaltig zu spüren. Bei den Angehörigen der Landeskirche waren die Frauen in der Mehrzahl (87,6% gegenüber 83,1% der Männer), bei den Katholiken war der Anteil der Männer größer; insgesamt wurden hier Auswirkungen des Ersten Weltkrieges spürbar. Die katholische Bevölkerung setzte sich zumeist aus Zugewanderten zusammen, unter denen das männliche Geschlecht überwog, bei der Landeskirche wirkte sich der grundsätzlich bestehende Frauenüberschuss aus. Bei denen, die keiner Religionsgemeinschaft angehörten, lag der Anteil der Männer erheblich über dem der Frauen (7,9% zu 4,6%), was damit erklärt wurde, dass Frauen im allgemeinen nicht so schnell die überlieferte Religionszugehörigkeit aufgeben.

Sieht man sich den Anteil der evangelischen Bevölkerung nach Wohngebieten an, so fällt auf, dass er 1925 in der Stadt Hamburg bei 85,7%, im Landgebiet jedoch bei 92,7% lag (Gesamtgebiet: 86,1%). Die Bindungskraft traditioneller Überlieferung und die soziale Kontrolle waren in ländlicheren Gebieten größer als in der Stadt, wo die säkularen Tendenzen sich eher durchsetzten. Innerhalb des Stadtgebietes waren auch die Anteile derjenigen, die keiner Gemeinschaft angehören, sehr hoch. Diese Gebiete wurden besonders von Arbeitern bewohnt.

Acht Jahre später, 1933, setzte sich der hier beschriebene Trend noch weiter fort. Nunmehr gehörten nur noch 76,4% der Einwoh-

ner der evangelischen Landeskirche an, wohingegen sich 16% zu keiner Religionsgemeinschaft zählten. Der Anteil der Katholiken war bei 5,3% weiterhin stabil geblieben, der der Juden war auf 1,5% gesunken. Zwischen 1925 und 1932 waren ca. 104.000 Personen aus der Evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate ausgetreten. Im „Dritten Reich“ gingen die Kirchenaustritte zunächst deutlich zurück. Waren es 1932 – auch bedingt durch die weltwirtschaftliche Krisenlage – 26.712 Austritte, so kehrten 1933 nur noch 5.032 Mitglieder ihrer Kirche den Rücken, 1936 waren es noch 3.550. Parallel dazu stiegen die Wiedereintritte von 1.198 (1932) auf 8.061 Personen im folgenden Jahr. Doch das Jahr 1933 leitete hier keine Kehrtwende ein, diese Zahl blieb eine Ausnahmeerscheinung. 1934 traten zwar noch 4.391 Personen, vor allem Männer, der Kirche bei, 1936 waren es aber nur noch 1.106, also weniger als 1932. 1941 verlor die Hamburger Landeskirche durch Austritte 3.476 Angehörige und nur 329 Personen traten zu ihr über¹².

Die Zahl der Pastoren mit fester Stelle stieg mit dem Bevölkerungswachstum von 63 im Jahr 1890 über 120 (1925) auf 132 im Jahr 1936. Somit betreute ein Pastor 1890 8.871, 1925 noch 8.136 und 1936 aber nur 6.863 Kirchenmitglieder – die Betreuung konnte also intensiviert werden, wenngleich angesichts dieser Quoten der persönliche Kontakt sich in der Regel nur auf einige wenige Mitglieder erstrecken konnte¹³.

Die Amtshandlungen stellen wichtige Indikatoren für den Grad der Kirchlichkeit über die rein formale Mitgliedschaft hinaus dar. Die Abendmahlsziffer, durch welche der Prozentsatz der am Abendmahl teilnehmenden Gemeindemitglieder angezeigt wird, lag im Kaiserreich noch zwischen acht und zehn Prozent, 1925 fiel sie auf 6,8%, 1933 betrug sie 5,8%, stieg bis 1935 auf 7% an und fiel

12 NORDELBISCHES KIRCHENARCHIV KIEL (NEKA), 32.06 Statistische Abteilung, Kirchliche Statistik Hamburg 1937–1941; Hamburger statistische Monatsberichte November 1926, S. 271–274; KIRCHLICH-STATISTISCHE ÜBERSICHT JAHR 1936. Sonderabdruck aus dem Statistischen Jahrbuch für die Freie und Hansestadt Hamburg, Jahrgang 1936/1937. Hamburg 1937.

13 KIRCHLICH-STATISTISCHE ÜBERSICHT (wie Anm. 12), S. 2.

anschließend sogar unter die Werte zur Zeit der Weimarer Republik (1938: 5,1%, 1940 4,1%). Der Anteil der Taufen an den Geburten stieg von 83,3% 1932 auf 112,2% 1933 – es gab also viele Nachtaufen – und fiel dann auf 95,01% 1935, 79,5% 1938 und betrug 1940 nur noch 65%. Eine ähnliche Entwicklung gab es im Bereich der kirchlichen Trauungen, die zwischen 1932 und 1934 von 41,1 auf 60,13% anstiegen und dann auf 37,1% 1938 und 25,4% der Eheschließungen im Jahr 1940 abfielen. Der Anteil der kirchlichen Beerdigungen an den evangelischen Sterbefällen entwickelte sich etwas anders: Er stieg von 79,4% 1932 auf 84,3% 1933 und erreichte 1938 mit 94,2% seinen Höhepunkt und fiel 1940 auf 88,3% zurück. Zusammenfassend kann also nur zu Beginn des „Dritten Reiches“ bis 1935 von einer intensivierten Kirchlichkeit ausgegangen werden, danach fiel sie sogar unter den Stand zur Zeit der Weimarer Republik, wobei die besonders niedrigen Angaben für 1940 durch die Kriegssituation bedingt sind¹⁴.

Im Jahr 1950 stellte sich die Religionszugehörigkeit in Hamburg so dar: Von den 1.605.606 Einwohnern zählten 1.249.543 (77,8%) zur evangelischen Landeskirche, 16.152 (1%) zu evangelischen Freikirchen bzw. -gemeinden, 104.486 (6,5%) zur römisch-katholischen Kirche, 3.806 (0,2%) zu anderen Religionsgemeinschaften und 217.667 (13,6%) bezeichneten sich als Freireligiöse und Freidenker¹⁵. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts änderte sich mit der Zusammensetzung der Bevölkerung auch deren Anteil an Religionsgemeinschaften nachhaltig: Seit Mitte der fünfziger Jahre zogen zahlreiche Ausländer, die als „Gastarbeiter“ angeworben wurden, nach Hamburg, vor allem Türken, die zu Beginn der achtziger Jahre fast ein Zehntel der Bevölkerung stellten. So entstand eine

14 DATENATLAS ZUR RELIGIÖSEN GEOGRAPHIE IM PROTESTANTISCHEN DEUTSCHLAND. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg. Hg. von Lucian Hölscher. Bd.1: Norden. Berlin; New York 2001, S. 673–688.

15 ABIEKD 6, 1952, Statistische Beilage Nr.1, 3. Zum Folgenden: LEXIKON DER HAMBURGER RELIGIONSGEMEINSCHAFTEN. Religionsvielfalt in der Stadt von A bis Z. Hg. von Wolfgang Grünberg/Dennis L. Slabaugh/Ralf Meister-Karanikas. Hamburg ²1995, bes. S. 7, 96 und 213.

multikulturelle und polyreligiöse Gesellschaft, die für den lutherischen Protestantismus erhebliche Konsequenzen hatte und noch immer hat. Seit 1950 hat sich der Anteil der Mitglieder der evangelisch-lutherischen Landeskirche an der Bevölkerung in Hamburg stetig verringert, vor allem in den siebziger Jahren. Lag er 1950 noch bei 77,8% waren es dreißig Jahre später 1979 nur noch 56,5%¹⁶.

Hier setzte sich eine Entwicklung fort, die schon im 19. Jahrhundert begonnen hatte und sich in der immer geringer werdenden Akzeptanz der Landeskirche und des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses in der Bevölkerung der Millionenstadt äußerte. Auch die innere Verbindung zwischen der Hamburger Bevölkerung und ihrer Landeskirche war gering und oftmals durch Desinteresse und Gleichgültigkeit gekennzeichnet. Die Kirche, deren Wesen und Aufgaben vielfach unbekannt waren, wurde von der überwiegenden Zahl ihrer Mitglieder als eine ihnen nur äußerlich gegenüberstehende Institution angesehen, derer sie sich nach freiem Belieben bedienten, wenn einmal ein inneres Bedürfnis oder religiöse Sitte und Gewohnheit – hier ist vor allem an die zentralen Feste im Kirchenjahr, wie Weihnachten und Ostern, zu denken – dies sinnvoll erscheinen ließ. Schon 1845 berichtete der kaiserliche Gesandte Ritter Maximilian von Kaiserfeld nach Wien: „Es herrscht in Hamburg kein tiefer kirchlicher Sinn, vielmehr im allgemeinen religiöse Flachheit, Faulheit und Gleichgültigkeit.“ Keine zwanzig Jahre später schrieb der Erlanger Kirchenrechtler Adolf von Scheurl (1811–1893), dass die Kirche in Hamburg gleich einem Theater zur gelegentlichen Erholung und Zerstreung, vielleicht noch zur Aneignung von ästhetischer Bildung benutzt werde: „Sowenig es eine Theatergemeinde gibt, deren Glied man durch den Theaterbesuch würde, fast ebenso wenig fühlt man sich als Glied der Kirche“¹⁷.

Die Mehrzahl der Mitglieder, auch derjenigen aus dem Bürgertum, standen der Kirche im 19. wie im 20. Jahrhundert sehr distanziert gegenüber; in den „feinen Häusern“ Hamburgs wurde nicht über Religion gesprochen. Der Gottesdienstbesuch lag bei ungefähr

16 R. HERING, Kirchen und Religionsgemeinschaften (wie Anm. 7).

17 Zitiert nach R. HERING, Weg (wie Anm. 7), S. 138f.

0,5% der Gemeindemitglieder. Kurz nach der Jahrhundertwende galt Hamburg als „die unkirchlichste Stadt des Reiches“¹⁸.

Vom Kaiserreich zur Weimarer Republik

In Hamburg begann die Trennung von Kirche und Staat 1860 und fand zehn Jahre später in der Kirchenverfassung ihren Niederschlag. Der Anteil des Senats beschränkte sich seitdem auf das neu eingeführte „Patronat“ der lutherischen Senatsmitglieder, das vor allem die Bestätigung kirchlicher Gesetze, der Senior- und Pastorenwahlen sowie der Ernennung einiger Mitglieder der von Geistlichen und Laien gewählten Synode, des Kirchenrates und der Gemeindevorstände umfasste. 1914 wurde die Erhebung der Kirchensteuer, die vorher durch kirchliche Organe eingezogen worden war, den staatlichen Behörden übertragen. Im März 1919 gaben die evangelisch-lutherischen Senatoren ihr Patronatsrecht über die Hamburgische Landeskirche auf. Mit der neuen Kirchenverfassung von 1923, die bis 1959 gültig war, verwaltete die Evangelisch-lutherische Kirche im Hamburgischen Staate als Körperschaft des öffentlichen Rechts ihre Angelegenheiten selbstständig. Wie im politischen Bereich wurde nun auch in der Kirche das aktive und passive Frauenwahlrecht eingeführt. Die Synode war das oberste Organ der Hamburgischen Landeskirche. Sie bestand aus Abgeordneten der Kirchenvorstände und Konvente und wählte den Kirchenrat für Aufgaben der Verwaltung und zur Vorbereitung der Vorlagen für die Synode. Ihm gehörte ex officio der Senior an, der von der Synode aus dem Kreis der Hauptpastoren gewählt wurde. Er hatte die Dienstaufsicht über die Geistlichen und den Vorsitz im Hauptpastorenkolleg und in den Kollegien der Pastoren. Das Geistliche Ministerium umfasste alle Geistlichen, hatte allerdings nur gutachterliche Befugnisse bei verfassungsändernden Beschlüssen der Synode¹⁹.

18 EBD., S. 139.

19 EBD., S. 142f. Im Laufe der zwanziger und dreißiger Jahre wurden auch die acht Stellen der Staatsgeistlichen am Waisenhaus, am „Werk- und Armenhaus“, an den Gefängnissen und an den Krankenhäusern St. Georg und Eppendorf aufgehoben und in kirchliche Hand überführt.

Die nach dem Ersten Weltkrieg eingetretenen Veränderungen in der Kirchenverfassung provozieren die Frage, wie die Kirche in ihrem Selbstverständnis auf die durch den Krieg verursachten politischen Veränderungen reagiert hat. Die Antwort hierauf lässt sich wie folgt zusammenfassen: Die Niederlage galt als „furchtbare Katastrophe“, die Schuld am Krieg wurde zur „Gesamtschuld unseres Geschlechts“ relativiert, von einer deutschen Schuld wurde nicht gesprochen. Der Versailler Vertrag wurde in einer Erklärung der Synode scharf abgelehnt und den Siegern „unchristlicher Haß“ unterstellt. Nachdem während des Krieges auch von der Kirche die Sieges euphorie geschürt worden war, galt es nun, die Niederlage zu bewältigen, ohne das bisherige Welt- und Geschichtsbild allzu sehr in Frage zu stellen. Vor allem sollte das durch den Krieg und die enormen Opfer in der Bevölkerung geschwächte Vertrauen in Gott und die Kirche wieder gestärkt und dem Trend zur Entkirchlichung entgegengewirkt werden. Dazu wurden die besonderen Leistungen der Deutschen hervorgehoben und die siegreichen Feinde diffamiert: Die deutsche Art sei sittlicher und innerlich tiefer als die fremde, die deutsche Kraft könne nur für einige Zeit geschwächt, nicht aber wirklich gebrochen werden, der Stolz auf die Leistungen der Front und des „Heimatheeres“ sei auch im Angesicht der militärischen Niederlage berechtigt²⁰.

Von staatlicher Seite geriet die Hamburger Landeskirche im Dezember 1918 durch die Aufhebung des Religionsunterrichts und die Erleichterung des Kirchenaustritts unter Druck. Damit waren entsprechende Forderungen des Lehrerrates wie der Sozialdemokraten vom Arbeiter- und Soldatenrat umgesetzt worden. Weder Proteste der Kirche und von Seiten der bürgerlichen Elternschaft noch die Garantie des Religionsunterrichts in der Weimarer Reichsverfassung konnten die Wiedermehrung des Faches „Religion“ bewirken, da auch der Senat die Entscheidung nicht revidieren wollte. Erst eine Entscheidung des Reichsgerichts wischte die Forderung der Sozialdemokraten nach einer weltlichen Schule ohne Religionsunterricht als Regelschule vom Tisch – ab 1921 musste dieses

20 EBD., S. 131–134.

Fach wieder unterrichtet werden, wobei jetzt eine besondere Anmeldung der Kinder zum Unterricht erforderlich war²¹.

Auf diesem Hintergrund wundert es nicht, dass die Konsequenzen und Ergebnisse der Novemberrevolution und die demokratische Republik von den Geistlichen überwiegend abgelehnt wurden. Der zehnjährige Gedenktag der Unterzeichnung des Vertrages von Versailles, der 28. Juni 1929, wurde im kirchlichen Bereich als Trauertag gestaltet. Dennoch zeigte sich der Kirchenrat dem Senat gegenüber loyal und ließ zum Verfassungstag die Glocken läuten, wengleich den einzelnen Geistlichen selbst freigestellt wurde, wie sie diesen Tag begehen wollten. Parteipolitisches Engagement von Pastoren vollzog sich – soweit überhaupt ermittelbar – zumeist in der Deutschen Volkspartei oder der Deutschnationalen Volkspartei; Linksliberale oder Sozialdemokraten waren sehr selten. Auch in antisemitischen Organisationen, wie dem Alldeutschen Verband, oder als Redner bei Sonnenwendfeiern republikfeindlicher Gruppen engagierten sich einige Hamburger Pastoren. Gegen einen von ihnen gab es sogar eine Beschwerde der Jüdischen Gemeinde beim Kirchenrat wegen antisemitischer Hetze²². Bereits vor 1933 gab es erste Mitglieder der NSDAP in der Hamburger Geistlichkeit. Von ihnen engagierte sich der 1931 eingetretene Pastor und spätere Landesbischof Franz Tügel besonders vehement als Gauredner und „Deutscher Christ“, deren Vertrauensmann für Hamburg er im Januar 1933 wurde. 1932 publizierte er eine Werbeschrift für die Partei, die kirchliche Vorbehalte abbauen sollte. Dabei hatte er in seiner Amtsführung sogar politische über kirchliche Interessen gestellt, die NSDAP schien ihm wichtiger zu sein als seine Gemeinde²³.

21 HERING, Rainer: Sozialdemokratisch beeinflusster Staat und lutherische Kirche in Hamburg: Die Auseinandersetzungen um den Religionsunterricht 1918 bis 1921. In: ZVHaG 78, 1992, S. 183–207.

22 R. HERING, Weg (wie Anm. 7), S. 158–163; DERS.: Konstruierte Nation. Der Alldeutsche Verband 1890 bis 1939 (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte. 40). Hamburg 2003.

23 R. HERING, Bischöfe (wie Anm. 7), bes. S. 69–73; TÜGEL, Franz: Wer bist Du? Fragen der Kirche an den Nationalsozialismus. Hamburg 1932.

Am deutlichsten sah wohl der junge Geistliche Lic. Walther Hunzinger (1905–1972) die Gefahren des Nationalsozialismus für die Kirche. 1931 publizierte er einen sehr klaren Artikel in den „Neuen Blättern für den Sozialismus“, der aber innerkirchlich keine nachvollziehbare Resonanz hatte. Der Kirchenhistoriker Klaus Scholder (1930–1985) sah später in diesen Ausführungen schon fast eine Vorwegnahme der Barmer Theologischen Erklärung²⁴.

Das Jahr 1933 als protestantisches Erlebnis

„Wir grüßen den Staat, der neu geworden ist, und danken ihm, daß er Mut und Kraft gefunden und bewiesen hat, um unserem Volke den Aufbruch und den Weg zur Freiheit zu bahnen“²⁵. Mit diesen Worten bekannte Simon Schöffel (1880–1959) nach seiner Wahl zum ersten lutherischen Landesbischof Hamburgs in der Sitzung der Synode am 29. Mai 1933 seine Sympathie für den nationalsozialistischen Staat. Er tat dies ohne den Hauch einer Kritik nur wenige Wochen nach dem Erlass der berüchtigten „Reichstagsbrandverordnung“²⁶ – die die wesentlichen Grundrechte der Weimarer Verfassung außer Kraft setzte –, der Verkündung des Ermächtigungs-

24 HUNZINGER, Walther: Protestantismus und Nationalsozialismus. In: Neue Blätter für den Sozialismus 2, 1931, S. 171–177; SCHOLDER, Klaus: Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934. Frankfurt/M.; Berlin; Wien 1977, S. 176. vgl. HERING, Hering: Kirche und Universität. Die Anfänge der evangelischen Studierendenseelsorge und akademischer Gottesdienste an der Hamburger Universität in der Weimarer Republik und im „Dritten Reich“. In: ZVHaG 86, 2000, S. 275–306, bes. S. 289–292.

25 NEKA, 32.01 Landeskirchenrat Kanzlei, 573, Manuskript der Ansprache Simon Schöffels vom 29. Mai 1933.

26 Verordnung des Reichspräsidenten auf der Grundlage des Artikels 48 der Weimarer Verfassung „zum Schutz von Volk und Staat“ vom 28. Februar 1933, die die wesentlichen Grundrechte, wie das Recht auf persönliche Freiheit, die Meinungs-, Presse-, Vereins- und Versammlungsfreiheit, das Brief-, Post- und Fernmeldegeheimnis, die Unverletzlichkeit der Wohnung aufhob.

gesetzes und der „Gleichschaltung“ der Länder mit dem Reich²⁷. Keine zwei Monate waren vergangen seit dem Boykott jüdischer Geschäfte, seit der Verabschiedung des „Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“, das zur Entlassung jüdischer oder als „politisch unzuverlässig“ geltender Beamter führte, seit dem Beginn der Verfolgung politischer Gegner und der Errichtung von Konzentrationslagern. Drei Wochen lagen die öffentlichen Bücherverbrennungen als Demonstration gegen den „undeutschen Geist“ zurück. Der von Schöffel so willkommen geheiβene „Aufbruch“ und „Weg zur Freiheit“ bedeutete das Ende der ersten demokratischen Republik in Deutschland, den Beginn von Diktatur und Gewalt Herrschaft, das Ende gleicher Lebens- und Arbeitsbedingungen für diejenigen, die nicht den Kriterien des nationalsozialistischen Menschenbildes entsprachen. Eingeleitet worden war die Synodensitzung von Hauptpastor Theodor Knolle (1885–1955, St. Petri) mit dem Satz: „Die Befreiung von der undeutschen Fremdgestalt westdemokratischer Verfassungen wirkt sich auch als Befreiung der Kirche von ihr wesensfremden parlamentarischen Methoden und Mächten aus“²⁸.

Mit dem Beginn des „Dritten Reiches“ wurde für die Geschichte der Evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate ein gravierender Einschnitt vollzogen – das hierarchische Bischofsamt wurde eingeführt und durch ein Ermächtigungsgesetz mit allen legislativen und exekutiven Befugnissen ausgestattet. Bereits seit der Mitte der zwanziger Jahre gab es in der Hansestadt – und auch in Preußen – Versuche, das Bischofsamt einzuführen, weil es nach Auffassung einiger Theologen wesensmäßig zur lutherischen Kirche gehöre. Doch diese Bemühungen blieben erfolglos, bis nach der Machtübertragung an die Nationalsozialisten 1933 die Einführung

27 Am 31. März 1933 wurde das „vorläufige“ und am 7. April 1933 das „zweite“ „Gesetz zur Gleichschaltung der Länder mit dem Reich“ erlassen. Dadurch konnten auf Länderebene die nicht der NSDAP oder DNVP angehörenden Politiker ausgeschaltet werden.

28 NEKA, 32.01 Landeskirchenrat Kanzlei, 573, Manuskript der Ansprache Theodor Knolles vom 29. Mai 1933; R. HERING, Bischöfe (wie Anm. 7), S. 11; H. WILHELMI, Kirche (wie Anm. 2), S. 54–59.

des „Führerprinzips“ im staatlichen Bereich die Ausbildung einer hierarchischen Leitungsstruktur auch in der Kirche erleichterte²⁹. Die demokratischen Elemente der Kirchenverfassung von 1923 wurden aufgehoben, alle Entscheidungsbefugnisse lagen nunmehr in der Hand einer Person, des Landesbischofs³⁰.

Im Zusammenhang mit der Bischofswahl wurde Senior Karl Horn (1869–1942; St. Jacobi) gestürzt und der amtsältere Hauptpastor an St. Nikolai, Heinz Beckmann (1877–1939), entgegen der Tradition des Seniorats übergangen, weil er der profilierteste Liberale war³¹. Für den Rücktritt des Seniors hatten sich 40 Pastoren, die der Jungreformatorischen Bewegung und den Deutschen Christen nahe standen, u. a. die späteren Vertreter der Hamburger Bekenntnisgemeinschaft Bernhard-Heinrich Forck (1893–1963), D. Ludwig Heitmann (1880–1953), Dr. Hermann Junge (1884–1953) und Richard Remé (1875–1944)³², ausgesprochen: „Die neue Zeit [...]

29 R. HERING, Weg (wie Anm. 7), S. 149f.; hierzu und zum Folgenden vgl. DERS.: Das Führerprinzip in der Hamburger Kirche. Vor 70 Jahren: Amtsführung des ersten Hamburger Landesbischofs am 11. Juni 1933 (Veröffentlichungen des Archivs des Kirchenkreises Alt-Hamburg. 18). Hamburg 2. Aufl. 2004.

30 Am 29. Mai 1933 verabschiedete die Synode das Gesetz betreffend den Landesbischof: „§ 1. Für die Evangelisch-lutherische Kirche im Hamburgischen Staate wird das Amt eines Landesbischofs geschaffen. § 2. Der Landesbischof hat die Gesamtführung der Landeskirche. Er vertritt die Kirche nach außen und innen und spricht im Namen der Kirche. § 3. Bis zur endgültigen Regelung werden die gesamten verfassungsmäßigen Rechte und Funktionen der Synode, des Kirchenrats und des Seniors dem Landesbischof übertragen. Der Landesbischof beruft und leitet den Aktionsausschuß und bestimmt dessen Funktionen.“ (GESETZE, VERORDNUNGEN UND MITTEILUNGEN AUS DER HAMBURGISCHEN KIRCHE 1933, 36a).

31 Vgl. HERING, Rainer: Horn, Karl Albert Ernst Friedrich Theodor. In: BBKL XVI, Sp. 733–743; DERS.: Beckmann, Heinrich Jakob Hartwig. In: EBD. XVII, Sp. 60–94.

32 Zu Junge: GROSCHEK, Iris: Gemeindechronik der Erlöserkirche Borgfelde. „Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit“ (Veröffentlichungen des Archivs des Kirchenkreises Alt-Hamburg. 8). Hamburg 2000, bes. S. 68–73; zu Forck: M. REITER, Existenz (wie Anm. 3), bes. S. 66ff., 98ff., 170–175; zu Heitmann: HERING, Rainer: Heitmann, Ferdinand Carl Ludwig. In: BBKL XVI, Sp. 649–667.

verlangt gebieterisch den Bruch mit dem alten System und darum an den entscheidenden Stellen neue Männer, die selber diesen Umbruch nicht nur bejahen, sondern innerlich durchgemacht haben.“ Horns Amtsführung war kritisiert worden, zudem hatte er noch im April in einem vertraulichen Rundschreiben vor Gleichschaltungsaktivitäten innerhalb der Kirche, vor politischer Aktivität und Parteieintritt gewarnt; Anfang Mai hatte er dies jedoch wieder abgeschwächt. Der Kirchenrat führte im April 1933 die Fürbitte für die Obrigkeit – den Reichspräsidenten, die Reichsregierung und den Senat – wieder im sonntäglichen Gottesdienst ein; dem Geburtstag des Reichskanzlers wurde gesondert in einer Fürbitte gedacht. Im Gottesdienst zur Eröffnung der neuen Bürgerschaft am 10. Mai 1933 bezeichnete Horn in seiner Predigt Hitler als den „gottgesandte(n) [...] Reichschmied“. Da Horn nicht sofort zurücktreten wollte, beantragte Forck mit 15 Synodalen die Einberufung der Synode, um das Amt eines Landesbischofs zu schaffen, den Landesbischof zu wählen und ein Ermächtigungsgesetz für ihn zu erlassen. Deutlich ist festzuhalten: Nicht Deutsche Christen haben die Einführung des hierarchischen Bischofsamtes in der Hamburger Landeskirche und ein dem staatlichen Bereich vergleichbares Ermächtigungsgesetz durchgesetzt, sondern Vertreter der Jungreformatorischen Bewegung und konfessionelle Lutheraner³³.

33 H. WILHELMI, Kirche (wie Anm. 2), bes. S. 46–54, die Zitate S. 51 und 50. Zu den Fürbitten: STAATSARCHIV HAMBURG, 363–3 Senatskommission für die Angelegenheiten der Religionsgesellschaften, A 145, Bl. 2–4. Die Fürbitte zum Geburtstag des Reichskanzlers lautete: „Herr, allmächtiger Gott, der Du lenkest die Völker nach Deinem Rat, behüte in Gnaden das Deutsche Reich. Segne den Reichspräsidenten. Laß Deinem Schutz und Schirm den Kanzler des Deutschen Reiches empfohlen sein. Rüste ihn in seinem neuen Lebensjahr aus mit Kraft aus der Höhe. Hilf ihm, die Bürde der Verantwortung im Regiment tragen und legen Deinen Segen auf das schwere Werk der Wiederaufrichtung unseres Vaterlandes zum Wohle des ganzen Volkes und zur Ehre Deines Namens.“ Die Gemeinden wurden ersucht, am 20. April 1933 die kirchlichen Gebäude zu beflaggen (GESETZE 1933 [wie Anm. 30], S. 15). Auch der 1. Mai als Feiertag der nationalen Arbeit wurde mit Gottesdiensten begangen (STAATSARCHIV HAMBURG, 363-3 Senatskommission für die Angelegenheiten der Religionsgesellschaften, A 146, Bl. 2f.).

Simon Schöffel, der sich schon seit seiner Übersiedlung von Bayern nach Hamburg 1922 als Hauptpastor an St. Michaelis für die Einrichtung dieses Amtes vehement eingesetzt hatte, ließ sich von der Synode auf Zuruf zum ersten Hamburger Landesbischof wählen. Bei seiner Amtseinführung am 11. Juni 1933 sagte er: „Mein Bistum hat mir Gott gegeben, und kein Mensch kann es mir aus der Hand schlagen!“ – keine zehn Monate später sollte sich allerdings diese Einschätzung als Illusion erweisen³⁴.

Schöffel hatte dieser Entwicklung vorgearbeitet: Er war mit Carl Vincent Krogmann (1889–1978) befreundet, dem „Regierenden Bürgermeister Hamburgs“ im „Dritten Reich“, und ließ zu dessen Wahl in dieses Amt am 8. März 1933 – gegen die Stimmen der anderen Hauptpastoren, vor allem gegen das Votum Heinz Beckmanns – die Glocken läuten. Als Präsident der Synode hatte er acht Tage später den neuen Staat nachdrücklich begrüßt; seine Hauptkirche hatte als eine der wenigen an den Tagen zuvor geflaggt. Krogmann hatte sich in einem Brief an den Kirchenrat für die Nachfolge Schöffels an der Spitze der Kirche ausgesprochen. Schöffel gehörte auch zum Aktionsausschuss, der im Einvernehmen mit Krogmann auf Tügel Initiative Anfang Mai 1933 gebildet wurde und aus Horn, Tügel und Schöffel bestand. Er hatte die Aufgabe, die Neuordnung der Hamburgischen Landeskirche vorzubereiten. Nach seiner Wahl zum Landesbischof setzte Schöffel einen zweiten Aktionsausschuss ein, der anstelle Horns mit Theodor Knolle besetzt war und die Verbindung zum Staat und zur NSDAP halten sowie eine neue Kirchenverfassung ausarbeiten sollte. Einen Tag später wurde Tügel in „den unmittelbaren bischöflichen Dienst zur besonderen kommissarischen Verwendung“ beordert. Tügel war aufgrund seiner engen Parteikontakte wichtig geworden, da diese dem Bischof selbst fehlten. Im folgenden Monat, am 6. Juli, wurde Tügel zum Oberkirchenrat ernannt³⁵.

34 Zitiert nach H. WILHELM, Kirche (wie Anm. 2), S. 58.

35 R. HERING, Bischöfe (wie Anm. 7), S. 29, 37 und 75f.; H. WILHELM, Kirche (wie Anm. 2), S. 43–54. Schöffels staatsfreundliches Engagement zahlte sich aus: Vom August 1933 bis zum Februar 1934 war er Mitglied des Hamburger Staatsrates, der den Senat bei der Führung der Staatsgeschäfte beraten

Die sehr kurzfristig vom Reichskanzler angeordneten Wahlen zu den Kirchenvorständen am 23. Juli 1933 – die Deutschen Christen wurden dabei massiv von der NSDAP unterstützt – glichen in Hamburg einer Farce, da das Ergebnis schon vorher feststand. Tügel für die Deutschen Christen und Junge für die Gruppe „Evangelium und Kirche“ legten eine Woche vorher fest, dass für jede Gemeinde Einheitslisten erstellt werden, wobei die Deutschen Christen mindestens 51% der Sitze erhalten sollten. Faktisch waren es in einigen Fällen sogar 70%. Auch die Wahl zu den Konventen am 20. August 1933 fand unter denselben Bedingungen statt. Dieser „Erfolg“ übertraf tatsächlich die quantitative Bedeutung der Deutschen Christen³⁶.

Schöffel begann mit einer Umstrukturierung der Kirche: Die Kreise und Konvente wurden neu eingeteilt und unter Pröpste gestellt, der Vorsitz im Kirchenvorstand den Pastoren vorbehalten. Dabei förderte er seine Mitstreiter bei der Umgestaltung der Hamburger Kirche: Er ernannte seinen Freund Theodor Knolle zum Generalsuperintendenten – ein Amt, das im Juli 1933 in Anlehnung an die im 16. Jahrhundert bestehende Superintendentur neu geschaffen worden war. Bernhard Forck war zur einflussreichen rechten Hand Schöffels im Landeskirchenamt geworden, Junge wurde im August zum Propst ernannt, Ludwig Heitmann in den Vorläufigen Kirchenrat berufen³⁷.

Simon Schöffel engagierte sich auch auf reichskirchlicher Ebene: Er unterstützte 1933 die nationalsozialistische „Bewegung“ und deren Kirchenpolitik vorbehaltlos. Die Hamburgische Kirche stimmte als eine von drei Landeskirchen Ende Mai gegen die Nominierung

sollte, und trug damit die Amtsbezeichnung „Hamburgischer Staatsrat“ (R. HERING, Bischöfe [wie Anm. 7], S. 29 und 33).

36 H. WILHELMI, Kirche (wie Anm. 2), S. 77–86; Gemeindebeispiele bei I. GROSCHEK, Gemeindechronik (wie Anm. 32), S. 54f. (Erlöserkirche Borgfelde); M. REITER, Existenz (wie Anm. 3), S. 101–104 (Dreifaltigkeitskirche Hamm); 100 JAHRE APOSTELGEMEINDE HAMBURG-EIMSBÜTTEL. Hamburg 1990, S. 61; SEVERIN, Günther: Jahre einer Gemeinde. Eilbek 1872–1943. Hamburg 1985, S. 523–526.

37 H. WILHELMI, Kirche (wie Anm. 2), Kirche, S. 82.

Friedrich von Bodelschwings (1877–1946) zum Reichsbischof und für die Wahl Ludwig Müllers (1883–1945). Wörtlich sagte Schöffel: „Heute muß die Kirche nicht pflegen, sondern stürmen; dazu ist Müller der geeignete Führer“ und „Wenn Bodelschwing an die Spitze kommt, das bedeutet den Tod unserer Kirche“. Als dann zunächst doch Bodelschwing gewählt wurde, leitete Schöffel dessen Pfingstgrußwort nicht an die Hamburger Pastoren weiter und beantragte eine Überprüfung seiner Wahl, weil Bodelschwing nicht die notwendigen „Führerqualitäten“ eines Reichsbischofs habe. In der Bewertung des Kirchenhistorikers Scholder habe Schöffel „durch seine verwegene Theologie und sein rücksichtsloses Intrigieren wesentlich“ zum Sturz Bodelschwings und zur Wahl Müllers beigetragen. Müller berief Schöffel am 27. September 1933 in sein erstes Geistliches Ministerium und bescheinigte ihm, „innerlich Nationalsozialist“ zu sein. Zuständig war Schöffel für die gesamte christliche Erziehung, das Verhältnis zu anderen Gemeinschaften und Kirchen, die Missionen und das Außenamt der Kirche. Bereits in der Zeit zwischen der Verabschiedung der Reichskirchenverfassung am 11. Juli und dem Zusammentreten der Nationalsynode am 27. September 1933 wirkte Schöffel in der lutherischen Abteilung der „Einstweiligen Kirchenleitung“, die aus fünf Männern bestand.

Vor der Synode bekannte er sich im Namen der Kirche „mit einem freudigen Ja“ zum Weg des nationalsozialistischen Staates auf dem Boden von Volkstum, Blut und Rasse. Noch Ende November 1933 war Schöffel „unverändert von der Sendung der Glaubensbewegung [DC, RH] im Dritten Reich überzeugt.“ Die hamburgische Landeskirche galt als zuverlässig im Sinne der Reichskirche. Dementsprechend führte auch Schöffel im Januar 1934 die Zensur über die Gemeindeblätter ein und verpflichtete alle Geistlichen, sich im Gottesdienst nicht zur Kirchenpolitik zu äußern³⁸.

Doch es gab nicht nur Euphorie im Jahr 1933 unter Hamburgs Geistlichen: Pastor Walter Windfuhr (1878–1970) – in der Weimarer Republik Mitglied der DNVP – ließ sich 1933 in den Ruhestand

38 R. HERING, Bischöfe (wie Anm. 7), S. 29–32; K. SCHOLDER, Kirchen (wie Anm. 24), bes. S. 419f., 435–437, 584f., die Zitate S. 443, 479, 623, 720.

versetzen: 1918 habe er die Lösung der Verbindung von Thron und Altar als „Geschenk“ betrachtet, doch nunmehr finde sich die Kirche „hineingezwungen in die erstickende Umklammerung einer einzelnen politischen Partei. [...] Es bleibt dabei, dass ich an die Tragfähigkeit einer einzelnen Partei als Fundament unserer religiösen Volksgemeinschaft beim besten Willen nicht zu glauben vermag“³⁹. Windfuhrs Verhältnis zum Nationalsozialismus wird ebenfalls sehr deutlich in einem Brief, den er am 1. September 1933 an einen Freund geschrieben hatte: „Im und am Nationalsozialismus hat das evangelische Kirchtum Pleite gemacht; daran helfen die verschiedenen Morphiumspritzen in Gestalt von Lutherfeiern etc., die eine neue Lebensblüte vortäuschen sollen, nicht das Geringste. In dem Augenblick, als die SA durch das Turmportal einzog, um die Kirche zu ‚erobern‘, floh Gott hinten aus der Sakristeitür. Nun hat er sich in die Synagoge zurückgezogen als in die einzige gottesdienstliche Stätte, wo das Hakenkreuz nicht regiert“⁴⁰. Im November 1933 soll er, so die Denunziation durch den späteren Jugendpastor Jürgen Wehrmann (1908–1996), nach einer Kandidatenvorlesung die Reichskirchenregierung, insbesondere Bischof Joachim Hossenfelder (1899–1976), und die Pressezensur kritisiert sowie die Verbindung von Politik und Religion parodiert haben: „Ich glaube an Adolf Hitler, eine heilige, allgemeine völkische Nation, die Gemeinde der Arier“. In seinem Artikel, der Ende November 1933 im „Israelitischen Familienblatt“ erschienen war, widerlegte er antisemitische Äußerungen des deutsch-christlichen Reichsbischofs Müller, die dieser auf der Lutherwoche in Eisenach von sich gegeben hatte. Landesbischof Schöffel verlangte die Zurückziehung dieses Beitrages, doch er war bereits erschienen⁴¹. Für einen deutsch-nationalen evangelischen

39 NEKA, 32.3.01 Personalakten Pastoren, Personalakte Walter Windfuhr, Windfuhr an Schöffel 30. August 1933.

40 ARCHIV DER EKHN, Darmstadt, 44/126; zitiert nach K. SCHOLDER, Kirchen (wie Anm. 24), S. 664f.

41 NEKA, 32.3.01 Personalakten Pastoren, Personalakte Windfuhr, Bl. 65ff., bes. 74a und Windfuhr an Schöffel 28. November 1933 sowie Bl. 73ff., bes. Schöffel an Windfuhr 30. November 1933; WINDFUHR, Walter: Reichsbischof und Judentum. In: Israelitisches Familienblatt, Nr. 48, 30. November 1933.

Theologen waren diese Aussagen gerade in der Anfangszeit des „Dritten Reiches“, wo in allen kirchlichen Kreisen die Euphorie gegenüber dem Nationalsozialismus sehr groß war, außerordentlich bemerkenswert⁴².

Veränderungen im Jahr 1934

Schon seit dem Beginn von Schöffels Amtszeit als Landesbischof gab es Spannungen zwischen ihm und den Deutschen Christen. Franz Tügel fühlte sich von Schöffels Vertrauten im Landeskirchenamt in eine Randposition gedrängt und nur zum „Ausbügeln“ von Schwierigkeiten mit der Partei missbraucht. Ab Oktober 1933 war der Scheinfrieden zwischen Schöffel und den Deutschen Christen – sowohl in Hamburg als auch im Reich – beendet. Am 25. November wurde er vom Reichsbischof aus seinem Amt im Geistlichen Ministerium der DEK entlassen, auch aufgrund von Rivalitäten mit dem radikaleren Reichsleiter der Deutschen Christen Hossenfelder. Eine Zeitungsnotiz in Hamburg, die von der Landesleitung Nordwest dieser Gruppe ausging, bezeichnete diesen Schritt als „entscheidende Wende“, die die Bahn freimache für einen Neuaufbau der deutschen evangelischen Volkskirche. Auch der Hamburger Bürgermeister und der Reichsstatthalter gingen auf Distanz zu Schöffel.

Ende Januar 1934 kritisierte Schöffel das Notgesetz des Reichsbischofs, mit dem dieser kirchenpolitische Auseinandersetzungen und Kundgebungen unter Androhung der sofortigen Entlassung untersagte; damit waren öffentliche Angriffe gegen das Kirchenregiment oder dessen Maßnahmen verboten worden. Schöffel bezeichnete das Gesetz als „rechtlich unhaltbar, praktisch undurchführbar und dem Bekenntnis zuwider“. Diese Kritik mobilisierte in Hamburg die Deutschen Christen und insbesondere Franz Tügel, die nun

42 Zu Windfuhr siehe HERING, Rainer: „Sprache und Kultur des Judentums“ im Nationalsozialismus. Walter Windfuhrs Lehrtätigkeit an der Hamburger Universität. In: ZVHaG 80, 1994, S. 141–151; DERS.: Windfuhr, Walter. In: BBKL XIII, Sp. 1365–1375; WASSERMANN, Henry: False Start. Jewish Studies at German Universities during the Weimar Republic. Amherst; New York 2003, S. 113–136.

nach dem Bruch Schöffels mit Reichsbischof Müller keine Rücksicht mehr nehmen mussten. Schöffel hatte als Nicht-Parteimitglied trotz seiner Funktion als Staatsrat keinen unmittelbaren Zugang zu den politischen Instanzen, sondern war dabei auf die Vermittlung Tügels angewiesen. Zudem hatte Schöffel sich zunehmend mit Personen seines Vertrauens umgeben, die den Nationalsozialisten suspekt waren, und dadurch den Verdacht erweckt, er wolle sich vom nationalsozialistischen Staat distanzieren. Die Deutschen Christen versuchten seit Anfang 1934, ihre abebbende „Bewegung“ wieder aufleben zu lassen, wobei Hamburg durch die Bemühungen Tügels für eine gewisse Zeit zu einem Mittelpunkt deutsch-christlicher Aktivitäten im Norden des Reiches wurde. Tügel, der anstelle eines Staatskommissars für die Kirche die Interessen des Bürgermeisters wahrnahm, forderte nunmehr den Rücktritt Schöffels. Dieser erfolgte am 1. März 1934 und brachte Tügel selbst in die Position des Landesbischofs. Lange vorher hatten bereits der Leiter der Deutschen Christen in Nordwestdeutschland, Hans Aselmann (1888–1967), und Tügels Stellvertreter im Gauobmannsamt Hamburg, Pastor Otto Langmann (1898–1956), nachdrücklich darauf bestanden, dass Schöffel durch Tügel ersetzt werde. Staatssekretär Georg Ahrens (1896–1974) hatte Schöffel am 22. Februar mitgeteilt, dass er seinen Rücktritt erwarte, da der Reichsbischof dies verlangt habe; zwei Tage später verlor Schöffel sein Amt als Staatsrat. Ausschlaggebend für seinen Rücktritt war letztendlich das Drängen des Synodalpräsidenten, des Zahnheilkundlers Professor Dr. Heinrich Fabian (1889–1970), NSDAP-Mitglied und Deutscher Christ, der Schöffels Verbleiben als unhaltbar betrachtete⁴³.

In der Sitzung der Synode am 5. März 1934 wurde Franz Tügel zum neuen Landesbischof gewählt und hielt in Parteiuniform eine Ansprache, in der er sich als Lutheraner und Nationalsozialist auswies: „Ich kenne nur *einen* Feind: Wer diesen Staat Adolf Hitlers nicht will. Mit solchen werde ich sehr kurz fertig. Das bin ich nicht nur meiner Kirche schuldig, sondern meinem Staat, meinem Volk

43 R. HERING, Bischöfe (wie Anm. 7), S. 76–78; H. WILHELM, Kirche (wie Anm. 2), S. 93–118 und 126–141.

und meinem wunderbaren Führer. [...] Eine Losung: mit Luther und Adolf Hitler für Kirche und Volk, daß beide *ein* Herz und *eine* Seele werden!“ Seine in der braunen Uniform der NSDAP gehaltene Rede gipfelte in dem im Konzept nicht vorgesehenen Satz: „Mein Programm bin ich selbst!“⁴⁴ In einem Schreiben an den Reichsstatthalter Karl Kaufmann (1900–1969) schrieb Tügel: „Ich gelobe Ihnen, als treuer Gefolgsmann unseres Führers, mein Amt im Sinne des Dritten Reiches zu verwalten [...]“⁴⁵.

Tügels Verlautbarung bezog sich auch auf die Bekenntnisgemeinschaft. Mit ihr gab es, vor allem in der ersten Zeit nach der Amtsübernahme, erhebliche Konflikte, und er versuchte, sie mit Drohungen einzuschüchtern: „Meine Gegner werden diejenigen sein, die durch kirchliche Machenschaften dem Dritten Reich Schaden zufügen wollen; sie werden in Kürze über die Vergänglichkeit alles Irdischen nachdenken können. Jeder Diener der Kirche muß die Kirche in den Dienst des Dritten Reiches stellen; sonst wird er gehen müssen“, erklärte er im März 1934⁴⁶.

Dennoch setzte Tügel nach einigen Monaten auf einen Neutralitätskurs, um seine kirchliche Position zu stärken und die Konflikte zu minimieren: Im Oktober 1934 untersagte er kirchenpolitische Versammlungen in landeskirchlichen Räumen. Hatte er noch sein Amt als Oberkirchenrat zum Vorteil der Deutschen Christen genutzt, so verhielt er sich als Landesbischof ihnen gegenüber zunächst eher neutral. Ein Jahr später distanzierte er sich sogar von ihnen, verlegte ihre Geschäftsstelle aus dem Landeskirchenamt in das Jugendpfarramt, legte im Juli sein Gauobmannsamt nieder und ver-

44 R. HERING, Bischöfe (wie Anm. 7), S. 51; GESETZE 1934 (wie Anm. 30), S. 29f.; TÜGEL, Franz: Mein Weg 1888–1946. Erinnerungen eines Hamburger Bischofs. Hg. von Carsten Nicolaisen (AKGH. 11). Hamburg 1972, S. 435; H. WILHELMI, Kirche (wie Anm. 2), bes. S. 143f.

45 NEKA, 32.01 Landeskirchenrat Kanzlei, 573, Tügel an Kaufmann 12. März 1934.

46 R. HERING, Bischöfe (wie Anm. 7), S. 78–80, das Zitat S. 79f. Vgl. auch den aufschlussreichen Briefwechsel zwischen Tügel und Pastor Wilhelm Remé (1871–1965) im ARCHIV DER KIRCHENGEMEINDE NORD-BARM-BEK, 79, Tügel an Remé 3. Dezember 1934; Remé an Tügel 4. Januar 1935.

ließ Ende August 1935 diese Gruppierung. Tügel blieb aber überzeugter Nationalsozialist auch über den Mai 1945 hinaus. Hintergrund der Distanzierung war eine gegenseitige Entfremdung, die auch damit zu tun hatte, dass Tügel die von den Deutschen Christen in ihn gesetzten Erwartungen mit seinem Befriedigungskurs nicht erfüllte. Aufgrund seiner gesundheitlichen Beeinträchtigungen konnte er zudem gleichzeitig seine Ämter als Landesbischof und Gaubischof nicht mehr in gleicher Intensität ausüben. Er konzentrierte sich auf das Bischofsamt, nutzte es aber nicht für die Deutschen Christen. Offensichtlich wurde der Bruch Anfang Juli 1935, als Tügel ihrem Führerkreis vier Forderungen vorlegte, von deren Erfüllung er seine Weiterarbeit abhängig machte. Die Deutschen Christen sollten sich kirchenpolitisch ganz dem Landeskirchenregiment unterordnen sowie sich auf Schulung im Glauben und Volksmission konzentrieren. Die Ablehnung seines Ansinnens führte dann zu seinem Rück- und Austritt. Deren Außenwirkung waren allerdings gering, die DC-Austrittszahlen stiegen nicht sprunghaft an, es blieb vielmehr bei der kontinuierlichen Abnahme der Mitgliederzahlen⁴⁷.

Schöffel und Tügel waren sicherlich in ihrem Verhältnis zueinander zentrale kirchenpolitische Opponenten, sie repräsentierten aber nicht eindeutig die wesentlichen kirchenpolitischen Gruppierungen und schon gar nicht die Dichotomie Befürworter – Gegner des Nationalsozialismus. Im Gegenteil: beide befürworteten das „Dritte Reich“ trotz partiell geäußerter Kritik, wie die einleitenden Zitate deutlich gemacht haben. Obwohl die NSDAP Schöffels Verdrängung aus dem Bischofsamt massiv unterstützt hatte, stimmte er weiterhin mit seinem Nachfolger im Bekenntnis und in der

47 CORDES, Silke: Die Bewegung der „Deutschen Christen“ in Hamburg. Entwicklung, Organisation, Mitgliederbewegung. Staatsexamensarbeit (Geschichtswissenschaft) ms. Hamburg 1981, S. 38–40, 45–53 und 82; H. WILHELMI, Kirche (wie Anm. 2), S. 199–203; Tügels Forderungen sind dort abgedruckt (S. 201); R. HERING, Bischöfe (wie Anm. 7), bes. S. 78–85; zur Einstellung Tügels zu Nationalsozialismus und Antisemitismus s. u.

Haltung zum nationalsozialistischen Staat überein⁴⁸. „Nationalsozialist bin ich so gut wie Sie“, hatte er im Dezember 1933 die Gemeinsamkeit mit Tügel betont. In Bezug auf nationalsozialistische Disziplin gab es für ihn „keine Wahl, sondern nur Gefolgschaft, Gehorsam und Kampf“, wie er bereits Ende Mai 1933 feststellte.

Schöffel versuchte, sich des (siegreichen) Nationalsozialismus für seine eigenen Zwecke zu bedienen, um an die erstrebte Bischofswürde zu gelangen. Zugleich unterstützte er damit den Nationalsozialismus erheblich und trieb die „Gleichschaltung“ der evange-

48 Hierzu und zum Folgenden R. HERING, Bischöfe (wie Anm. 7), S. 34–36. In der von ihm mit herausgegebenen Zeitschrift „Luthertum“ (45, 1934, S. 1–11) schrieb Schöffel 1934 in dem programmatischen Aufsatz „Das deutsche Luthertum an der Wende der Zeit“: Im Nationalsozialismus sei die neue Wirklichkeit durchgebrochen. „Das Luthertum bejaht diesen Durchbruch mit derselben Freude, mit der sich einst Luther zur wiederentdeckten Schöpfung und seinem Volke bekannt hat.“ Im Dritten Reich sah er den Weg des deutschen Volkes, „der seine schöpferische Anlage verwirklichen soll“. „Dieser Weg aber ist für uns der Nationalsozialismus.“ Für Schöffel war der Nationalsozialismus „der bewußte, menschliche Vollstrecker des Gerichts im deutschen Volke.“ Angesichts des Vorgehens gegen Juden, Demokraten und die Arbeiterbewegung seit dem Beginn des Jahres 1933 ist es erschreckend, wenn Schöffel mit Blick auf die Weimarer Republik fortfuhr: „Er [der Nationalsozialismus, RH] hat zu zerbrechen, was aus einem langen Irrweg her uns zum Unheil ward, und hat es zu zerbrechen auf der politischen Linie, im Gefüge des Staates. Wenn also der Nationalsozialismus [...] den Wahn des Liberalismus zerstört, die Sache der Bourgeoisie ablehnt, die Massen verwirft, den Klassenkampf haßt und offen anerkennt, daß diese Dinge gerichtsreif sind, dann hat er recht, und der Lutheraner wird und muß von hier aus mit ihm gehen. Was uns mit dem Nationalsozialismus verbindet, ist das Innerste, ist das Wissen um das Gericht, das sein muß. Der Lutheraner, ja gerade er muß anerkennen, daß der Weg der letzten Zeit ein Weg zum Verderben war“. Noch 1934 übernahm Schöffel kritiklos die Ziele und Vorgehensweisen der Nationalsozialisten und legitimierte sie theologisch. Bei ihm wurde die „Sendung des Nationalsozialismus“ zur Sendung der Kirche. „Der Nationalsozialismus tut dies Werk, indem er an die Tiefenkräfte des Volkes, wie sie in Blut und Rasse, in Geist und Geschichte des Volkes gegeben sind, pocht und sie wachruft.“ „Blut einer fremden Lebensgattung in die Blutbahn des Menschen gebracht, vergiftet diesen und überliefert ihn dem Tode“ (die Zitate S. 3, 5–8). Ein solcher erschütternder Satz war und ist im Kontext des Jahres 1934 unzweideutig auf den Rasse-Antisemitismus zu beziehen. Auch in seiner Sprache repräsentierte Schöffel die völkisch-nationalsozialistische Terminologie, was ihre Akzeptanz in Kreisen der Kirche noch förderte.

lischen Kirche voran. Im Jahr 1933 war er mit diesem Verfahren erfolgreich, bis es Franz Tügel mit ähnlicher Vorgehensweise gelang, Schöffel in dieser Funktion abzulösen. Einige Nationalsozialisten ließen sich für interne, hier: kirchenpolitische Auseinandersetzungen einspannen, erlangten andererseits dadurch im christlich geprägten Bürgertum eine stärkere gesellschaftliche Akzeptanz für ihr Programm und ihre Ideologie, die maßgeblich dazu beitrug, ihre politische Herrschaft zu stabilisieren.

Kirchenpolitisch trat Simon Schöffel der „Bekenntnisgemeinschaft Hamburg“ bei und wurde 1936 Mitglied des geschäftsführenden Ausschusses. Er ging allerdings nicht soweit, dem „Pfarrernotbund“ Martin Niemöllers (1892–1984) beizutreten, vielmehr stellte er ihm mit der „Lutherischen Kameradschaft“ einen eigenen, betont lutherischen Pastorenzusammenschluss entgegen. 1938 verhinderten Schöffel und sein Weggefährte Theodor Knolle, dass die Bekenntnisgemeinschaft eine Solidaritätserklärung für Niemöller herausgab, der als persönlicher Gefangener Adolf Hitlers im Konzentrationslager saß. Sie begründeten das damit, dass Niemöller *politisch* gehandelt habe. 1934 hatte Schöffel noch geschrieben: „Wir müssen Stellung nehmen zu dem politischen Weg dieses Volkes. [...] Es ist sinnlos zu behaupten, dass Glaube und Politik sich nicht berühren dürften“⁴⁹. Offenbar galt das nur für positive Aussagen zum Nationalsozialismus, nicht aber für Kritik.

Kirchenpolitische Gruppierungen im „Dritten Reich“

Während des „Dritten Reiches“ kam es zu einer einschneidenden Veränderung im Spektrum der kirchenpolitischen Gruppierungen. Die beiden führenden theologischen und kirchenpolitischen Richtungen innerhalb der evangelischen Kirche, so auch in Hamburg, waren die in der Nachfolge der Aufklärung stehenden Liberalen, die für einen Pluralismus in der Kirche eintraten, und die „Positiven“, die sich als Fortsetzung der lutherischen Orthodoxie sahen. Diese Spaltung des Protestantismus stellte ein deutsches Grundfaktum dar,

49 EBD., S. 3.

das nicht unterschätzt werden darf. Reichsweit dominierten die „Positiven“, sie bestimmten das innerkirchliche Klima und den Stil der Verlautbarungen und Handlungen der Mehrheit. Insgesamt gehörten etwa vier Fünftel der Pastoren der nichtliberalen Seite an, wobei der theologische Konservatismus sich schon frühzeitig mit dem politischen verbunden hatte. Die Zugehörigkeit zu einer der beiden Gruppen war bei der Pastorenwahl entscheidend. Nach dem Ersten Weltkrieg bildete sich in Hamburg eine dritte, „neukirchliche“ Richtung, an deren Spitze Hermann Junge und Ludwig Heitmann standen. Von ihnen ging im Januar 1933 die Diskussion über eine neue Landeskirchenverfassung aus, und sie unterstützten die Einführung des Bischofsamtes nachdrücklich. Zwischen den Gruppierungen gab es heftige Richtungsstreitigkeiten, führende Vertreter der „Positiven“ waren Simon Schöffel und Theodor Knolle, die Liberalen sammelten sich um Heinz Beckmann⁵⁰.

Diese Konstellation verschob sich nun zugunsten eines Gegensatzes zwischen Deutschen Christen und Bekenntnisbewegung. Die DC erhielten in Hamburg im Januar 1933 einen organisatorischen Aufbau, mit dem vor allem Franz Tügel beauftragt war. In kurzer Zeit entstanden 34 Orts- bzw. Gemeindegruppen. Einen besonderen Zulauf erhielten die Deutschen Christen kurz vor den Kirchenwahlen im Juli 1933, als ihre Unterstützung durch die NSDAP offiziell geworden war: In den zehn Tagen zwischen dem 12. und 22. Juli traten ihnen 415 Personen bei. Für manche war der Eintritt wohl auch ein Ersatz für die nach der Mitgliedersperre im Mai 1933 nicht mehr mögliche Aufnahme in die NSDAP. Der höchste Mitgliederstand wurde im Mai 1934 mit 5.130 erreicht, danach sank er

50 R. HERING, *Weg* (wie Anm. 7), S. 145–149; DERS., *Bischöfe* (wie Anm. 7), S. 28f. Die Hauptkirchen St. Nikolai und St. Katharinen galten als „liberal“, St. Jacobi und St. Michaelis als „positiv“ d.h. die jeweiligen Hauptpastoren vertraten die entsprechenden Richtungen. St. Petri gehörte unter dem Hauptpastor Friedrich Rode (1855–1923) der liberalen Richtung an. In der Synode erhielten die „Neukirchlicher“ Unterstützung von der Berneuchener Bewegung, die eine kirchliche Erneuerung durch die Ausgestaltung liturgischer Formen für den Gottesdienst und einer den Tagesablauf genau regelnden Lebensordnung (Stundengebet) anstrebte.

stetig bis auf 1.826 im Dezember 1936; dieser Verlust führte auch zu gravierenden finanziellen Beeinträchtigungen, zumal ab 1935 kirchliche Räume nicht mehr gratis benutzt werden konnten. Hintergrund für die Austritte dürfte der Wegfall der für die „Bewegung“ wichtigen populären kämpferischen Ziele gewesen sein, da sonst eine geistige Einheit fehlte und nur der geringere Teil der Mitglieder religiös motiviert war. Der vielfach erhoffte persönliche Vorteil stellte sich nicht ein und ab 1937 waren NSDAP-Beiträge wieder möglich. 1937 entstand die „Kampfgruppe der Kommenden Kirche“, die sich vermutlich zumeist aus den Reihen der Deutschen Christen zusammensetzte und somit zu einer weiteren gravierenden Schwächung führte. Am 10. Dezember 1938 wurde ihr Hamburger Gau endgültig aufgelöst.

Die Mitgliederstruktur der DC im Jahr 1936 zeigt, dass die meisten zwischen 46 und 60 Jahre alt waren, gefolgt von den 31 bis 45-jährigen. Der Frauenanteil betrug 41,9%. Das Durchschnittsalter bei den Männern lag bei 51, bei den Frauen bei 49 Jahren. Die Deutschen Christen boten gerade Frauen und älteren Personen ein Betätigungsfeld, die in der NSDAP schwächer vertreten waren. Unter den Männern dominierten die mittleren Angestellten mit 41%, gefolgt von Handwerkern und Kaufleuten mit je 15%; Arbeiter und Akademiker waren nur mit je 5% vertreten. Unter den weiblichen Mitgliedern waren 53% Hausfrauen, hinzu kamen 13% Witwen und 5% Rentnerinnen. Von den im Erwerb stehenden Frauen waren 19% mittlere Angestellte. Zusammenfassend fällt also auf, dass ein Drittel der Mitglieder keine gesicherte Existenzgrundlage hatte, in einigen Gemeindegruppen waren 1933 und 1934 fast die Hälfte der Mitglieder erwerbslos. Daher liegt die Schlussfolgerung nahe, dass für viele die Mitgliedschaft bei den DC auch eine Kompensation für ihre schwierige ökonomische Lage darstellte⁵¹.

Im Juli 1933 gehörten den Deutschen Christen von 61 von 130

51 S. CORDES, *Bewegung* (wie Anm. 47); H. WILHELMI, *Kirche* (wie Anm. 2), S. 80, 110, 119, 180; NEKA, 32.01 Landeskirchenrat Kanzlei, 595, Mitglieder-Verzeichnis des Pfarrer-Notbundes Ortsgruppe Hamburg o. D.; ebd., 1858, Mitgliederverzeichnis der Deutschen Christen o. D.

Pastoren sowie sechs Kandidaten, damit also fast die Hälfte an, etliche andere unterstützten deren Ideen, ohne Mitglied zu sein. Inhaltlich kämpften sie insbesondere gegen die Theologie Karl Barths (1886–1968) und für eine enge Verbindung der Kirche mit dem nationalsozialistischen Staat. Ende 1933 traten ca. 40 aus Solidarität mit dem angegriffenen Simon Schöffel aus, blieben der „Bewegung“ aber inhaltlich verbunden. Im März 1934 gab es noch 35 deutsch-christliche Pastoren. Im November 1934 nannten die Deutschen Christen etwa 40 Pastoren als ihre Mitglieder, im September 1936 waren es nur noch 16. Zur radikaleren Thüringer DC-Richtung zählten nicht mehr als zehn Hamburger Geistliche. 1945 galten noch sechs als aktiv, darunter der kommissarische Landesjugendpastor Johannes Vorrath (1898–1953).

In Hamburg dominierten in der Mitgliederentwicklung der Deutschen Christen deutlich die regionalen Faktoren. Der Sportpalastskandal führte nicht zu Austritten, die Zahlen stiegen nach der Kundgebung sogar noch an, von der sich der Hamburger Gau deutlich distanziert hatte. Zudem warb eine Massenversammlung am 20. November 1933 mit Reichsbischof Müller, Landesbischof Schöffel und Gauobmann Tügel einhellig für die Deutschen Christen. Erst die nachfolgende Entmachtung Schöffels im Reich und danach in Hamburg führte zum Austritt vieler Pastoren, die auch die nachfolgende Distanzierung von Hossenfelder im Dezember nicht rückgängig machte. Bereits vor der Übertragung des Bischofsamtes an Franz Tügel gab es Anfang 1934 insgesamt jedoch steigende Mitgliederzahlen und vermehrte Aktivitäten in den Gemeindegruppen⁵².

52 S. CORDES, *Bewegung* (wie Anm. 47); H. WILHELMI, *Kirche* (wie Anm. 2), S. 80, 110, 119, 180; L. STRÜBEL, *Continuity* (wie Anm. 6), S. 17; TÜGEL, Franz: *Unmögliche Existenz! Ein Wort wider Karl Barth*. Hamburg 1933; NEKA, 32.01 Landeskirchenrat Kanzlei, 343, Bericht über die Zusammenkunft der Pastoren des West-Kreises am 6. November 1933. Hier sprach Tügels Freund Arminius Claussen (1876–1961), der zu den ersten NSDAP-Mitgliedern unter den Hamburger Pastoren zählte, über die Deutschen Christen. Vgl. R. HERING, *Seminar* (wie Anm. 7), S. 141; DERS., *Bischöfe* (wie Anm. 7), S. 4f.; DERS.: „Feststellen möchte ich aber, daß ich als Nationalsozialist unter keinen Umständen meine Tochter von einer jüdischen Lehrerin unterrichten lassen kann und werde.“ Landesjugendpastor Johannes Vorrath

Die Bekennende Kirche entstand in Hamburg erst relativ spät. Bei den Kirchenwahlen im Juli 1933 gab es eine lose Gruppe „Evangelium und Kirche“. An ihrer Spitze standen die Pastoren Hermann Junge und Heinz Hagemeyer (1895–1966). Im September 1933 gründete Junge den Pfarrernotbund in Hamburg, aus dem die „Bekennnisgemeinschaft Hamburg“ hervorging. Diese wandte sich gegen die Übernahme des Arierparagraphen aus dem staatlichen in den kirchlichen Bereich. Es ging um die Unabhängigkeit der Kirche gegenüber dem Staat. Eine politische Opposition oder gar Widerstand waren damit nicht verbunden. In einer Erklärung zur Gründung der Bekennnisgemeinschaft im November 1933 betonte Studienrat Carl Bertheau (1878–1944): „Wir erklären dabei ausdrücklich, dass unser Gegensatz gegen die DC nicht auf einer anderen Einstellung dem Staate gegenüber beruht. Wenn wir für das Recht der evangelischen Kirche kämpfen, handeln wir zum Vorteil unseres Volkes und Staates, dem wir uns in derselben Liebe verbunden wissen.“ Der spätere Aktivist in der radikalen Dahlemer Richtung der Bekennenden Kirche Pastor Bernhard-Heinrich Forck begrüßte im März 1933 den nationalsozialistischen Staat: „Wir sagen freudig Ja zu dem neu Gewordenen. Die *nationale* Revolution im deutschen Vaterlande und in unserer Stadt hat ihren großen Sieg errungen“⁵³. Auch Ende 1933 hielt seine Begeisterung an: „Deutschland erwachte aus dem Fieberwahn des Marxismus und besann sich auf seine Art und Sendung [...] Ein neuer Frühling wurde uns geschenkt, voll von Sturm und Drang, aber auch voll von verheißungsvollem Blühen und Knospen“⁵⁴. Doch später geriet er in Konflikt mit dem nationalsozialistischen Staat. 1936 war er in die fünfköpfige Zweite Vorläufige Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche gewählt worden und formulierte einen sehr kritischen Entwurf der Denkschrift

und sein Kampf um „rassische Sauberkeit“ in der „deutschen Volksschule“ 1935. In: ZVHaG 85, 1999, S. 143–164.

53 FORCK, Bernhard: Aus dem kirchlichen Hamburg, in: Das Evangelische Hamburg 27, Nr. 6 vom 15. März 1933, S. 86f., das Zitat S. 86, Hervorhebung im Original.

54 FORCK, Bernhard: Kirchliche Chronik. In: Hamburger Kirchenkalender 1934. Hamburg o. J. [1933], S. 115–131, S. 115.

an Hitler. Von 1937 bis 1940 war er zeitweise in Haft, unterlag einem Disziplinarverfahren, wurde suspendiert, erhielt Rede- und Publikationsverbot – er stand auf den Fürbittenlisten der Bekennenden Kirche. In Hamburg war er seit der Gebetsliturgie der Vorläufigen Kirchenleitung zur Bewahrung des Friedens anlässlich der Sudetenkrise im September 1938 unter seinen Amtsbrüdern weitgehend isoliert⁵⁵.

Die Bekenntnisgemeinschaft lehnte die geistliche Autorität Tügels als Landesbischof ab und unterstellte sich im Herbst 1934 nur für kurze Zeit der Vorläufigen Kirchenleitung. Im folgenden Jahr, vor allem seit Tügels Austritt bei den Deutschen Christen im Sommer 1935 und der Entmachtung ihrer führenden radikalen Vertreter – wie Oberkirchenrat Karl Boll (1898–1991) –, zogen sich einige Pastoren aus der Bekenntnisgemeinschaft zurück und verständigten sich mit Tügel. Dieser war durch alte Freunde laufend gut über die Bekenntnisgemeinschaft unterrichtet und verfolgte nunmehr einen Befriedungskurs. 1936 spaltete sich daher diese über der Frage der Anerkennung Tügels geistlicher Autorität. Unter der Leitung Junges gründete sich ein „Notbund“ mit etwa 35 der 60 zur Bekenntnisgemeinschaft zählenden Pastoren, der sich dem Lutherrat unterstellte und erst 1948 aufgelöst wurde. Die ca. 2.000 Laienmitglieder standen zumeist wohl nur auf dem Papier. Trotz engagierter Arbeit einzelner war die Arbeit des Bruderrates weitgehend erfolglos, zumal sich die meisten Pastoren den Auseinandersetzungen fern hielten. 1938/39 fanden die Auseinandersetzungen innerhalb der Hamburger Landeskirche ihr Ende. Innerhalb der Bekenntnisgemeinschaft gab es kein gemeinsames Handeln mehr. Die Übernahme kirchenregimentlicher Befugnisse hatte sie nicht ins Auge gefasst. Tügel war mit seiner vermittelnden Integrationstaktik erfolgreich gewesen⁵⁶.

55 M. REITER, Existenz (wie Anm. 3), S. 155–175; FÜRBITTE. Die Listen der Bekennenden Kirche 1935–1944. Bearb. von Gertraud Grünzinger/Felix Walter. Göttingen 1996, S. 41f.

56 H. WILHELMI, Kirche (wie Anm. 2), S. 212–225, 254f., 275; M. REITER, Existenz (wie Anm. 3), S. 158–160; STRÜBEL, Lisa: „Hervorragende Sachkenner, zum guten Teil aus der Universität heraus“? Die erste Generation von

Deutlich wird bei der Betrachtung der kirchenpolitischen Gruppierungen in Hamburg der Einfluss von Personen sowie die relativ begrenzte Reichweite der Auseinandersetzungen. Auffallend ist, dass es der Bekenntnisgemeinschaft an einer Leitfigur mangelte, wie sie die Deutschen Christen mit Franz Tügel in ihrer Anfangszeit besaßen; nach seinem Austritt begann ihr Niedergang. Heinz Beckmann hätte bei den „Bekennern“ diese Funktion als in der Weimarer Republik profiliertester Liberaler übernehmen können, er hielt sich jedoch bewusst zurück, um eine Eskalation zu vermeiden und zum Wohl der Landeskirche mäßigend wirken zu können⁵⁷. Wenn man die Mitgliederzahlen beider Seiten mit denen z.B. in Berlin – ca. 36.000 Mitglieder in den Bekenntnisgruppen, 50.000 bei den Deutschen Christen⁵⁸ – vergleicht, wird deutlich, wie gering die Resonanz des kirchenpolitischen Konflikts in der Hansestadt war.

Kirche und Judentum

An der Spitze der Hamburger Landeskirche stand seit 1934 ein überzeugter Antisemit. Nach seinem Examen 1914 hatte Franz Tügel sein hebräisches Altes Testament verbrannt. Den Kampf gegen das Judentum, gegen die „jüdische Pest“, hielt er für berechtigt, denn „durch den modern jüdischen Geist ist alles verseucht“, er sei „die große Gefahr“, meinte er 1932 in seinem an Antisemitismus reichen Heft „Wer bist Du? Fragen der Kirche an den Nationalsozialismus“. Die christliche Bewertung des Alten Testaments wollte er davon aber getrennt wissen, denn es sei „das antisemitischste Buch“⁵⁹.

Studienkreisleitern in der Evangelischen Akademie der Hamburgischen Landeskirche. In: *Lebendige Sozialgeschichte. Gedenkschrift für Peter Borowsky*. Hg. von Rainer Hering und Rainer Nicolaysen. Wiesbaden 2003, S. 524–540.

57 R. HERING, Führerprinzip (wie Anm. 29), bes. S. 46–49.

58 GAILUS, Manfred: *Protestantismus und Nationalsozialismus. Studien zur nationalsozialistischen Durchdringung des protestantischen Sozialmilieus in Berlin (Industrielle Welt. 61)*. Köln, Weimar, Wien 2001, bes. S. 647.

59 TÜGEL, Franz: *Wer bist Du? Fragen der Kirche an den Nationalsozialismus*. Hamburg 1932, die Zitate S. 51f. und 56 sind im Original gesperrt hervorgehoben; R. HERING, Bischöfe (wie Anm. 7), S. 59 und 73f.

Der Taufe von Juden stand Franz Tügel sehr distanziert gegenüber: Im Mai 1940 warnte er in einem Rundschreiben alle Pastoren und Hilfsprediger „vor einem 57jährigen Juden, namens *Weiss*, [...], der von einem Geistlichen zum anderen wandert, um sich taufen zu lassen. Er hat keinerlei religiöse Gründe, sondern beabsichtigt, wie ich habe feststellen lassen, eine dritte Ehe mit einer arischen Frau, freilich in Stockholm einzugehen. Es ist unter allen Umständen geboten, den Gauner abzuweisen“⁶⁰.

Im November 1941 schrieb Tügel über die Deportationen von Juden: „In diese Dinge hineinzureden, sollte sich die Kirche, die in den Zeiten unerhörtester Bedrückung des deutschen Volkes durch die jüdische Weltherrschaft und Hochfinanz geschwiegen hat, lieber hüten. Ich habe zwar einmal in der Inflationszeit auf der Kanzel der Gnadenkirche gesagt, man sollte, um der brutalen Ausbeutung von Millionen sparsamer und arbeitstreuer deutscher Menschen ein schnelles Ende zu bereiten, die Bankhäuser schließen und die jüdischen Devisenspekulanten aufhängen. [...] Eine Verantwortung für die evangelischen Glieder der jüdischen Rasse habe ich nicht, denn die Getauften sind nur in ganz seltenen Fällen wirkliche Glieder der Gemeinde gewesen. Wenn sie heute mit in das Ghetto abwandern müssen, dann sollen sie dort Missionare werden. Nicht sie bedürfen der Seelsorge, sondern ihre unbekehrten Rassegenossen“⁶¹.

Nach diesem Befund mag es auf den ersten Blick überraschen, dass diese Landeskirche auf Gesetze mit antijüdischen Inhalten verzichtete und den „Arierparagraphen“ für Geistliche und Kirchenangestellte nicht einführte. Tügel setzte sich sogar für Pastoren und andere im Dienst der Kirche stehende ein, die mit „nicht-arischen“ Frauen verheiratet waren. Hier spielten für ihn freundschaftliche Verbindungen eine große Rolle, z. B. bei seinem Freund, dem Wandsbeker Pastor Bernhard Bothmann (1884–1952), der wegen seiner Ehe mit einer Jüdin 1939 von der Schleswig-Holsteinischen

60 ARCHIV DER GEMEINDE NORD-BARMBEK, 9, Vertrauliches Rundschreiben vom 4. Mai 1940; Hervorhebung im Original.

61 NEKA, 32.03.01 Personalakten Pastoren, Personalakte Heinrich Wilhelm, Bl. 120, Tügel an Wilhelm 28. November 1941.

Kirche in den einstweiligen Ruhestand versetzt worden war; er beauftragte ihn zeitweise mit Pfarrvertretungen.

Grundsätzlich war für Franz Tügel die „Judenfrage“ eine Sache des Staates, nicht der Kirche. Staatliche Verwaltungsvorschriften führte er gewissenhaft aus, ergriff aber keine eigene Initiative und kritisierte das staatliche Handeln in diesem Punkt überhaupt nicht. Das Eisenacher „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ wurde von ihm abgelehnt. Allerdings unterstützte die Landeskirche jenes Unternehmen durch die Verschickung von Verbandsmitteilungen und die Bewilligung von Reisekostenzuschüssen für Pastoren zur Teilnahme an Veranstaltungen⁶².

Wie bereits geschildert, gab es antisemitische bzw. rassistische Auffassungen in der Hamburger Kirche, selbst bei Tügel's Amtsvorgänger Simon Schöffel. Der Pastor und spätere Theologieprofessor Walter Uhsadel (1900–1985) verweigerte im Juni 1933 einem jüdischen Bankier zunächst die Taufe mit der Begründung, diese sei unmöglich, wenn der Bewerber sich dadurch erhoffe, „Schwierigkeiten seiner Lage als Jude zu beseitigen“. Uhsadel war kein Antisemit, meinte aber offenbar, in der Frage der Amtshandlungen an Bewerbern jüdischer Herkunft anders handeln zu müssen als gegenüber sonstigen Nichtchristen⁶³.

Gravierender waren Denunziationen von Jüdinnen durch Deutsche Christen: Landesjugendpastor Vorrath beschwerte sich 1935 darüber, dass seine Tochter noch von einer jüdischen Lehrerin unterrichtet werde. 1934 denunzierte der Borgfelder Kirchenvorsteher Paul Söhl (1890–1947) die „nicht-arische“ Lehrerin Bertha Blankenstein (1876–1941), die nach ihrer Entlassung aus dem Schuldienst 1933 ehrenamtlich bei Kindergottesdiensten half. Nachdem

62 BUSS, Hansjörg: Die nordelbischen Landeskirchen und das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ (1939–1945). Magisterarbeit (Geschichtswissenschaft) ms. Kiel 2001, bes. S. 56–59 und 113–116; H. WILHELMI, Kirche (wie Anm. 2), S. 279f.

63 GERLACH, Wolfgang: Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden (SKI. 10). Berlin 1987, S. 186f.; HERING, Rainer: Uhsadel, Walter Franz. In: BBKL XII, Sp. 841–854.

dies erfolglos geblieben war, schaltete sich ein Jahr später die NSDAP-Gauleitung ein und beschwerte sich bei Tügel über ihre Tätigkeit, weil es „rassebewussten deutschen Eltern nicht zugemutet werden kann, ihre Kinder zum Kindergottesdienst zu schicken, bei dem eine Jüdin irgendwie mitwirkend tätig ist.“ Tügel unternahm nichts, da die Kirche „noch kein Ariergesetz“ habe. 1941 wurde Bertha Blankenstein nach Lodz deportiert und dort ermordet⁶⁴.

Frauen in der Kirche

1927 war nach heftiger, zweijähriger Debatte in der Hamburger Landeskirche ein Gesetz verabschiedet worden, das Theologinnen als Pfarramtshelferinnen eine Anstellungsmöglichkeit in der Kirche bot, ihr Wirkungsfeld aber auf die Wortverkündigung vor Frauen und Kindern bzw. Jugendlichen beschränkte. Im Falle der Eheschließung schieden sie ohne Anspruch auf Ruhegehalt aus dem Dienst der Kirche aus. Ihre Tätigkeit galt nicht als geistliches Amt, daher wurden sie nicht wie Pastoren ordiniert, sondern „eingesegnet“⁶⁵. 1935 hob Franz Tügel dieses Kirchengesetz auf und gestattete Frauen nur noch, die erste theologische Prüfung ohne Anspruch auf Anstellung zu absolvieren. Er verstand das geistliche Amt ausschließlich als „Mannes Amt“. Bereits neun Jahre zuvor hatte er deutlich Position bezogen: „Dem weichlichen Hang femininer Gegenwartsströmungen nachzugeben, bedeutet für uns keinen geschichtlichen Fortschritt, sondern Abweg in die Zersetzung und Auflösung hinein.“ Tügel setzte sein eigenes Bild von einer lutherischen, orthodoxen und von Männern geführten Kirche in die Praxis um, entgegen einer Hamburger Tradition, die mehr Toleranz kannte. Einen Pluralismus der Meinungen wollte er verhindern und nur eine einheitliche

64 I. GROSCHEK, *Gemeindechronik* (wie Anm. 32), S. 50–52, die Zitate S. 51; R. HERING, „Feststellen möchte ich“ (wie Anm. 52).

65 GESETZE 1927 (wie Anm. 30), S. 58–59; vgl. R. HERING, *Frauen* (wie Anm. 7); DERS., *Theologinnen* (wie Anm 7).

Kirche dulden, die ganz seinen eigenen Vorstellungen entsprach⁶⁶.

In diesem Sinne verfuhr Franz Tügel auch in Bezug auf die Gemeindegewerkschaften und Frauen im Kirchenvorstand. Den Gemeindegewerkschaften wurde keine Alleinverantwortung zugestanden, vielmehr waren sie immer dem jeweiligen Pastor untergeordnet – Gemeindegewerkschaften dagegen bekleideten ein eigenständiges Amt mit größerer Selbstständigkeit. Auch hier gab es eine Zölibatsklausel, die nur für Frauen galt⁶⁷. Zugleich wirkte Tügel darauf hin, dass in die Kirchenvorstände keine Frauen mehr gewählt wurden⁶⁸.

Kirche im Zweiten Weltkrieg

In der Haltung der Kirche zum Zweiten Weltkrieg gab es weder Kritik noch Kontroversen, die militärische Mobilmachung fand auch den bekennniskirchlichen Segen, etwa in Kirchenzeitungen. So wurde von Pastor Paul Kreye (1895–1976) die Solidarität mit Hitler betont. Landesbischof Tügel verfasste ab Ende September 1939 monatliche Kriegsbriefe, die den Geistlichen und Soldaten Orien-

66 GESETZE 1935 (wie Anm. 30), S. 47; TÜGEL, [Franz]: Aus dem kirchlichen Hamburg. In: *Das evangelische Hamburg* 20, 1926, S. 69ff., das Zitat S. 69; vgl. HERING, Rainer: Männerbund Kirche? Geschlechterkonstruktionen im religiösen Raum. In: *Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen* 20, 2002, S. 56–72, bes. S. 56, 64–66; „Das geistliche Amt ist nach Schrift und Bekenntnis Mannes Amt“. Männlichkeitskonstruktionen evangelisch-lutherischer Geistlicher in Hamburg im 20. Jahrhundert. In: *ZVHaG* 88, 2002, S. 179–203. Im Hauptpastorenkollegium formulierte Beckmann ein Minderheitenvotum dagegen und setzte sich weiter nachdrücklich für die Theologinnen ein (R. HERING, Männerbund, S. 64).

67 NEKA, 32.01 Landeskirchenrat Kanzlei, 1729; Rahmendienstanweisung für Gemeindegewerkschaften, Gemeindegewerkschaften und hauptberufliche Hilfskräfte in der Gemeinde vom 2. Juni 1939. In: *GESETZE 1939* (wie Anm. 30), S. 59f.; Gesetz vom 31. März 1943. In: *Ebd.* 1943, S. 26 (Einführung des Zölibats); HÖNNINGER, Christa: Wirkungsmöglichkeiten von Frauen in der evangelischen Kirche während des ‚Dritten Reiches‘ am Beispiel Hamburgs. *Staatsexamensarbeit (Geschichtswissenschaft)* ms. Hamburg 2001, S. 54f.

68 STAATSARCHIV HAMBURG, 512-3 St. Nikolaikirche, IV 10, Tügel an Beckmann 24. April 1939; vgl. C. HÖNNINGER, *Wirkungsmöglichkeiten* (wie Anm. 67), S. 77–79.

tierung bieten sollten. Sie enthielten Informationen aus der Hamburger Kirche, Durchhalteparolen und theologische Ausführungen, z. B. gegen Rudolf Bultmann (1884–1976) und das Programm der Entmythologisierung des Neuen Testaments. Dabei ordnete Tügel die Kirche dem Staat unter. Im Dezember 1939 schrieb er beispielsweise: „Im totalen Kriege, den wir um des Reiches, um seines Lebens und seiner Zukunft willen, führen müssen, muß auch die Kirche wissen, daß jedes gesprochene und geschriebene Wort unter der ernstesten Verantwortung für Volk und Vaterland steht.“ Für Theodor Knolle war der Krieg notwendig, Feinde seien erforderlich und ein Ausweis der Ehre⁶⁹.

Trotzdem gab es während des gesamten „Dritten Reiches“, und gerade im Krieg, Konflikte einzelner Pastoren mit der Geheimen Staatspolizei, Verhöre und Verhaftungen. Heinrich Wilhelmi war 1941 wegen seiner Predigten drei Wochen im Gefängnis. Pastor Julius Heldmann (1887–1950) wurde 1942/43 für mehrere Monate im Gefängnis und im Konzentrationslager Sachsenhausen inhaftiert. Er war denunziert worden, dass er privat Kritik an der Propagandaforderung „dem Führer ein Kind zu schenken“ geübt habe. Zwei Wochen Gefängnis erhielt die Leiterin eines Kinderhortes der Inneren Mission in Fuhlsbüttel, Hildegard Kluckow, weil sie einen Ersatzschulbetrieb durchgeführt hatte, der im Blick auf die Kinderlandverschickung verboten war⁷⁰.

69 STAATSARCHIV HAMBURG, 622-1 Familie Tügel, 4. Monatsbrief im Kriege, 28. Dezember 1939; M. REITER, Existenz (wie Anm. 3), bes. S. 190–193; R. HERING, Bischöfe (wie Anm. 7), S. 82f.; H. WILHELMI, Kirche (wie Anm. 2), S. 270–283. Zum Folgenden ausführlicher am Beispiel einer Gemeinde. HERING, Rainer: Kirchliches Leben im Krieg. Die Gemeinde Nord-Barmbek in Hamburg 1939 bis 1945 (Veröffentlichungen des Archivs des Kirchenkreises Alt-Hamburg. 20). Hamburg 2003; Kirche in der Region: Das Beispiel Hamburg. In: Hermann Düringer/Jochen-Christoph Kaiser (Hg): Kirchliches Leben im Zweiten Weltkrieg (Arnoldshainer Texte. 126). Frankfurt/M. 2005, 60–80.

70 M. REITER, Existenz (wie Anm. 3), bes. S. 196; FÜRBITTE, S. 68, 204; H. WILHELMI, Kirche (wie Anm. 2), S. 278f.; 100 JAHRE APOSTELGEMEINDE (wie Anm. 36), bes. S. 60f. Gerade zum gemeindlichen Alltag, zur Frage von nationalsozialistischen Symbolen im kirchlichen Raum, zur (gesell-

Die Situation der Hamburger Gemeinden im Zweiten Weltkrieg war der in anderen großen deutschen Städten sehr ähnlich. Für die zum Kriegsdienst eingezogenen Geistlichen mussten Vertretungen organisiert werden. Der Gemeindealltag war stark von Frauen geprägt, die Amtshandlungen gingen deutlich zurück. Kirchen- und Gemeindezeitungen wurden ab 1941 eingestellt – offiziell aufgrund des Papiermangels. Die schwierige Ernährungs- und Brennstofflage und später die Luftalarme schränkten die gemeindlichen Tätigkeiten deutlich ein. Kirchenglocken durften aus Luftschutzgründen nur noch eingeschränkt geläutet werden, Luftwaffenhelfer mussten in Bereitschaft sein, Inventar wurde ausgelagert. Gemeinderäume wurden vereinzelt von der Heeresverwaltung beschlagnahmt. Viele Kirchen stellten mehr oder minder freiwillig Kirchenglocken als Bronzespende zur Verfügung, damit sie für Kriegszwecke eingeschmolzen werden konnten. Vor allem die Luftangriffe im Juli/August 1943 wirkten sich verheerend aus: Etwa ein Drittel aller Wohnhäuser, zahlreiche öffentliche Gebäude und gut zwei Dutzend Kirchen wurden in dieser Zeit zerstört. Vermutlich mehr als 34.000 Tote und 125.000 Verletzte waren zu beklagen, 900.000 Menschen wurden obdachlos. Ganze Gemeinden hatten nicht nur ihr Kirchengebäude sondern auch ihr Umfeld verloren – im Stadtteil Borgfelde b. B. waren im Oktober 1943 nur noch 38 Häuser bewohnt. In Privathäusern, Baracken und anderen Kirchen wurden Gottesdienste durchgeführt und ein rudimentäres Gemeindeleben aufrecht erhalten. Trost-, Gedächtnis- und Trauergottesdienste erhielten eine zentrale Rolle⁷¹. Durch diese sehr massive Leidenserfahrung ver-

schafts-)politischen Haltung von Geistlichen in der Spannweite zwischen Überzeugung, Anpassung, Nonkonformität, Resistenz oder gar Widerstand sind für die einzelnen Gemeinden quellennahe und -kritische Forschungen, insbesondere Predigtanalysen und die Auswertung von Protokollen und Gemeindeblättern sowie Erinnerungen, erforderlich.

71 I. GROSCHEK, *Gemeindechronik* (wie Anm. 32), S. 58–67; M. REITER; *Existenz* (wie Anm. 3), S. 187–207; H. WILHELMI, *Kirche* (wie Anm. 2), S. 280f.; 100 JAHRE APOSTELGEMEINDE (wie Anm. 36), bes. S. 64f.; 100 JAHRE St. MARKUS – St. Markus im 100. Jahr. Hamburg 1999, bes. S. 38–46; DAS KIRCHSPIEL VON St. KATHARINEN. Hrsg. von Axel Denecke/Peter Stoldt. Hamburg 2000, S. 55–59; KIRCHE ZWISCHEN DORF

drängten viele die eigene, individuelle Schuld, den eigenen Anteil an der nationalsozialistischen Herrschaft bzw. rechneten sie gegen das eigene Leid auf.

Das „Dritte Reich“ im Gedächtnis der Kirche

In der Nachkriegszeit war von vornherein eine Aufarbeitung oder ein konkretes, an die Opfer des „Dritten Reiches“ gerichtetes Schuldbekennnis und daher auch eine Aufarbeitung der eigenen Vergangenheit nicht gewollt. Die Hamburger Kirche übernahm bis in die fünfziger Jahre hinein weitgehend die Täterperspektive, was auch ein deutliches Licht auf ihre eigene Rolle zwischen 1933 und 1945 wirft. Die Auseinandersetzung zielte darauf ab, die eigene Unterstützung des nationalsozialistischen Staates zu vertuschen, der Ergründung der Ursachen auszuweichen und belastete Geistliche zu schützen⁷².

Landesbischof Franz Tügel wies im August 1945 die Forderung nach einem Bußtag ebenso wie die Stuttgarter Schulderklärung nachdrücklich zurück. Vielmehr betonte er, die Nationalsozialisten seien vielfach die „Besten der Nation“ gewesen, Gott identifiziere sich nicht mit den Siegern. Einem Gedenkgottesdienst für die Opfer des Nationalsozialismus stimmte er nicht zu, die millionenfachen Morde in den Vernichtungslagern stellte er auf eine Stufe mit dem Attentat auf Hitler am 20. Juli 1944 – in den Lagern seien zumeist nur „Strolche“ umgekommen. Aus seinem Amt schied er nur auf Druck der Alliierten, nicht freiwillig und „mit gutem Gewissen“⁷³.

Sein Vorgänger und Nachfolger Simon Schöffel deutete im Dezember 1945 den Nationalsozialismus sogar als „höchsten Gipfel“

UND STADT. St. Petri und Pauli zu Hamburg-Bergedorf in der Geschichte. Hrsg. von Olaf Matthes. Hamburg 2002, S. 106–109.

72 Vgl. dazu HERING, Rainer: „Einer antichristlichen Dämonie verfallen“. Die evangelisch-lutherischen Kirchen nördlich der Elbe und die nationalsozialistische Vergangenheit. In: Bea Lundt (Hg.): Nordlichter. Geschichtsbewusstsein und Geschichtsmymthen nördlich der Elbe (Beiträge zur Geschichtskultur. 27). Köln; Weimar; Wien 2004, S. 355–370.

73 R. HERING, Bischöfe (wie Anm. 7), S. 40 und 84f., dort auch die Zitate.

der Aufklärungsepoche, die diesem ohnehin den Weg gebahnt habe. Diese Sichtweise, die sowohl die Rolle der Kirche als auch seine eigene Position im „Dritten Reich“ unberücksichtigt ließ und beide entlastete, passte gut in sein kirchlich-politisches Konzept des Kampfes gegen den Liberalismus in Kirche und Gesellschaft. Er selbst stilisierte sich zum Opfer des Nationalsozialismus und interpretierte die Aufhebung der Demokratie in der Kirche 1933 als eine folgerichtige Weiterführung der positiv besetzten lutherischen „Führungsgedanken“, die nicht im Zusammenhang mit dem nationalsozialistischen „Führerprinzip“ stünden⁷⁴. In einem Bericht über die kirchliche Lage vom November 1945 sah Schöffel das Jahr 1933 lediglich als Abschluss der liberalen Ära und datierte das kirchliche Ermächtigungsgesetz von 1933 verfälschend auf das Folgejahr, als es Franz Tügel gelang, ihn im Amt des Landesbischofs abzulösen. Um seine eigene Position zu stärken, schreckte der zweifach promovierte Kirchenhistoriker Schöffel also nicht einmal vor Geschichtsklitterung zurück!⁷⁵

Ein Schuldbekennnis lehnte auch Schöffel im Herbst 1945 ausdrücklich ab. Vielmehr betonte er in einem Gespräch mit dem Bischof von Chichester, George Bell (1883–1958), dass „jetzt auch die Deutschen in Konzentrationslagern gehalten würden, darunter oft die edelsten Persönlichkeiten, ohne besondere Anklage, ohne Verhör, ohne Rechtsbeistand, ohne Gerichtsurteil, wie es einst von

74 EBD., S. 40f.; L. STRÜBEL, *Continuity* (wie Anm. 6), bes. S. 70–72.

75 NEKA, 32.01 Landeskirchenrat Kanzlei, 574a, Bl. 76a; SCHÖFFEL, Simon: Die kirchliche Lage in Deutschland, Manuskript vom 13. November 1945. Demokratische Strukturen in der Kirche waren für Schöffel auch nach 1945 nicht vorrangig: In seinem KIRCHLICHEN BERICHT ÜBER DIE JAHRE 1945 bis 1948. Hamburg 1948, S. 5, betonte Schöffel, dass in der Bibel keine „Anweisung dafür gegeben ist, daß die Kirche sich auf Urwahlen der Gemeindeglieder aufbaut. Mag das in anderen Kirchen so behauptet werden – in der lutherischen Kirche hat man es immer anders gewußt und immer daran festgehalten, daß der Grund der Kirche auf Propheten und Aposteln ruht und Jesus Christus der Eckstein ist.“ Hier wird ein sehr hierarchisches Kirchenverständnis deutlich.

der Gegenseite gemacht worden sei“⁷⁶. Ähnlich hatte sich schon Franz Tügel geäußert.

Die revisionistische, selbstgerechte Position der beiden Bischöfe findet sich auch auf der Ebene der Hauptpastoren, die u. a. für die Nachwuchsausbildung zuständig waren: Paul Schütz (1891–1985; St. Nikolai) erklärte wie viele andere in dieser Zeit den Nationalsozialismus Anfang 1946 so: „Die Lage ist die: unser Volk ist in seiner Mehrheit einer antichristlichen Dämonie von ungeahnter Stärke verfallen.“ Damit folgte Schütz einer gerade in kirchlichen Kreisen verbreiteten oberflächlichen und wenig konkreten Interpretation der Jahre von 1933 bis 1945. Dämonen seien über „das Vaterland“ hereingebrochen und hätten das Unheil der zwölf Jahre bewirkt. Da ein Mensch gegenüber Dämonen machtlos ist, erübrigte es sich mit diesem Verständnis auch, die eigene Vergangenheit kritisch zu analysieren⁷⁷. 1960 bezeichnete er rückblickend das von den Alliierten besetzte Deutschland als Konzentrationslager⁷⁸. 1975 schrieb er: „Nach Hitlers apokalyptischem Völkermord am jüdischen Volk entstand notwendiger Weise eine Überzeugungsströmung philosemitischen Charakters. Hitlers antisemitischem Psychoterror antwortete ein philosemitischer Psychoterror als genaues Spiegelbild, dialektisch bis hinein in den Gegensatz physisch-intellektuell. Beide Terror-

76 NEKA, 32.01.01 Landeskirchenrat Protokolle, 57, Protokoll der Einstweiligen Kirchenleitung 12. Sitzung vom 1. November 1945.

77 Nachlass Paul Schütz, Schütz an Köberle o. D., vermutlich Anfang 1946. Zum Hintergrund vgl. SCHILDT, Axel: Der Umgang mit der NS-Vergangenheit in der Öffentlichkeit der Nachkriegszeit. In: Verwandlungspolitik. NS-Eliten in der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft. Hg. von Wilfried Loth/Bernd-A. Rusinek. Frankfurt/M.; New York 1998, S. 19–54, bes. S. 33.

78 SCHÜTZ, Paul: Parusia – Hoffnung und Prophetie. In: Freiheit – Hoffnung – Prophetie. Von der Gegenwärtigkeit des Zukünftigen (Gesammelte Werke. 3). Moers 1986, S. 25–639, hier S. 52. Wörtlich schrieb er: „Als die Alliierten 1945 Deutschland besetzt hatten, waren sie dank der technokratischen Wirtschaftsapparatur in der Lage, durch den Griff nach der Kohle ganz Deutschland mitsamt Frauen und Kindern, Kranken und Greisen in ein einziges Konzentrationslager zu verwandeln mit allen Schrecken der Massenexistenz, wo in Kälte und Hunger ein kaum verhüllter Kampf aller gegen alle ein Siebzig-Millionen-Volk schüttelte.“

formen sind antichristliche Endphänomene der Geschichte⁷⁹. Diese Gleichsetzung der nationalsozialistischen Judenverfolgung und -vernichtung mit einem von Schütz nach 1945 ausgemachten und als „Psychoterror“ charakterisierten Philosemitismus ist nicht nur außerordentlich geschmacklos, darüber hinaus wird der Genozid verharmlost und relativiert, die millionenfache Ermordung von Menschen wird mit einer geistigen Strömung verglichen. Da Schütz weiterhin nie zu einer wirklich intensiven Auseinandersetzung mit dem „Dritten Reich“ gefunden hat, muss man bei ihm vielleicht sogar eine Uminterpretation der Geschichte vermuten: Die Deutschen werden von Tätern zu Opfern, zumindest aus einem Schuldvorwurf herausgenommen⁸⁰.

Der im „Dritten Reich“ aus (kirchen-)politischen Gründen um eine universitäre Karriere gebrachte damalige Hauptpastor und spätere Landesbischof sowie einflussreiche kirchliche Multifunktions-Volkmar Hertrich (1908–1958) schrieb zahlreiche „Persilscheine“ in Entnazifizierungsverfahren für Personen, die in rassenhygienische Maßnahmen der Nationalsozialisten involviert waren, und bestritt eine Mitwirkung der von ihm ab 1946 nebenamtlich geleiteten Alsterdorfer Anstalten im Rahmen der nationalsozialistischen Euthanasiemaßnahmen. Jegliche Auseinandersetzung mit dieser Vergangenheit und ihren Opfern unterblieb damals⁸¹.

Das Geschichtsverständnis der führenden Vertreter der Hamburger Landeskirche kannte also in Bezug auf das „Dritte Reich“ kein Schuldeingeständnis oder gar die Bitte um Vergebung gegen-

79 STAATSARCHIV HAMBURG, 622-1 Familie Schütz, 248, SCHÜTZ, Paul: Die politische Religion. Eine Untersuchung über den Ursprung des Verfalls in der Geschichte. Manuskript. Schwabendorf 1935, Bl. 14, handschriftlicher „Nachtrag 1975“, an die Seite angeklebt.

80 HERING, Rainer: Verwandelten die Alliierten Deutschland in ein einziges Konzentrationslager? Der Theologe Paul Schütz (1891–1985), das „Dritte Reich“ und der Umgang mit der deutschen Schuld im deutschen Protestantismus nach 1945. In: KZG 14, 2001, S. 222–236, „Christus weissagt das Judentum als den Hauptfeind seiner künftigen Gemeinde“. Das Judentum bei Paul Schütz. In: JHKG 52, 2001, S. 143–165.

81 L. STRÜBEL, Continuity (wie Anm. 6), S. 85f.; HERING, Rainer: Hertrich, Volkmar. In: RGG⁴ III, Sp. 1674f.

über den Leidtragenden. Hatte der Nationalsozialist Tügel das „Dritte Reich“ mit voller Überzeugung getragen und auch nach der Offenbarwerdung des Holocausts keine Zweifel an seiner Einstellung gehabt, versuchte sein Nachfolger im Bischofsamt Schöffel durch eine veränderte Datierung, seine eigene Rolle im Jahr 1933 zu verschleiern und mit dem Liberalismus gerade eine anti-totalitäre Geistesrichtung zum Urheber des Nationalsozialismus zu erklären, um so von den eigentlichen Ursachen abzulenken. Bei ihm und Schütz führte dieses Denken zu einer deutlichen Uminterpretation der deutschen Geschichte.

Angesichts dieses Befundes bei den führenden Repräsentanten der Hamburger Landeskirche überrascht das Ergebnis der Entnazifizierung ihrer Geistlichen nicht: Etwa die Hälfte der Pastoren gehörte – zumindest zeitweise – den Deutschen Christen an, ungefähr zehn Prozent waren Mitglieder der NSDAP. Einige hatten sich stark im nationalsozialistischen Sinne exponiert. Acht nationalsozialistisch besonders belastete Pastoren – etwa fünf Prozent aller Geistlichen –, bei denen man Schwierigkeiten mit den Alliierten befürchtete bzw. diese Protest gegen die Weiterbeschäftigung eingelegt hatten, wurden „aus Gesundheitsgründen“ in den Ruhestand versetzt. Sie behielten – im Gegensatz zu liberalen Dissidenten dieser Kirche⁸² – alle geistlichen Rechte und wurden sogar noch in die oberste Gehaltsstufe befördert, damit sie die höchstmögliche Pension bekommen konnten. Nach nur ein bis zwei Jahren erhielten sie Vertretungsaufgaben und Anfang der fünfziger Jahre sogar wieder feste Stellen – die Pensionierungen wurden rückgängig gemacht. Nur der junge radikal deutsch-christliche Oberkirchenrat Dr. Karl Boll musste bei voller Pension im Ruhestand verbleiben, obwohl zeitweise sogar bei ihm eine Wiederbeschäftigung erwogen wurde. Landesbischof Schöffel war nicht an einer inhaltlichen Auseinandersetzung gelegen, er wollte die betroffenen Pastoren vor den Alliierten schützen, um sie baldmöglichst wieder weiter zu beschäftigen, als wäre nichts gewesen. Es ging nicht um ein Schuldaner-

82 HERING, Rainer: Vom Umgang mit theologischen Außenseitern im 20. Jahrhundert. In: ZVHaG 77, 1991, S. 101-122.

kenntnis, sondern darum, einzelne belastete Geistliche zu schützen. Entnazifizierung war für ihn ein notwendiges Übel, das ein Eingreifen der Militärbehörden verhindern sollte. Eine Bestrafung erfolgte ebenso wenig wie ein Schuldbekennnis der Betroffenen, die vielfach sogar uneinsichtig blieben⁸³. Das am 30. Januar 1947 publizierte „Wort der Landessynode zur gegenwärtigen Lage“ thematisierte nur die damalige Not in Hamburg, „um sich nicht durch Schweigen schuldig zu machen“, das „Dritte Reich“ und seine Opfer kamen darin nicht vor⁸⁴.

Im letzten Drittel der fünfziger Jahre begann in der Bundesrepublik ein grundsätzlicher Wandel im Umgang mit dem „Dritten Reich“, der als Anfang eines einschneidenden sozial- und kulturgeschichtlichen Umbruchs gesehen werden kann. Immer mehr kritische Fragen der jüngeren Generation und die wachsende zeitliche Distanz führten, noch offensichtlicher seit Mitte der sechziger Jahre, zu einer verstärkten Beschäftigung mit diesem Abschnitt der deutschen Geschichte; dazu trugen auch historische Darstellungen und öffentlichkeitswirksame NS-Prozesse bei. In den Kirchen erfolgte dieser Prozess mit deutlicher Verzögerung. Die lange Zeit im Mittelpunkt stehenden theologischen Kategorien und Interpretationen des Nationalsozialismus wurden erst nach und nach durch Darstellungen mit strengeren geschichtswissenschaftlichen Standards abgelöst. Für Hamburg ist dieser Prozess noch nicht abgeschlossen⁸⁵.

Die erste Darstellung der Hamburger Kirchengeschichte im „Dritten Reich“ hatte 1960 einer der Protagonisten der „Bekennenden Kirche“, Pastor Heinrich Wilhelmi, im Manuskript fertig gestellt. Der damalige Bischof Karl Witte, der sich in den zwanziger Jahren unter Verzicht auf sein Pfarramt in der völkischen Erwach-

83 L. STRÜBEL, Continuity (wie Anm. 6).

84 GESETZE 1947 (wie Anm. 30), S. 7 (März 1947).

85 A. SCHILDT, Umgang (wie Anm. 77), bes. S. 26; KAISER, Jochen-Christoph: Wissenschaftspolitik in der Kirche. Zur Entstehung der „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit“. In: Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden. Hg. von Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (KoGe. 8). Stuttgart; Berlin; Köln 1996, S. 125–163.

senenbildung und Publizistik engagiert hatte, verhinderte eine sofortige Publikation, da er die kritische Darstellung seiner Amtsvorgänger Schöffel, Tügel und Knolle nicht akzeptieren wollte, obwohl der renommierte Hamburger Kirchenkampfhistoriker Kurt Dietrich Schmidt (1896–1964) die Drucklegung schon befürwortet hatte. Posthum erschien das Werk dann 1968, nachdem der Kirchenhistoriker Georg Kretschmar als „Gegengewicht“ die Veröffentlichung der Lebenserinnerungen Tügels angeregt hatte⁸⁶. So wichtig die Arbeit Wilhelmis war und ist, steht eine der Quellenlage und den heutigen wissenschaftlichen Anforderungen entsprechende Gesamtdarstellung der Hamburger Kirche im „Dritten Reich“ leider noch immer aus. Das vom Kirchenkreisarchiv Alt-Hamburg unter der Leitung von Gerhard Paasch initiierte und von der Kirchenkreissynode am 28. November 2002 bewilligte Forschungsprojekt „Hamburger Kirchengemeinden in der NS-Zeit“ für die Jahre 2003 bis 2005 wird hier bislang unbearbeitete Quellen sichern und neue Erkenntnisse erbringen⁸⁷.

Zusammenfassung

Die Geschichte der Evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate im „Dritten Reich“ lässt sich auf der Ebene der Kirchenpolitik in vier Phasen einteilen: 1. Die Umgestaltung der Kirche

86 NEKA, 98.41 Nachlass Karl Witte, 129, Bischof Hans-Otto Wölber an Witte 5. März 1965 sowie Witte an Wölber 10. März 1965 und 14. Dezember 1965, dort das Zitat. Wörtlich schrieb Witte: „Zunächst höre ich zu meiner Freude, daß das Buch von Wilhelmi noch nicht im Druck ist. Ich habe in dieser Sache immer auf Zeitgewinn gespielt. [...] Die Kritik an Schöffel und Knolle ist einseitig und vernichtend. [...] ich [habe] das Manuskript über Gebühr lange bei mir behalten und die Sache angehalten [...]. Ich bin allerdings der Meinung, daß die Zeit noch zu früh ist. Mir liegt nichts daran, daß auch das letzte Ansehen Schöffels in Hamburg noch zerstört wird.“ (10. März 1965); F. TÜGEL, Weg (wie Anm. 44). Interessanterweise ist in der Hamburger Bischofskanzlei auch drei Jahrzehnte später zwar das Buch Tügels, nicht aber die Darstellung Wilhelmis vorhanden (freundliche Mitteilung aus der Kanzlei vom 8. Mai 2003).

87 KIRCHENKREISARCHIV ALT-HAMBURG, Protokoll der 26. Tagung der V. Kirchenkreissynode am 28. November 2002, TOP 13, Bl. 11.

durch die Einführung eines hierarchischen und mit einem Ermächtigungsgesetz ausgestatteten Amtes eines Landesbischofs, durch den alle demokratischen Elemente der Kirchenverfassung aufgehoben wurden unter maßgeblicher Beteiligung Simon Schöffels (Januar 1933 bis März 1934). 2. Der Machtwechsel an der Spitze zugunsten des engagierten Nationalsozialisten, Deutschen Christen und Antisemiten Franz Tügel (März 1934 bis August 1935) mit einer Opposition der Bekenntnisgemeinschaft. 3. Die Politik der Verständigung Tügels, die mit der Entmachtung der radikalen Deutschen Christen und seinem Austritt aus der Gruppierung eine Annäherung an die Bekenntnisgemeinschaft und letztlich deren Zerfall nach sich zog (August 1935 bis September 1939). 4. Die Kirche im Zweiten Weltkrieg (September 1939 bis Mai 1945), die weitgehend durch die Kriegssituation bestimmt war. Möglicherweise wird diese Periodisierung durch weitere, insbesondere alltags- und gemeindegeschichtliche Untersuchungen modifiziert werden. Die Evangelisch-lutherische Kirche im Hamburgischen Staate wurde im „Dritten Reich“ wesentlich von dem jeweiligen Landesbischof geprägt.

Der Umgang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit in der Hamburger Landeskirche ist ebenfalls in vier Phasen einzuteilen: 1. Die Bemühungen Simon Schöffels, möglichst alle nationalsozialistisch belasteten Geistlichen ohne Beeinträchtigungen durch die Entnazifizierung zu bringen (1945 bis 1949). 2. Die Verdrängung bzw. Verhinderung einer Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus (1949 bis 1966). 3. Die relative Gleichgültigkeit gegenüber der Aufarbeitung der eigenen nationalsozialistischen Vergangenheit (1966 bis 2002). 4. Die aktive Förderung der Beschäftigung mit dem „Dritten Reich“ in der Kirche durch den von der Synode des Kirchenkreises Alt-Hamburg beschlossenen Forschungsauftrag an das Kirchenkreis-Archiv zur quellenmäßigen Erschließung und Aufarbeitung der Kirchengeschichte zwischen 1933 und 1945 unter besonderer Berücksichtigung der Gemeindeebene (ab 2003). Auf die Ergebnisse dieser Aktivitäten, die auf einer Initiative des Kirchenkreisarchivs Alt-Hamburg beruhen, darf man gespannt sein. Für die Erforschung der nationalsozialistischen Vergangenheit der Hamburger Landeskirche stellt das Vorhaben die wesentliche Zäsur dar.

ANDREAS MÜLLER
VIELFÄLTIG GLEICHGESCHALTET/
1 DIE DEUTSCHEN CHRISTEN IN MINDEN

Als Reichsbischof Ludwig Müller nach etwa einjähriger Amtstätigkeit¹ am 23. September 1934 in Berlin ohne ökumenische Beteiligung in sein Amt eingeführt wurde, waren nicht nur Abordnungen aus Westfalen zugegen. Nach einem Bericht im Mindener Tageblatt vom 29. September 1934 waren aus den von Müller als jungem Seelsorger betreuten Gemeinden Rölinghausen bei Gelsenkirchen und Rödinghausen bei Bünde westfälische Vertreter im Rahmen des Festaktes sogar in Müllers Privatwohnung². Nicht nur diese Delegationen brachten die enge Verbundenheit Westfalens zu dem Repräsentanten der „Deutschen Christen“ (DC) und dem „Führer“ der bereits nahezu gleichgeschalteten Reichskirche deutlich zum Ausdruck. In Minden ließ der Reichsbischof zu diesem Termin das Grab seines Vaters feierlich schmücken, in Herford jenes seiner Mutter³. Enge persönliche Verbindungen zwischen hohen Vertre-

-
- 1 Die Wahl von Müller zum „Reichsbischof“ hatte am 4. August 1933 stattgefunden, vgl. BAUKS, Friedrich Wilhelm: Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945. Bielefeld 1980, S. 345.
 - 2 Vgl. MINDENER TAGEBLATT (künftig: MT), Nr. 229, 29. September 1934, S. 11.
 - 3 Diese enge Verbundenheit mit Minden ist in der Arbeit von SCHNEIDER, Thomas Martin: Reichsbischof Ludwig Müller. Eine Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit (AKiZ. B 19) Göttingen 1993 nicht erwähnt. Schneider berichtet von keinem direkten Kontakt Müllers nach Minden, sondern lediglich S. 317 von dem Besuch, den Müller im Hotel Kaiserhof in Porta-Westfalica im Rahmen einer Veranstaltungsreihe der DC-Westfalen mit etwa 25 Auftritten abstattete. Vgl. zu dem Besuch Müllers im Kaiserhof am 21. Februar 1937 auch den Brief von P. Martin Lohmann an den Mindener Regierungspräsidenten vom 10. Februar 1937 in: LANDESKIRCHLICHES ARCHIV BIELEFELD (künftig: LKA EKvW) 5.1 294/III (Sammlung Niemöller).

tern der gleichgeschalteten evangelischen Kirche und Minden lassen sich selbst nach dem Zusammenbruch des „Dritten Reiches“ noch beobachten. Hier fand nicht nur der ehemalige deutsch-christliche Bischof des Evangelischen Bistums Münster Bruno Adler seinen Wohnsitz⁴, sondern auch der ehemalige „braune“ Bischof der Siebenbürger Sachsen Wilhelm Staedel⁵, der nach Hausberge emigriert war. Minden entwickelte sich nach dem Zweiten Weltkrieg gleichsam zu einem Zentrum deutschchristlicher Führungspersönlichkeiten. Diese planten hier die Erarbeitung einer Geschichte des so genannten „Kirchenkampfes“, um das Geschichtsmonopol derer zu brechen, die aus den Auseinandersetzungen als Sieger hervorgegangen waren, nämlich der Bekennenden Kirche. Die DC installierten 1954 in Minden auf Anregung Adlers eine kirchengeschichtliche Arbeitsgemeinschaft unter dem Vorsitz des Mindener Oberregierungsrates a. D. Karl Wentz⁶. Sie legten – wohl auch als Reaktion auf die vergleichbare Arbeit des Bekenntnispfarrers Wilhelm Niemöllers in Bielefeld – eine umfangreiche Materialsammlung zum „Kirchenkampf“ an, die sich heute im Mindener Kommunalarchiv befindet und die wohl beste Quellensammlung für die Geschichte der DC bietet⁷. Wenn es auch zur Abfassung einer deutschchristlichen Kirchengeschichte in Minden nicht gekommen ist, so drängt sich doch der Eindruck auf, dass das Mindener Umfeld der deutschchristlichen Bewegung gegenüber freundlich war und auch nach Kriegsende freundlich geblieben ist. Im Folgenden wird insbesondere der Frage nachgegangen, welche Rolle die DC in Minden

-
- 4 Vgl. HEY, Bernd: Die Kirchengeschichtliche Arbeitsgemeinschaft: ein Solidarisierungsversuch ehemaliger Deutscher Christen. In: JVKWG 80, 1987, S. 229–239, hier S. 234.
 - 5 Staedel zog am 1. Juli 1959 nach Marburg vgl. KOMMUNALARCHIV MINDEN (künftig: KAM), DC 22 in einer Aktennotiz von Wentz.
 - 6 Zur Kirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaft vgl. B. HEY, Arbeitsgemeinschaft (wie Anm. 4). Die eigentliche Gründungsversammlung des Vereins fand demnach allerdings erst am 28. Juli 1958 statt (S. 235).
 - 7 Das Schriftgut und die Bücher (ca. 2 laufende Meter und 270 Bücher) kamen am 19. Juli 1960 als Depositum in das Mindener Stadtarchiv und gingen vor der Auflösung der Arbeitsgemeinschaft am 25. März 1981 in dessen Besitz über.

wirklich gespielt haben. Dazu ist es notwendig, zunächst ein paar grundsätzliche Informationen und statistisches Wissen über die DC im Kreis Minden zu sammeln, dann einige führende deutschchristliche Persönlichkeiten vorzustellen, ferner ihre Organisation zu schildern und letztlich das theologische Profil der Mindener DC grob zu umreißen. Die Beschäftigung mit den DC macht auch deshalb Sinn, weil sie den Rahmen für den so genannten „Kirchenkampf“ in Minden wesentlich mitbestimmt haben. Ohne eine möglichst genaue Darstellung jener Bewegung ist das Verhalten der Bekennenden Kirche vor Ort jedenfalls kaum zu verstehen.

1. Die Deutschen Christen als kirchenpolitische Gruppe

Die Anfänge der Deutschen Christen liegen in den rassistischen Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts⁸. Aus ihnen ging der starke Einsatz für eine arteigene Frömmigkeit hervor, die die Ablehnung des Alten Testaments beinhaltete. 1927 schloss sich eine erste Vereinigung unter dem Namen „Kirchenbewegung Deutscher Christen“ zusammen, geleitet von den Thüringer Pfarrern Siegfried Leffler und Julius Leutheuser, die sich um eine Synthese kirchlicher Frömmigkeit und deutschchristlichen Gedankengutes bemühte. Sie ging am 6. Juni 1932 in die „Glaubensbewegung Deutscher Christen“ unter dem Berliner Pfarrer Joachim Hossenfelder ein und wurde somit zur Kirchenpartei. Beide Bewegungen interpretierten den aufblühenden Nationalsozialismus heilsgeschichtlich. Sie strebten dementsprechend auch eine „Deutschchristliche Nationalkirche“ bzw. eine „Reichskirche lutherischer Prägung“ unter einem „geistlichen Führer“ an, die in den neuen Richtlinien der DC von Anfang Mai 1933 erstmals genau umrissen wurde. Zunächst konnten die DC mit großem Erfolg gerade in der nationalsozialistisch gesinnten Bevölkerung rechnen. Bei der Kirchenwahl am 23. Juli 1933 erhielten sie deutschlandweit 70% der Stimmen. Mit der Sportpalast-

8 Vgl. z. B. Houston Stewart Chamberlain, dem es um die Einigung aller Germanen in der Religion und durch die Religion ging. Grundsätzlich zu den Deutschen Christen vgl. MEIER, Kurt: Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches. Göttingen³1967.

kundgebung ihres Berliner „Gauobmanns“ Reinhold Krause erlitten sie dann allerdings am 13. November 1933 einen tiefen Einbruch. Auf dieser Veranstaltung waren grundlegende Inhalte des christlichen Glaubens hinterfragt worden. Die Forderung nach der Abschaffung des Alten Testaments, der Beseitigung der Sündenbock- und Minderwertigkeits-Theologie des „Rabbiners“ Paulus und die Propagierung eines heldischen Jesus führte bei vielen Christen zur Ablehnung der Bewegung. Die Sportpalastkundgebung hatte aber auch innerhalb der deutsch-christlichen Bewegung den Zerfall in unterschiedliche Zweige der DC zur Folge, die im Kreis Minden zu mindestens zwei unterschiedlichen Gruppierungen führte. Die „Reichsbewegung der Deutschen Christen“ war der Zweig, der noch in engster Verbindung zu den deutschchristlichen Wurzeln stand. Aus ihm sind am 25. Februar 1937 die in Westfalen unter der „Geistlichen Leitung“ von Paul Fiebig stehenden und selbstständig organisierten „Deutschen Christen“ hervorgegangen⁹. Sie stellten die größte Gruppe der „Deutschen Christen“ in Westfalen wie auch in Minden. Daneben war u. a. in Barkhausen eine Gruppe der ab 1938 so genannten „Nationalkirchlichen Einigung“ zu finden, die aus der Thüringer Richtung der DC hervorgegangen war und sich als „überkonfessionell“ verstand. Barkhausen stellte somit eine der etwa 48 Gemeindegruppen dieser Richtung in Westfalen¹⁰.

2. Statistisches zu den DC in Minden

Die Deutschen Christen sind in Minden stets in der Minderheit gewesen und können insbesondere nach 1935 als eine marginale Gruppe betrachtet werden. Bei den Kirchenwahlen im Jahr 1932

9 Vgl. genauer zur Abspaltung der Westfälischen DC von der Reichsbewegung HEY, Bernd: Die Kirchenprovinz Westfalen 1933–1945 (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte. 2). Bielefeld 1974, S. 148.

10 Vgl. B. HEY, Kirchenprovinz (wie Anm. 9), S. 148. Zur Ablehnung der „Nationalkirchlichen Bewegung“ bei Karl Wentz vgl. „Wie ich den Kirchenkampf erlebte“ (KAM, DC 126), S. 6: Die „Thüringer“ hätten zu wenig „kirchliche Substanz und Tradition“ gewahrt und zu unbedenklich „evangelisch und katholisch in ihrer angestrebten ‚Nationalkirche‘ zusammenzuschmelzen“ gedacht; ferner S. 23f.

hatten sie überdurchschnittlich schlecht abgeschnitten, und auch bei den reichsweit für die DC erfolgreichen Wahlen am 23. Juli 1933, bei denen in Minden die Kreispropagandaleitung und das lokale Parteibüro der NSDAP zugunsten der DC den Wahlkampf geführt hatten¹¹, vermochten sie hier in keiner Gemeinde die Mehrheit zu erlangen. Lediglich in der Simeonisgemeinde hat es gar keine Abstimmung gegeben. Damit war eine Kompromissliste verabschiedet worden, die eine überdurchschnittlich starke Präsenz der DC in der Gemeindevertretung und auch dem Presbyterium zur Folge hatte¹². In den übrigen Stadtgemeinden unterlagen sie hingegen deutlich¹³.

Als die DC ihre eigenen Gottesdienste feierten, waren die Veranstaltungen für damalige Verhältnisse in Minden schlecht besucht: Beim ersten feierlichen Gottesdienst in der Aula der Knabenmittelschule nahmen 150 Personen teil¹⁴. Die Zahl ist sicher nicht repräsentativ, da der Gottesdienst von Bischof Adler gefeiert wurde und

-
- 11 Vgl. den Rundbrief von Superintendent Thummes vom 7. Juni 1933 im KIRCHENARCHIV (künftig: KA) Petri B I 144.
- 12 Vgl. den Brief von P. Martin Lohmann an den Mindener Regierungspräsidenten vom 6. Juni 1936 in LKA EKvW 4.416 Akte Pfarrwahl 1936, ungeordnet.
- 13 Vgl. KOSSACK, Kristian: Mindener evangelische Kirchengemeinden 1933. „Kirchenkampf“ zwischen Bekennender Kirche, Deutschen Christen, Partei und Behörden. Minden 2003, S. 14f. Kossack gibt für 1932 an: Mariengemeinde DC ohne Sitz; Martini 3 von 13. Einen Grund für das schlechte Abschneiden sieht er im Rowdytum der SA. 1933 lauteten die Verhältnisse in Marien 9:4, Martini 11:5 und Simeonis 17:15 zugunsten von Evangelium und Kirche. Kossack muss hier auf unterschiedlichen Angaben basieren – Marien und Martini scheinen die Verhältnisse im Presbyterium, Simeonis jene in der Gemeindevertretung zu betreffen. Nach den Unterlagen in der Akte Pfarrwahl St. Simeonis 1936 (LKA EKvW 4.416) gab es jedenfalls wohl 1936 in Simeonis 12 Presbyter und 30 Gemeindevertreter. In einem Brief der Martinigemeinde vom 21. August 1933 (LKA EKvW 4.153) wird das Ergebnis der DC für Martini mit 30% angegeben. Eine Ortsgruppe sei demnach erst zu den Wahlen im Juli 1933 gegründet worden. In der Petri-Kirche hat es wohl bis Dezember 1937 (und auch danach) keine DC-Vetreter im Presbyterium gegeben. Den Grund für das Wahlergebnis 1933 vermutet Kossack in der Erweckten Tradition in Minden-Ravensberg.
- 14 Vgl. den Lagebericht des Landrats an den Regierungspräsidenten vom 30. Oktober 1935, LKA EKvW 5.1 248/1. Zum Vergleich: Im Jahr 1935 gehörten zum Kirchenkreis Minden 84.892 Evangelische.

daher auch Nicht-DC angezogen haben dürfte. 1937 nahmen durchschnittlich lediglich 75 Personen, meist „nur nach vorheriger schriftlicher und mündlicher Werbung“, an den Gottesdiensten teil¹⁵. Die DC-Seite spricht im Februar 1938 von 50 bis 100 Gottesdienstbesuchern und einem Gemeindestamm von etwa 200 Christen im Innenstadtbereich¹⁶. Nach BK-Angaben kamen hingegen Weihnachten 1938 in Holzhausen II 30, in Hausberge 40 Besucher in den DC-Gottesdienst. Dort war er am 20. April 1939 von 25 Personen mit Kindern gefeiert worden. 1939 wurde der DC Gottesdienst in der Aula der Mittelschule nach den Angaben der benachbarten Petri-Gemeinde durchschnittlich von 36 Leuten besucht¹⁷. Im Mai 1940 konstatierten die evangelischen Gemeinden Mindens in einem Brief an das Konsistorium lediglich 35–40 Gottesdienstbesucher bei den DC, in den Wintermonaten gelegentlich ein Dutzend¹⁸. 1939 wurden in der Stadt Minden zwölf DC-Konfirmanden geprüft und konfirmiert¹⁹, 1940 waren es sogar nur noch fünf²⁰.

3. Ausgewählte Persönlichkeiten unter den „Deutschen Christen“ in Minden

Die Quellenlage zu den Mindener DC ist zwar im Vergleich mit vielen anderen Regionen ausgezeichnet, informiert aber nur über einen eingegrenzten Personenkreis. Genauer bekannt sind in erster Linie die führenden Gestalten der hiesigen deutsch-christlichen Bewegung. Diese standen oft in Ämtern mit hoher gesellschaftlicher An-

15 Vgl. das Schreiben der Presbyterien von Marien, Martini und Simeonis an den Reichsfinanzminister vom 16. Januar 1937 (LKA EKvW 5.1 769/II).

16 Vgl. die Aktennotiz von Wentz, LKA EKvW 2neu Minden-Marien 8 vom 21. Februar 1938.

17 Vgl. die Aktennotiz vom 6. Mai 1939, LKA EKvW 2neu Minden-Petri 8.

18 Vgl. den Brief der evangelischen Gemeinden Mindens an das Konsistorium vom 21. Mai 1940, LKA EKvW 4.99 Hauptabteilung III; Generalia VI 3.

19 Vgl. den Brief des Presbyteriums von Martini an das Konsistorium vom 23. März 1939 (EBD.).

20 Vgl. den Brief der evangelischen Gemeinden Mindens an das Konsistorium vom 21. Mai 1940 (EBD.).

erkennung, viele waren wohl auch Lehrer²¹. Die „normalen“ Mitglieder der deutschchristlichen Gruppen im Kreis Minden haben hingegen in den Quellen kaum Spuren hinterlassen²². Bei meinen Feldforschungen ist mir bisher erst eine solche Christin begegnet, die heute Mitglied der Petri-Gemeinde ist. Sie erzählte mir, dass ihr gar nicht bewusst gewesen wäre, welcher Gruppe sie eigentlich angehört hat. Unterschiede zwischen den Gottesdiensten der DC und der Bekennenden Kirche wurde ebenfalls selbst von außen Stehenden keineswegs immer wahrgenommen. Die „Pfarrgehilfin“ Elisabeth Pook berichtet z. B. von der ihr befreundeten Organistin Hanna Dietrichs, die in einem DC-Gottesdienst zu spielen hatte und erstaunt darüber war, dass dieser sich für sie nicht sichtbar von den Gottesdiensten der Bekenntnisgemeinde unterschied²³. Selbst wenn uns mehr Quellenmaterial zu den „normalen“ Mitgliedern der DC in Minden vorläge, würde das also zum Verständnis derselben nicht unbedingt viel beitragen. Es ist daher geboten, eher führende Köpfe der Bewegung vorzustellen, um mehr über den persönlichen Hintergrund der DC und ihre Motive zu verstehen. Ich will mich dabei auf zwei Personen konzentrieren, die aus unterschiedlichen Positionen heraus für die DC gewirkt haben.

3.1 Der Peterhäger Pastor Wilhelm Patze und sein Wirken zu Beginn des „Kirchenkampfes“

Das Wirken der DC in Kreis Minden wurde in seiner ersten Phase besonders durch zwei Pastoren gefördert, die im Petershäger Raum

21 Namentlich bekannt ist u. a. Studienrat Karl Beu(e)rman. In einer Aktennotiz in LKA EkvW 2neu Minden-Marien 8 vom 21. Februar 1938 hebt Karl Wentz hervor, dass viele Lehrer durch die DC überhaupt nur in der Kirche gehalten worden seien. Amtsssekretär Olting aus Lahde berichtet am 5. Mai 1934 von einer Versammlung, die Lehrer Rudolf Hilker in Windheim einberufen hatte (STAATSARCHIV DETMOLD [künftig: STAD] M2 C Minden 153, Bl. 45).

22 In LKA EkvW 5.1 248/I (Slg. Niemöller) findet sich allerdings eine Anwesenheitsliste der DC-Versammlung vom 9. Februar 1938. Auf ihr finden sich 26 Namen, von denen allerdings nur 17 explizit Mitglieder der DC sind.

23 Vgl. die von Elisabeth Pook als Typoskript angelegte Chronik von St. Marien von 1936–1980, PRIVATARCHIV ANDREAS MÜLLER, S. 17f.

tätig waren: Otto Bechthold in Ovenstädt und Wilhelm Patze († 9. Dezember 1974) in Petershagen²⁴. Beide mußten allerdings den Kreis Minden wegen der auftretenden Spannungen bereits 1934 bzw. im Januar 1935 wieder verlassen. Besonders die Person Patzes ist in den Quellen breit dokumentiert, da seine Versetzung in eine neue Stelle mit großen Schwierigkeiten verbunden war²⁵ und es während der auf die Petershäger Pfarramtsführung folgenden Tätigkeit im Provinzialarbeitshaus Benninghausen zu einem Dienststrafverfahren kam²⁶. Durch die Akten desselben erhalten wir einen

-
- 24 Patze hat bereits im Umfeld der Kirchenwahlen von 1933 auch in der Stadt Minden zu zwei Kirchenvertretern der Marien- und einem der Martini-Gemeinde Kontakt aufgenommen. Vgl. den Brief des Konsistoriums an den Vorsitzenden des Presbyteriums von Marien vom 2. Oktober 1933 (KA Martini, LKA EKvW). In einem Schreiben vom 15. Mai 1934, LKA EKvW 5.1 248/I (Slg. Niemöller) berichtet P. Hermann Berner an P. Karl Lücking von einem dritten DC-Pfarrer im Kirchenkreis, den er allerdings nicht namentlich festmacht. Die übrigen 25 Pfarrer des Kirchenkreises gehörten nach den Ausführungen Berners zum Pfarrernotbund, der reformierte Kollege im Kirchenkreis wäre diesen zumindest untrennbar verbunden, auch wenn er nicht zum Notbund gehöre.
- 25 Letztlich ist Patze am 7. Dezember 1934 dem westfälischen Oberpräsidium vom Konsistorium unter Hervorhebung seiner Kriegsverletzung und seiner Parteimitgliedschaft gegen einen vom Oberpräsidium avisierten Kandidaten vorgeschlagen worden, ARCHIV DES LANDSCHAFTSVERBANDES WESTFALEN Münster (künftig: ALVBM) 132C 11A 253, sowie den Brief Patzes an den Konsistorialrat Krieg, LKA EKvW C 5-02a (unter Angabe von Parteinummer 1728894 und auch der DC-Mitgliedsnummer 506 – diese Mitgliedschaftsangabe ist im Brief des Konsistoriums gestrichen worden).
- 26 In ALVBM 132C 11A 253 sind unterschiedliche Prozesse belegt: Am 19. Oktober 1939 hatte Patze einen Gerichtstermin am Amtsgericht Düsseldorf, vgl. den Brief an den Oberpräsidenten vom 6. Oktober 1939. Das Scheidungs-urteil wurde im Landgericht Paderborn vollzogen (vgl. den Briefwechsel des Konsistoriums, Personalakte (künftig: PA) Patze vom 15. und 22. November 1938 u. a.). Am 4. Mai 1942 wandte sich der Vorsitzende des NSDAP-Gau-gerichts Westfalen Süd an den Oberpräsidenten wegen eines Parteigerichts-verfahrens gegen den Anstaltspfarrer. Ihm wurden die Akten der Vorermit-tlungen in dem Dienststrafverfahren gegen Patze, über das Untersuchungs-verfahren selber und der Bericht des Untersuchungsführers übersandt. Auch das Amtsgericht Lippstadt interessierte sich am 28. Oktober 1943 in einem in ALVBM 132C 11A 253 erhaltenen Schreiben an den Oberpräsidenten für die Familienrechtssache Patze. Daraufhin erhielt es die Nachricht, dass das wohl

Einblick auch in Patzes Tätigkeit in Minden.

Patze war am 11. April 1897 in Arnsberg als Sohn eines Pfarrers und Enkel eines Schwelmer Superintendenten geboren. Mit knapp zwanzig Jahren erhielt er während des 1. Weltkrieges eine schwere Kriegsverletzung²⁷. Dadurch verlor er den linken Unterarm und konnte auch den rechten Arm nur eingeschränkt bewegen. Trotz der Behinderung studierte er Theologie in Berlin, Rostock, Göttingen und Münster. Sein folgender Werdegang ist vor allem durch die vorübergehende Tätigkeit bei der Berliner Stadtmission (1. Februar 1924–1. April 1925)²⁸ und in der Diakonissenanstalt in Duisburg (1. April 1926–30. September 1927) geprägt. Er gibt selber in seinen Bewerbungsunterlagen für Benninghausen an, dass er sich mit Johann Hinrich Wichern intensiver beschäftigt habe und die Innere Mission für ihn ein wichtiges Feld gewesen sei²⁹. Nach Petershagen wurde er aus der Stelle eines Hilfspredigers in Hücker-Aschen (bei Spenge) am 23. Juni 1930 berufen³⁰. Patze hatte nicht nur Schwer-

schon im August 1938 laufende Disziplinarverfahren (vgl. den Brief Patzes an das Konsistorium vom 28. August 1938, PA Patze, LKA EKvW) bereits am 21. Oktober 1939 gemäß § 4 des Gnadenerlasses des Führers für Beamte vom 21. Oktober 1939 (RGBl. I Seite 2103) in Verbindung mit §22 RDStrO. eingestellt worden sei. Das trifft nach Aktenvermerken des Konsistoriums vom 11. Dezember 1939, 12. März 1940 und 3. Juni 1940 allerdings nicht zu (vgl. PA Patze, LKA EKvW). Das Dienststrafverfahren war nach einem Aktenvermerk in ALVBM 132C 11A 253 vom 20. Februar 1946 mit der Versetzung Patzes nach Dortmund-Aplerbeck am 29. April 1942 eingestellt worden.

- 27 Patze absolvierte seinen Wehrdienst vom 1. Mai 1915 bis 6. November 1917, vgl. ALVBM 132C 11A 253.
- 28 In der Anmeldung zum II. Theologischen Examen vom 18. August 1935 wertet Patze seine Arbeit in der Berliner Stadtmission positiv: Er habe dabei nicht nur die tiefsten Strömungen der Gemeinschaftsbewegung kennen gelernt, sondern auch einen „richtungsgebenden Einfluß“ erfahren (PA, LKA EKvW).
- 29 Vgl. Patzes Lebenslauf vom 17. Dezember 1934, ALVBM 132C 11A 253.
- 30 Weitere Angaben finden sich u. a. bei F. W. BAUKS, Pfarrer (wie Anm. 1), Nr. 4677 und in ALVBM 132C 11A 253. In seiner Bewerbung um die Petershäger Stelle an das Konsistorium vom 20. Januar 1930 (LKA EKvW, PA Patze, Bl. 62) wird bereits deutlich, dass er offensichtlich in der Gemeinde nicht gut ankam – er wollte sich nicht um eine Pfarrstelle mit Besetzungsrecht der Gemeinde bewerben und begründet dies mit seiner Kriegsverletzung.

punkte in seiner beruflichen Tätigkeit, sondern auch seiner politischen Betätigung gesetzt: Im Jahr 1923 gehörte er zum nationalistischen Kampfband des Jungdeutschen Orden, der sich der Reform der Weimarer Republik verschrieben hatte. Nach den Angaben in seinem Entnazifizierungsbogen hat Patze 1932 für die nationalliberale Deutsche Volkspartei gestimmt³¹. Nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten schwenkte er allerdings schnell in die nationalsozialistische Richtung ein. Bereits am 18. März 1933 trat er in die Ortsgruppe der Petershäger NSDAP ein. Den Eintritt in die Partei begründete er bereits 1934 mit seelsorgerlichen Motiven – er wollte dadurch ein möglichst enges Vertrauensverhältnis zu den Gemeindegliedern erreichen³². Auch nach seiner Zeit in Petershagen lassen sich noch zahlreiche Zeugnisse für seine parteipolitische Linientreue finden. So unterbrach er z. B. Anfang 1936 seinen Urlaub, um den Tag der „Machtübernahme“ durch Feiern in Bennighausen auszugestalten³³. Noch im August 1944 bat er – inzwischen Pfarrer in der „Heil- und Pflegeanstalt“ in Dortmund-Aplerbeck – den westfälischen Oberpräsidenten um die Genehmigung, in den Vormittagsstunden der Werktage freiwillig Dienst in der Rüstungsindustrie übernehmen zu dürfen³⁴. Durch die Entnazifizierungsunterlagen ist u. a. die Mitgliedschaft bei den DC vom Mai 1933 bis 1937 belegt³⁵, deren Obmann in der Synode Minden

31 Vgl. ALVBM 132C 11A 253, Bl. 155.

32 Vgl. den Lebenslauf vom 17. Dezember 1934, ALVBM 132C 11A 253, Bl. 15: „Da sie mich verpflichtet, für alle da zu sein und das Vertrauensverhältnis zu den Gemeindegliedern möglichst eng zu gestalten, trug ich jetzt Bedenken, mich der NSDAP einzugliedern. Die große Erschwerung der Seelsorge durch den Kirchenstreit ist es auch, die mich ein anderes Arbeitsfeld suchen läßt“.

33 Vgl. den Brief Patzes an den Oberpräsidenten vom 30. Dezember 1935, ALVBM 132C 11A 253.

34 Vgl. den Brief vom 14. August 1933 an den Oberpräsidenten, ALVBM 132C 11A 253, Bl. 140. Am 15. Januar 1945 meldete Patze allerdings dem Oberpräsidenten, dass er vom Arbeitsamt bisher noch nicht in der Rüstungsindustrie eingesetzt worden sei.

35 Wahrscheinlich trat Patze schon am 1. März 1933 den DC bei, vgl. den Antrag des Konsistoriums auf Versetzung Patzes vom 18. November 1940 an den EOK (Abschrift), PA Patze, LKA EKvW.

Patze von Juni bis Dezember 1933 war³⁶. 1937 ist er nicht aufgrund seiner Überzeugung, sondern aufgrund der von ihm verschuldeten Trennung von seiner Frau aus den DC ausgeschieden³⁷. Patzes Kontakte zu den wichtigsten Vertretern der DC in Westfalen scheinen eng gewesen zu sein. Der Geistliche Leiter Paul Fiebig kannte ihn schon aus der Schulzeit³⁸. Mit dem DC-Bischof Adler dutzte er sich.

Tendenzen, die später zur Zugehörigkeit zu den DC führen, lassen sich schon in seiner Ordinationserklärung vom 9. Januar 1927 erkennen. Patze gibt dort seiner „Überzeugung dahin Ausdruck, dass die Bibel trotz ihrer ‚Knechtsgestalt‘ in der Ganzheit ihres Gotteszeugnisses unüberbietbare Offenbarung und alleinige Norm des christlichen Glaubens ist“³⁹. Kritische Tendenzen gegenüber dem Alten Testament, wie sie sich bei den DC später geballt finden, sind anscheinend schon früh bei dem Kandidaten der Theologie angelegt. Aus seiner Petershäger Zeit bietet u. a. das Protokollbuch des Presbyteriums ein klares Zeugnis für Patzes „unbedingte Treue zum einen Reich“ und seine Forderung, sich „einmütig hinter die [von den Nationalsozialisten betriebene] kirchliche Neuordnung, die in keiner Weise die Verkündigung des Evangeliums und den Gewissensgehorsam gefährdet“, zu stellen⁴⁰.

36 Vgl. ALVBM 132C 11A 253, Bl. 156. Den Unterlagen sind auch Mitgliedschaften in dem Reichsbund deutscher Beamten, der NSV und der NSKOV jeweils ab 1933 zu entnehmen.

37 Vgl. das Schreiben der Superintendentur Dortmund an das Konsistorium vom 24. September 1945, PA Patze, LKA EKvW. Dort findet sich auch die Bemerkung, dass Patze am 8. Juni 1939 durch einen DC-Hilfsgeistlichen kirchenordnungswidrig (da seine Frau nicht evangelisch wurde) in Bochum getraut worden ist.

38 Vgl. den Bericht Fiebigs an das Konsistorium vom 13. Oktober 1938 (PA, LKA EKvW). Er charakterisiert Patzes Haltung als von Kindheit an schwerfällig und verschlossen.

39 LKA EKvW, PA Patze, Bl. 51.

40 Vgl. das Protokoll der Sitzung vom 22. Februar 1934, Protokollbuch des Presbyteriums Petershagen, LKA EKvW, S. 93, in dem Patze in Auseinandersetzung mit dem Antrag von Superintendent Thummes, der Einspruch gegen die neuen Verordnungen des Reichsbischofs vom 26. Januar, 3. Februar und 5. Februar 1934 angemahnt hatte, die Treue gegenüber dem Reich und dem

Das überzeugte Eintreten Patzes für die Belange der DC brachte ihm in der Gemeinde den Vorwurf ein, die Menschen unter seiner Kanzel gelegentlich mit einer nationalsozialistischen Versammlung verwechselt zu haben⁴¹. Er denunzierte nicht nur seinen Amtskollegen und Dienstvorgesetzten Thummes bei den Kirchenbehörden in Münster⁴², er forderte in einem seiner vier Rundschreiben die Deutschen Christen in Minden auch dazu auf, widerständige Pfarrer in ihren Gemeinden anzuzeigen. Patze eckte sowohl auf synodaler als auch auf presbyterialer Ebene wegen seiner kirchenpolitischen Haltung stark an. Zu den Presbyteriumssitzungen wurde er nach eigenen Angaben gar nicht mehr eingeladen, ohne selbst Veranlassung dazu zu geben⁴³. In seiner Gemeinde steigerte sich die Stimmung gegen ihn so weit, dass sich zwei Gemeinde-Verordnete schriftlich in Form eines Antrages an das Presbyterium wandten: Sie hätten gehört, dass Patze dem Presbyterium seine Pläne, Petersha-

rechtmäßigen Kirchenregiment als Erfüllung der Amtsgelübde der Presbyter charakterisierte. Er begründete seinen Antrag mit der Orientierung am Wort Gottes, das Gehorsam gegenüber jeder Obrigkeit fordere. Das Vorhaben Patzes wurde lediglich von den beiden DC-Presbytern Bentel und Hinrichs unterstützt.

- 41 Vgl. den Bericht des Untersuchungsführers im Dienststrafverfahren, zitiert in einem Schreiben des Oberpräsidiums an das Konsistorium vom 20. Februar 1946, PA Patze, LKA EKvW.
- 42 Vgl. den Bericht Patzes vom 15. März 1934 über das Verhalten von Thummes in der Größeren Kirchlichen Gemeindevertretung vom 12. März 1934, LKA EKvW 06 8 605, der mit der Bitte schließt, gegenüber Thummes eine Mahnung seitens des Konsistoriums auszusprechen.
- 43 Vgl. die Bemerkungen Patzes in einem Schreiben vom 19. November 1934 an einen nicht namentlich genannten Konsistorialrat (Krieg?), PA, LKA EKvW: „Aus Petershagen einige Streiflichter. Zu Presb.Sitzungen werde ich nicht mehr eingeladen, ohne selbst Veranlassung dazu gegeben zu haben. Die Mehrheit des Presbyteriums ist jetzt der Bek.Syn. angeschlossen worden, den Ablehnenden wurde erklärt, sie müßten die Konsequenzen ziehen. Bisher haben ca. 250 Gemeindeglieder ihren Eintritt zur Bek.Syn. erklärt. Die Kirchensteuerumlagen sollen anscheinend solange noch an die Konsist. Kasse abgeführt werden, als das Konsistorium die Gehaltszuschüsse für die Bek.Pfarrer zahlt. Mein Kollege ist übrigens von der Bek. Syn. wieder als Superintendent eingesetzt.“ Patze äußert in diesem Schreiben noch die Hoffnung, dass die Machtverhältnisse in der Westf. Kirche noch zugunsten der DC ausfallen.

gen zu verlassen, geschildert hätte. Diesen Entschluss würden sie mit Dank begrüßen. Sie bitten Patze, sein Vorhaben in dessen eigenem und vor allem auch dem Interesse der Gemeinde bald durchzuführen. Der Antrag wurde mit großer Mehrheit in der Sitzung des Presbyteriums und der Gemeinde-Verordneten vom 3. April 1934 angenommen⁴⁴. Da seine Bewerbung auf andere Pfarrstellen sich aber als äußerst schwierig gestaltete, wurde Patze letztlich am 8. Januar 1935 in der Provinzialarbeiteranstalt Benninghausen untergebracht⁴⁵.

Patze scheint allerdings nicht nur theologische Konflikte mit seinem Amtskollegen und Superintendenten Thummes ausgefochten zu haben. Als er sich im November 1938 mit einer katholischen und wohl leichtlebigen „Hausdame“ in zweiter Ehe trauen ließ, ohne bereits rechtskräftig von seiner ersten Frau geschieden zu sein⁴⁶, wurde auch Superintendent Thummes als Zeuge für die schwierigen Eheverhältnisse der Patzes in den Prozessunterlagen zitiert⁴⁷. Diesen ist zu entnehmen, dass Patze wegen seiner DC-Mitgliedschaft bereits in Petershagen Schwierigkeiten mit seiner ersten Frau gehabt haben muss. Seine Frau bezeichnete ihn nach den Prozessakten als „stier-nackigen deutschen Christen“, der sich durch seinen entschiedenen Standpunkt Unverständnis bei der Petershäger Bevölkerung einhan-

44 Vgl. das Protokollbuch des Presbyteriums Petershagen, LKA EKvW, S. 104. Thummes war der Vorgang so wichtig, dass er ihn in seinem Rechenschaftsbericht vom 24. Mai 1938 erwähnte (handschriftlich in nichtverzeichnetem Gemeindebestand).

45 Vgl. u. a. die Briefe in der PA Patze, LKA EKvW. Zur Debatte standen u. a. Stellen in Warstein (dort Einspruch des Presbyteriums), Werl, Hamm-Üntrop, Hausberge (vgl. u. a. die Aktennotiz vom 16. November 1934 und die Anmerkung Patzes in einem Brief an Siebold vom 19. September 1934, nach dem er die DC in Petershagen und Minden nicht im Stich lassen wolle, und besonders das Schreiben an einen nicht namentlich genannten Konsistorialrat vom 19. November 1934).

46 Der Bigamievorwurf gegenüber Patze wird erstmalig in einem Schreiben des Oberstaatsanwaltes an das Konsistorium vom 2. März 1939 laut (PA Patze, LKA EKvW).

47 Akten zu den Ehesachen Patze finden sich nicht nur in ALVBM 132C 11A 253, sondern auch als eine Sonderakte in der PA Patze, LKA EKvW.

delte, das letztendlich auch zu leeren Kirchen und zur Ablehnung durch das Presbyterium und den Amtskollegen Thummes geführt habe⁴⁸. Es ist wahrscheinlich, dass die Ablehnung der kirchenpolitischen Einstellung Patzes durch seine Frau und deren offensichtlich gutes Verhältnis zum Superintendenten Thummes die Kampfbereitschaft Patzes in Petershagen noch erhöht hat⁴⁹. Dass Kollegen und sogar die Gemeinde von Patzes Eheproblemen in Petershagen bereits wussten, lässt sich auch den Konsistorialakten entnehmen⁵⁰. Private Motive haben den „Kirchenkampf“ in diesem Fall sicher gefördert.

3.2 Oberregierungsrat Prof. Karl Wentz

Nachdem die DC-Pfarrer den Kreis Minden 1934/35 verlassen hatten, suchten die Mindener DC nach einem entsprechenden Ersatz. Sie wandten sich dementsprechend an eine prägende Gestalt wie den zunächst noch für Schulangelegenheiten zuständigen Oberregierungsrat Karl Wentz († 21. Oktober 1962). Nach seiner wohl nur

48 Vgl. den Bericht des Untersuchungsführers vom 19. Juli 1940, ALVBM 132C 11A 253, Anhang. Der Hinweis auf das konsequente Eintreten für die DC in den Prozessakten ist womöglich zugunsten Patzes eingebracht worden. Er wird jedenfalls ein Stück weit auch als Opfer aufgrund seiner kirchenpolitischen Einstellung stilisiert. Ein Schwager Patzes, Hauptmann Villingen, bezeichnet Patze in einem Brief vom 11. Juli 1938 als Psychopath (oder zumindest als pathologisch) und bezieht sich dabei auch auf ein Gutachten seines Bruders, des Chefarztes Werner Villingen in Bethel. Villingen wirft Patze allerdings auch homosexuelle Kontakte und überhaupt sexuell anomales und perverses Verhalten vor – sein Schreiben ist angesichts dieser Zuspitzung kaum glaubwürdig.

49 Patzes Schwager Heinrich Engelbert aus Valendar führt Thummes als Zeugen „auf Grund langjähriger Zusammenarbeit“ im Blick auf die Ehesache Patze gegenüber dem Konsistorium an, vgl. seinen Brief vom 4. Juli 1938 in der PA Patze, LKA EKvW. Ein ähnlicher Hinweis findet sich in einem Brief von Hauptmann Villingen an Superintendent Clarenbach in Soest vom 29. August 1938 in der PA Patze, LKA EKvW.

50 Vgl. das Besuchsprotokoll des Oberkonsistorialrats Dr. Krieg vom 6. April 1938 (PA Patze, LKA EKvW). Krieg bemerkt dort, dass die „Trübung der Ehe“ bereits im zweiten Ehejahr bestanden habe und auch ein Grund für Patze gewesen sei, aus Petershagen fortzukommen.

unfreiwillig von ihm selber beantragten⁵¹, keinesfalls aber durch seine vom Regierungspräsidenten als „einwandfrei“ testierte politische Einstellung⁵² bedingten „Beurlaubung“ am 6. Januar 1938 arbeitete Wentz noch einige Monate bis Ostern 1939⁵³ als „theologischer Hilfsarbeiter“ im Konsistorium in Münster⁵⁴. Dort orientierte er sich an dem Ideal der „absoluten Verwaltungsehrlichkeit“⁵⁵. Staatlicher-

-
- 51 Ein Schreiben von Wentz an Regierungsamtmann Borchard vom 12. April 1938 lässt jedenfalls bereits vermuten, dass sein Ausscheiden aus dem Amt nicht von seinen eigenen Interessen bestimmt war. Er fragt bei der Regierung an: „Ist dort noch irgend etwas über meine Verabschiedung geplant? Sie wissen, dass ich aus gewissen Gründen etwas Wert darauf lege.“ Erst im Entnazifizierungsbogen, den Wentz am 10. September 1946 ausfüllte (PA Wentz im STAD2. Akt betitelt „Anna Wentz“), gibt er einen Grund für seine vorzeitige Pensionierung an: „Fortgesetzte heftige Angriffe der NSLB-Gauleitung, die auch seit 1937 den Lehrern die Benutzung des von mir verfassten Religionsbuches verboten und dessen Einziehung verlangte, woraus sich der bei Frage 119 angegebene Einnahme-Rückgang an Honorar erklärt, nötigten mich 1938 zu vorzeitiger Pensionierung.“ Die historische Stichhaltigkeit dieser Argumentation ist noch zu sichern. Sie taucht jedenfalls auch in K WENTZ, Kirchenkampf (wie Anm. 10), S. 11 wieder auf, wo er sie auf den Gauobmann zuspitzt.
- 52 Vgl. das Schreiben des Regierungspräsidenten an den Reichs- und Preußischen Minister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung vom 21. April 1938, PA Wentz, STAD.
- 53 K. WENTZ, Kirchenkampf (wie Anm. 10), S. 16, schreibt, dass er Ostern 1939 die Altersgrenze erreicht habe, ohne sein Ausscheiden aus der Behörde damit klar in Beziehung zu setzen.
- 54 Vgl. Wentz an den Regierungspräsidenten am 6. Januar 1938 (PA, STAD). Wentz stellt den Fall in seinem Schreiben so dar, als ob er vom Evangelischen Oberkirchenrat zu der Tätigkeit in Münster aufgefordert worden wäre. Vgl. auch K. WENTZ, Kirchenkampf (wie Anm. 10), S. 11, wo er festhält, dass P. Friedrich Buschtöns ihn zu der Tätigkeit in Münster überredet habe.
- 55 Vgl. K. WENTZ, Kirchenkampf (wie Anm. 10), S. 11. Wentz scheint durch die unklaren Strukturen im Konsistorium starke „Geduldsproben“ durchgemacht zu haben, EBD., S. 12. Er schreibt dort auch S. 14: „Ich vermute auch fast, dass sie in mir törichterweise einen Spitzel oder Spion der Partei oder der Gestapo oder des SD sahen. Diese Stellen versuchten natürlich gelegentlich uns über Vorgänge in der ihnen unheimlichen und undurchsichtigen Welt der Kirche auszuhorchen. Das taten sie aber genau eben so bei Angehörigen der BK innerhalb und außerhalb der Behörde.“

seits wurde er am 1. April 1938 in den Ruhestand versetzt⁵⁶. Er stand also mit den höchsten staatlichen wie – wohl auch im Sinne staatlicher Stellen⁵⁷ – mit kirchlichen regionalen Stellen im engen Kontakt. Die Arbeit der Mindener DC förderte er sowohl im Bildungsbereich, indem er eine noch genauer zu betrachtende Zweigstelle der Evangelischen Akademie Bielefeld in Minden aufbaute, als auch durch seine Tätigkeit im Regierungspräsidium sowie durch unmittelbares persönliches Auftreten vor Ort. Wahrscheinlich hat Wentz als eine Art graue Eminenz alle entscheidenden Vorgänge im Mindener Raum begleitet und auch Kontakte über den regionalen Rahmen hinaus gepflegt, während die offizielle Leitung der DC Ortsgruppe Minden zunächst an den Kreisoberinspektor Erich Seidel übergegangen war.

Auch Wentz war von seiner Ausbildung her Theologe. Geboren am 7. Januar 1874 als 7. Kind des durch die Erweckungsbewegung geprägten Pfarrers Rudolf Wentz in Celle trat er durch sein Studium in Erlangen und Göttingen in die Fußstapfen des Vaters und auch des Großvaters Bodo Raven, der Superintendent gewesen ist und den Doktorgrad an der Philosophischen Fakultät erlangt hatte⁵⁸. Während eines Aufbaustudiums in Greifswald betrieb er auch indogermanische Sprachstudien. Bei seinem Kursus am Predigerseminar

56 Vgl. das Schreiben des Reichs- und Preußischen Ministers für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung an den Mindener Regierungspräsidenten vom 31. März 1938 (PA Wentz, STAD).

57 Vgl. die interessante Bemerkung des Regierungspräsidenten in einem Schreiben an den Reichs- und Preußischen Minister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung vom 10. Mai 1938 (PA Wentz, STAD): „Ich füge noch hinzu, dass die Tätigkeit des Herrn Prof. Wentz im Konsistorium aus staatspolitischen Gründen wertvoll und auch vom Gauleiter aus parteipolitischen Gründen begrüßt worden ist. Durch die so geschaffene Verbindung zwischen mir und dem Konsistorium sind zahlreiche Dinge, die in meinem kirchlich sehr schwierigen Bezirk im Fluß sind, bedeutend leichter zu erledigen.“ Der Regierungspräsident argumentiert hier freilich zugunsten der Berücksichtigung der Dienstzeit von Wentz im Konsistorium für sein Ruhestandsgehalt.

58 Einen kurzen Überblick über den Lebenslauf von Karl Wentz verfasste sein Enkel Bodo Wentz. Weitere Materialien sind in seiner PA im STAD zu finden.

in Loccum lernte Wentz die (Volks-)Schule kennen und lieben⁵⁹. Nach dem II. Theologischen Examen arbeitete er sowohl beim „Hannoverschen Sonntagsblatt“ als auch in der Inneren Mission. Aufgrund seines pädagogischen Interesses bekleidete er neben Pfarrstellen auch solche als Lehrer und sogar als Fürstenerzieher. So gelangte er am 15. Oktober 1910 als Oberlehrer und Pastor an die Stift-Keppelsche Mädchenbildungsanstalt. In dieser Stelle wurde ihm 1913 der Professorentitel verliehen. Der Höhepunkt seiner schulischen Laufbahn bestand in der zunächst vorläufigen Ernennung zum Direktor des Lehrerseminars in Gütersloh am 1. April 1916⁶⁰. Ab dem 1. April 1923 arbeitete Wentz als Regierungs- und Schulrat, ab März 1925 als Oberregierungs- und Schulrat in Minden, wobei er sich vor allem als Verfasser von Religionsbüchern einen Namen machte⁶¹. Durch seine Tätigkeit war er viel im Regierungsbezirk Minden unterwegs. Er engagierte sich auch überregional, z. B. in der Gestaltung von Bildungsveranstaltungen etwa in der Heimvolkshochschule Wislade bei Lüdenscheid⁶². In der Zeit des Nationalso-

59 Nach seinen Jugenderinnerungen vom 23. August 1960 (PRIVATARCHIV WENTZ) hatte Wentz seine pädagogischen Neigungen schon beim Studium bei Prof. Nathusius in Greifswald entdeckt.

60 Vgl. den Aktenvermerk in: PA Wentz, STAD, vom 24. Oktober 1962.

61 Es handelt sich um das 1925 bei C. Bertelsmann erschienene Religionsbuch für Volksschulen, das seit 1937 bei Velhagen & Klasing in Bielefeld erschien und auch nach 1945 von der Militärbehörde zugelassen war, sowie das Evangelische Religionsbuch für Mittelschulen, das er gemeinsam mit dem Mittelschulrektor Volkmann 1926 bei Velhagen & Klasing in Bielefeld herausgebracht hatte. Vgl. zu seiner Tätigkeit als Schulbuchautor auch FRIEDLÄNDER, Saul u. a. (Hg.): Bertelsmann im Dritten Reich. München 2002, S. 109. Die Probleme, die Wentz mit dem NSLB im Blick auf sein Schulbuch gehabt hat, werden dort allerdings nicht reflektiert, vgl. dazu o. Anm. 51.

62 Vgl. BRAKELMANN, Günter: Geschichte der Heimvolkshochschule. In: JWK 98, 2003, S. 217–290, der Wentz als einen der beiden Hauptreferenten der Heimvolkshochschule charakterisiert. Wentz war von 1927 bis 1933 auf der Wislade tätig. Die Berichte über seine durchgeführten Tagungen sind noch nicht ausgewertet.

zialismus hatte er häufiger als Zeuge vor Gericht auszusagen⁶³. Seit dem 31. August 1935 war Wentz als Verbindungsmann für die Reichsstelle zur Förderung des deutschen Schrifttums tätig und hatte somit eine wichtige Rolle bei der Zensur im Regierungsbezirk inne⁶⁴. Nach 1941 war Wentz als Geschäftsführer des Schlachtensee-Kreises tätig. Dieser stellte einen Arbeitskreis jenseits der scharfen Grenzen von DC und BK dar, warb aber letztlich für das deutsch-christliche Gedankengut in der Gesamtkirche⁶⁵. Wentz selber verstand hier seine Aufgabe als Vermittler und Befrieder im „Kirchenkampf“⁶⁶. Der weiten Erfassung der kirchlichen Vorgänge in Deutschland widmete sich ein „Arbeitskreis zur Erforschung religiöser Strömungen“ unter dem Namen „Volk und Evangelium“, den Wentz ebenfalls leitete.

Von 1896 bis 1903 gehörte Wentz zum Nationalsozialen Verein Friedrich Naumanns⁶⁷. Von 1919 bis März 1933 war er nicht nur Wähler und Mitglied der national-liberalen DVP. Vielmehr war er auch aktiv in der Parteiarbeit tätig. Bis 1929 arbeitete er lange Jahre als Vorsitzender der Partei im Wahlkreis Westfalen-Nord, danach zumindest noch als zweiter Vorsitzender⁶⁸. In einem späteren Rückblick hebt Wentz hervor, dass er die DVP vor allem wegen der pa-

63 Vgl. PA Wentz, STAD. Wentz war u. a. im April 1934 als Zeuge in der Strafsache gegen Landwirt Wilhelm Wolf, im November 1934 gegen den Lehrer Paul Werner Pielsticker, im Januar 1936 gegen den Maler Friedrich Hoppensack jun. geladen.

64 Vgl. das Schreiben der Reichsstelle vom 25. August 1935 und die entsprechende Aktennotiz, dass Wentz die Aufgabe übernehme, vom 31. August 1935 (PA Wentz, STAD).

65 Vgl. HEINONEN, Reijo E.: Anpassung und Identität. Theologie und Kirchenpolitik der Bremer Deutschen Christen 1933–1945. Göttingen 1978 (AKiZ. B 5). S. 98. Dem Schlachtensee-Kreis vergleichbar war der „Überbündische Arbeits-Ausschuß“, der in loser Verbindung mit jenem tagte und den Wentz ebenfalls leitete vgl. K. WENTZ, Kirchenkampf (wie Anm. 10), S. 29; ferner KAM, DC 42.

66 Vgl. K. WENTZ, Kirchenkampf (wie Anm. 53), S. 27f.

67 Vgl. PA Wentz, STAD, Fragebogen vom 19. Februar 1937.

68 Vgl. das Schreiben des Vorsitzenden des Geschäftsführenden Ausschusses A. Kempfer an Wentz vom 6. Dezember 1929, PRIVATARCHIV WENTZ.

triotisch und christlich-kirchlichen Einstellung Stresemanns unterstützt habe, die ihm den Wiederaufbau Deutschlands am besten zu gewährleisten schien⁶⁹.

Die Kehrtwende des religiös⁷⁰ und politisch liberal eingestellten Professors zum Nationalsozialismus⁷¹ hat Erstaunen in kirchlichen Kreisen ausgelöst⁷². Dieses Erstaunen kann auch dadurch gefördert worden sein, dass er seine langjährige Mitgliedschaft beim Evangelischen Bund und beim Gustav-Adolf-Werk ebenfalls 1933 aufgab und somit eine auch theologische Neuorientierung weg von einer

69 Vgl. K. WENTZ, Kirchenkampf (wie Anm. 10), S. 3.

70 Wentz schildert sich in seinem Bericht (wie Anm. 10), S. 1, als Pfarrgehilfen um 1900 allerdings noch als „neutestamentlich gegründeten guten Lutheraner mit pietistischem Einschlag, mit Kenntnis anderer theologischer und außertheologischer Anschauungen und in beständiger Auseinandersetzung mit solchen“. Er selber betont freilich, EBD., S. 2: „Ich schließe mit der Feststellung, dass ich in meiner theologischen Haltung mich bis heute nicht gewandelt habe.“

71 Wentz trat am 1. Mai 1933 in die NSDAP ein (Nr. 2496814) vgl. PA Wentz, STAD, Fragebogen vom 19. Februar 1937. In K. WENTZ, Kirchenkampf (wie Anm. 10), S. 2, betont er, dass er auf Wunsch und durch Befürwortung des Regierungspräsidenten Frh. v. Oeynhausen und des Gauinspektors Homan im April 1933 zum Eintritt in die Partei veranlasst worden sei. Die Darstellung mag teilweise apologetische Züge haben. Der von ihm geschilderte Druck von Seiten der NSLB-Vertreter dürfte Wentz aber tatsächlich ein Stück weit zum Eintritt in die Partei genötigt haben.

72 Vgl. den Brief von Superintendent Thummes an das Konsistorium vom Januar 1934, LKA EKvW 4.99 Hauptabteilung III; Generalia IV 3: „Nehmen wir einmal an, dass Wentz politisch sich durchgerungen habe zur völligen inneren Bejahung des Nationalsozialismus, so ist es doch schwer, anzunehmen, dass dieser religiös liberal eingestellte Mann (der unter der vorigen Regierung einen aus der Kirche ausgetretenen, für den Tannenbergbund eifrig agitierenden Lehrer längere Zeit an seiner einklassigen evangelischen Volksschule beließ und ihn dann später nicht etwa an eine weltliche Schule, sondern an eine mehrklassige evangelische Schule versetzte) in seinen Jahren sich innerlich so vollständig gewandelt habe, dass er nun mit einem Mal so ganz auf dem Bekenntnis steht, welches die ‚Deutschen Christen‘ – zu denen Wentz übergetreten ist – nach ihrem Programm doch vertreten wollen. In Minden und Umgegend jedenfalls gibt es viele, die in diesem Punkte sehr ungläubig sind, die vor allem nicht begreifen, dass W. gleich Direktor der Evangelischen Akademie geworden ist“.

wohl eher liberalen Theologie⁷³ dokumentierte⁷⁴. Wentz selber interpretierte seine politische Kehrtwende als Begeisterung für die nun vermeintlich eintretenden „geordneten Verhältnisse“ und für eine Renaissance der national-sozialen Ideen Friedrich Naumanns⁷⁵.

Den DC gehörte Wentz nach seinen Angaben im Entnazifizierungsbogen von 1935 bis 1945 an⁷⁶. Er trat somit in einer Phase offiziell bei den DC ein, in der diese nicht mehr durch Pfarrer der Mindener Pfarrerschaft organisiert wurden. Möglicherweise ist er zu einer solchen Mitgliedschaft bewusst angeregt worden, um den DC in einer für sie schwierigen Phase organisatorisch beizustehen. Dass sie sich in dieser Phase an ihn als ein Mitglied der Pfarrkonferenz wandten, belegt Wentz jedenfalls selbst in einer ausführlichen Aktennotiz aus dem Jahre 1938 für den Konsistorialrat Krieg⁷⁷. Es mag sein, dass Wentz zu seinem Eintritt in die DC auch durch die Unterstellung der Marien-Gemeinde unter die Vorläufige Leitung der DEK bewegt worden ist. Wentz hat Anfang 1935 mit dem Marien-Pastor Wilhelm Rahe darüber jedenfalls einen ausführlichen Brief-

73 In S. FRIEDLÄNDER u. a., Bertelsmann (wie Anm. 61), S. 109, wird Wentz vor 1933 als liberaler Theologe gekennzeichnet.

74 Vgl. die Angaben im Entnazifizierungsbogen in der PA im STAD, dort in einem zweiten mit „Anna Wentz“ beschrifteten Akt. Im Evangelischen Bund war Wentz immerhin von 1916 bis 1933 Mitglied. Selbst aus dem Jugendherbergsvorstand ist er nach ebenso langer Mitgliedschaft 1933 ausgetreten.

75 Vgl. K. WENTZ, Kirchenkampf (wie Anm. 10), S. 3.

76 Vgl. den Fragebogen in der PA, STAD, dort in einem zweiten mit „Anna Wentz“ beschrifteten Akt. In die NSV und in den Reichsbund der deutschen Beamten war Wentz hingegen schon am 1. Mai 1933 eingetreten. Wentz gibt in seinem Bericht (wie Anm. 10), S. 4 an, etwa Sommer 1933 im „Kirchenkampf“ Partei ergriffen zu haben. Das bedeutet aber nicht, wie K. KOSSACK, Kirchengemeinden (wie Anm. 13), S. 16, interpretiert, dass er bereits Mitglied der DC gewesen sei. Wentz schreibt S. 5, dass er erst „später“ den DC angehörte. Kossack selber druckt S. 23 eine Mitgliedskarte Wentz' für die Reichskirche vom 8. Dezember 1935 ab, für die Kossack allerdings die Quelle nicht korrekt benennt: Sie findet sich in KAM, DC 73. Allerdings braucht diese blaue Karte nicht als Eintrittserklärung in die DC gedeutet zu werden.

77 Vgl. die Aktennotiz von Wentz, LKA EKvW 2neu Minden-Marien 8 vom 21. Februar 1938.

wechsel geführt⁷⁸. Wentz trug schließlich nicht nur auf regionaler, sondern auch auf gesamtwestfälischer Ebene zur Organisation der DC bei⁷⁹. Es ist allerdings noch nicht definitiv geklärt, ob Wentz wirklich erst zwei Jahre nach der „Machtergreifung“ den DC beitrug. Superintendent Thummes attestiert Wentz die Mitgliedschaft bereits im Januar 1934⁸⁰. Wentz hatte die Arbeit für die noch genauer zu behandelnde Evangelische Akademie in Minden, die er selbst allerdings als eine Stätte der Begegnung zwischen den kirchlichen Parteien ansah, bereits im November 1933 begonnen⁸¹. Am 14. Januar 1934 hatte er gegen die Verlesung der Kanzelabkündigung von 6.000 Notbundpfarrern, die sich kritisch von Verordnungen des Reichsbischofs distanzieren, öffentlich in der Marienkirche zu protestieren versucht⁸². Sollte Wentz 1934 noch kein offizielles Mitglied der DC gewesen sein, so hat er sich dennoch in deren Belangen bereits engagiert und ist wohl dann durch dieses Engagement auch zu einer Mitgliedschaft gedrängt worden.

Bei dem Vorfall in der Marienkirche, aber auch in Wentz' schriftlich festgehaltenen Vorträgen wird deutlich, dass er sich sowohl aufgrund eines ausgeprägten Obrigkeitsdenkens⁸³ als auch einer heilsgeschichtlichen Interpretation der Machtergreifung zunehmend auf die Seite der neuen Machthaber gestellt hat.

Diesen Abschnitt zusammenfassend bleibt also festzuhalten, dass DC-Vertreter wie Wilhelm Patze oder Karl Wentz von ihrer politi-

78 Vgl. die Briefe von Wentz an Rahe vom 10. Januar und 6. April 1935 sowie von Rahe an Wentz vom 5. Februar 1935, KAM, DC 73.

79 Vgl. K. WENTZ, Kirchenkampf (wie Anm. 10), S. 6.

80 Vgl. Anm. 72.

81 Vgl. MT, Nr. 273, 20. November 1933, S. 3; Nr. 276, 24. November 1933 S. 3.

82 Vgl. den Brief von Wentz an das Konsistorium vom 14. Januar 1934, LKA EKvW 4.99 Hauptabteilung III; Generalia IV 3 (Abschrift).

83 Vgl. nochmals den Brief von Wentz an das Konsistorium vom 14. Januar 1934, LKA EKvW 4.99 Hauptabteilung III; Generalia IV 3 (Abschrift). Wentz richtet sich demnach in seinem Protest vor allem gegen den Missbrauch des Gotteshauses zu widersetzlichen Äußerungen gegen Verordnungen der kirchlichen Obrigkeit.

schen und auch religiösen Einstellung auf den ersten Blick keineswegs prädestiniert für ihr starkes Engagement bei den DC gewesen sind. Während sich die meisten zuvor deutsch-national ausgerichteten Pfarrer in Minden der „Bekenntnisfront“ anschlossen, waren es gerade die zuvor stärker liberal ausgerichteten Theologen⁸⁴, die sich einer heilsgeschichtlichen Interpretation des politischen Umbruchs hingaben und für die DC engagierten. Wentz mag durch sein Amt bei der Regierung zusätzlich motiviert gewesen sein, sich auf die neue politische Ausrichtung einzulassen, für die er sich aber schnell mit starker Begeisterung engagierte. Betrachten wir nun einige Felder des konkreten Engagements für die DC.

4. Zur Organisation der Deutschen Christen in Minden

Letztlich war der Konflikt zwischen den DC und der so genannten Bekenntnisfront, zu der ab 1935 alle Mindener Pfarrer gehörten, vor allem ein Kampf um die Frage nach der eigentlichen Autorität in der Kirche. Während die Deutschen Christen obrigkeitsstaatlich dachten und die von den Nationalsozialisten eingesetzte Kirchenleitung uneingeschränkt akzeptierten, sah die Gegenseite in der Bindung an Schrift und Bekenntnis eine nicht zu überschreitende Grenze kirchlichen Handelns. Mit obrigkeitsstaatlichen Mitteln versuchten die DC auch ihren kirchenpolitischen Kurs durchzusetzen und stießen dabei zunehmend auf Widerstand. Es ist aufschlussreich, im Folgenden im regionalen Kontext zu beobachten, wie die DC sich zunächst innerkirchlich durchzusetzen versuchten und schließlich immer stärker auf eine eigene Organisationsstruktur abzielten.

4.1 Fraktionsbildung innerhalb der Gemeinden und der Kreissynode

Auf der bis 1935 noch intakten Kreissynode, dem obersten kirchenleitenden Organ im Kreis Minden, spiegelte sich der Konflikt

84 „Liberale Theologie“ als Voraussetzung für einen radikalen Angriff auf das Alte Testament macht der Mindener P. Martin Lohmann bereits in einem Artikel des SONNTAGSBLATTS FÜR MINDEN UND DAS WESERGEBIET, Nr. 33, 16. August 1936, S. 5, im Blick auf Friedrich Delitzsch aus.

zwischen den beiden kirchenpolitischen Parteien bereits unmittelbar nach den Kirchenwahlen vom 23. Juli 1933 wieder. Der vom Untergauleiter Otto Bechthold mit der Kreisleitung beauftragte Wilhelm Patze forderte im ersten seiner insgesamt vier Rundschreiben vom 2. August 1933 dazu auf, geschlossene Fraktionen in den kirchlichen Körperschaften zu bilden, „die vor den Sitzungen über die Tagesordnung beraten, ihre Stellungnahme festlegen und einmütig durchhalten!“⁸⁵. Die Bildung von eigenen geschlossenen Fraktionen und die von Patze beanspruchte Leitungsfunktion wurde insbesondere von P. Luckfiel der Reformierten Gemeinde als Angriff auf die presbyterial-synodale Verfassung und das Bekenntnis verstanden und vehement abgelehnt⁸⁶. Auf der Synode vom 15. August 1933 hatten die DC dementsprechend auch keinen durchschlagenden Erfolg, obwohl sie mit einem umstrittenen Flugblatt als Tischvorlage die Wahl zu beeinflussen suchten. Das Flugblatt versucht deutlich zu machen, dass nur die DC angesichts ihrer im gesamten Reich erlangten Stärke auch in Westfalen Sonderrechte zu schützen imstande wäre, die Aktion war allerdings erfolglos⁸⁷. In seinem zweiten Rundschreiben vom 19. August resümiert Patze, dass die DC auf der Synode nur 1/3 der Stimmen aufbrachten. Daher ruft er im Sinne des Wachstums der Bewegung auf, vorbildlich zu handeln, in den Sitzungen und Ver-

85 Das erste Rundschreiben liegt in zwei Rezensionen vor. Die im ungeordneten Bestand des Archivs der Martinigemeinde in LKA EKvW 4.153 zu findende Variante scheint für einen größeren Kreis bestimmt gewesen zu sein. Sie ist undatiert und enthält keine Adresse Patzes – möglicherweise handelt es sich um eine hektographierte, redaktionell überarbeitete Abschrift des Rundschreibens, wie es sich u. a. in den Konsistorialakten, LKA EKvW 2neu Petershagen 8, findet.

86 Vgl. das Schreiben Luckfiels an Superintendent Thummes vom 18. August 1933, LKA EKvW 2neu Petershagen 8. In einem Bericht des Amtssekretärs Olting vom 5. Mai 1934 wird deutlich, dass die DC im Mindener Raum tatsächlich auch explizit die presbyterial-synodale Ordnung der Westfälischen Kirche hinterfragt haben, so auf einer Versammlung der DC in Windheim (vgl. STAD M2 C Minden 153).

87 Vgl. die Erklärung der Kreissynodalfraktion der Glaubensbewegung, in den Konsistorialakten (LKA EKvW 2neu Petershagen 8) auf den 21. August 1933 datiert. Die Erklärung hat aber bereits bei der Synode vorgelegen und findet sich im ungeordneten Bestand des Martini-Archivs, LKA EKvW 4.153.

sammlungen der Kirchenvertreter sich intensiv zu beteiligen, in den Fraktionssitzungen der Gemeinden ohne die andersdenkenden Pfarrer zusammenzukommen, regelmäßig Mitgliedsbeiträge zu zahlen, als Presbyter das Diakonenamt in den Gemeinden zu übernehmen und letztlich das Angebot von Schulungsabenden für Kirchenvertreter und Mitglieder in Anspruch zu nehmen⁸⁸. Patze organisierte somit eine Organisationsstruktur innerhalb der Kirche und stieß damit auf starken Widerspruch der Pfarrerschaft. Diese Organisationsstruktur suchte die Vertreter der DC vollkommen in die ihrer Meinung nach rechtmäßige Reichskirche einzubinden. Dementsprechend begrüßte Patze in seinem vierten Rundbrief vom 24. Oktober 1933 „in begeisterter Freude“ den neuen Landesbischof Bruno Adler⁸⁹. Patze versichert den Deutschen Christen zeitgleich die Unterstützung durch das Konsistorium. Diese hat u. a. darin einen Ausdruck gefunden, dass die DC-Pfarrer durch Prädikanten unterstützt wurden⁹⁰. Im vierten Rundbrief forderte Patze seine „Mitkämpfer“ auch dazu auf, ihm über die Haltung ihres Pfarrers zu berichten⁹¹. Diese Haltung, Rechtsverstöße gegenüber den DC bzw. der Reichskirche zu ahnden, prägte in den kommenden etwa zwei Jahren den „Kirchenkampf“. Bis 1935 versuchten die DC ihre Position innerhalb der Gemeinden zu behaupten und gegen vermeintliche Verfehlungen der Gegenpartei vorzugehen. Dazu zählte u. a. die Übersendung von Kollekten an den Präses Koch anstatt an das Konsistorium, die kritische Auseinandersetzung mit Verordnungen der Reichskirche und des Reichsbischofs im Sonntagsblatt und die vermeintlich unfaire Behandlung von DC-Presbytern in den Gemeinden.

88 Vgl. das Rundschreiben Nr. 2 vom 19. August 1933, LKA EKvW 2neu Petershagen 8.

89 Vgl. das Rundschreiben Nr. 2 vom 4. Oktober 1938, LKA EKvW 2neu Petershagen 8. Patze fordert die Fraktionsführer der DC sogar auf, bei ihrem jeweiligen Presbyterium den Beschluss zu erwirken, mindestens zwei Vertreter auf Kosten der Kirchenkasse zur Amtseinführung Adlers reisen zu lassen.

90 Vgl. den Brief von P. Adolf Scholl an P. Karl Lücking vom 16. Mai 1934, LKA EKvW 5.1 248/I (Slg. Niemöller).

91 Die Aufforderung zur Bespitzelung im 4. Rundbrief Patzes kam bei seinen Kollegen verständlicherweise sehr schlecht an, vgl. den Brief von Mindener Pfarrern an das Konsistorium vom 31. Oktober 1933, LKA EKvW 2neu Petershagen 8.

4.2 Das Engagement für Volk und Evangelium in der Evangelischen Akademie

In der ersten Phase der Fraktionsbildung der DC bestand ein wichtiger Zweig deutschchristlichen Engagements in der praktisch-lebensnah ausgerichteten Bildungsarbeit. Auf diesem Gebiet engagierte sich in Minden entsprechend seinem persönlichen Profil Prof. Karl Wentz. Die Akademie in Minden stellte dabei eine Zweigstelle der Bielefelder Evangelischen Akademie dar, die wiederum in ein gesamtwestfälisches Akademieprogramm unter der Schirmherrschaft von Landesbischof Adler gehörte. Die Akademiearbeit erstreckte sich auf den Zeitraum von November 1933 bis Februar 1936⁹². Die Veranstaltungen fanden nicht in einem kirchlichen Saal, sondern im „Haus der Deutschen Arbeit“ statt⁹³. Nach ihrer Selbstvorstellung sollte sich die Akademie den wichtigen Fragen des evangelischen Glaubens „in sachlicher Weise“ widmen und „von jeder kirchenpolitischen Auseinandersetzung“ distanzieren⁹⁴. Wentz, der möglicherweise zur Zeit der Akademiegründung noch gar kein eingetragenes Mitglied der DC war, betrachtete sie als den „Versuch einer Überbrückung der Gegensätze“⁹⁵. Gegen das wirkliche Bemühen um ein kirchenpolitisch ausgeglichenes Programm spricht allerdings bereits die Inaugurationrede für die Bielefelder Akademie, in der Wentz die DC lobend als eine gebieterisch geforderte neue Orientierung an-

92 Der letzte angezeigte Vortrag fand am 27. Februar 1936 statt, MT, Nr. 47, 25. Februar 1936, S. 4.

93 Einmal fand ein Vortrag in der Aula des Städtischen Oberlyzeums statt, MT, Nr. 43, 20. Februar 1934, S. 3, ein anderes Mal exzeptionell im Bürgerverein, Stiftstraße, EBD., Nr. 24, 29. Januar 1935, S. 9. Gegen Ende der Akademiearbeit wich man wohl in die Aula der Knaben-Mittelschule aus, EBD., Nr. 11, 14. Januar 1936, S. 4; Nr. 35, 11. Februar 1936, S. 3; Nr. 47, 25. Februar 1936, S. 4.

94 Vgl. MT, Nr. 263, 8. November 1934, S.4. Auch in der Schriftenreihe „Volk und Evangelium“ bestreiten die Herausgeber, u. a. Karl Wentz, Bezug auf kirchenpolitische Streitigkeiten und Kämpfe zu nehmen.

95 Vgl. die Aktennotiz von Wentz, LKA EKvW 2neu Minden-Marien 8, vom 21. Februar 1938.

preist⁹⁶. Auch die Wahl der Redner⁹⁷ und der Themen macht deutlich, dass die evangelische Akademie keineswegs wirklich kirchenpolitisch neutral orientiert war. Ein Grundtenor der Vorträge war es, evangelische Kirche und nationalsozialistisches Volk wieder zu einander zu führen⁹⁸. Dementsprechend stand die erste Vortragsreihe 1933/34 unter dem Thema „Der evangelische Christ im nationalsozialistischen Staat“⁹⁹. Auch Themen wie Rassenhygiene fehlten im Programm nicht¹⁰⁰. Als einziger Mindener Redner neben Wentz trat im Februar 1934 der Studienrat Karl Beu(e)rman auf, eine der führenden Persönlichkeiten der Mindener DC. Er stilisierte Luther als deutschen Nationalheros, der Deutschland zum schlagenden Herzen Europas machte, die Priesterkirche zertrümmerte und den Staat aus den Fesseln der Kirche befreite. Letztlich stellte er Hitler neben Luther, der bereits „in den tiefsten Wurzeln seines Lebens deutsch“ gewesen sei¹⁰¹. Bemerkenswert ist übrigens, dass zeitgleich zum Vortrag von Marien-Presbyter Beuermann vom Evangelischen Bund eine Veranstaltung mit Dr. Manutius aus Berlin unter dem Thema „Germanentum und christlicher Glaube“ durchgeführt wurde, die der Marien-Pastor Rahe einleitete. Während im „Haus der Deutschen Arbeit“ Beuermann unter Berufung auf Luther gegen die

96 Vgl. KAM, DC 37, Bl. 79: „Die Glaubensbewegung ‚Deutsche Christen‘ will dem deutschen Volke und der evangelischen Kirche, die sie beide mit gleicher Glut liebt, dienen und beide in inniger Verschmelzung zusammenhalten. Das ist ihre geschichtliche Aufgabe, darin liegt ihr Daseinsrecht beschlossen“.

97 Eine Liste der Redner für den Winter 1934/35 findet sich im Brief Pfarrer Otto Kleins an Propst Martin Siebold vom 30. Oktober 1934 (LKA EKvW 06 1/I) und in MT, Nr. 263, 8. November 1934, S. 10. Die Themen der Vorträge waren für alle westfälischen Akademien festgelegt. Die Redner hielten teilweise ihre Vorträge auch an anderen Orten, vgl. den Brief Kleins an Siebold vom 1. Oktober 1934.

98 Vgl. z. B. den Bericht über den Vortrag von Studienrat Sauerländer am 18. Januar 1934 über „Kultische Reformen im Gottesdienst“, MT, Nr. 17, 20. Januar 1934, S. 4.

99 Vgl. K. WENTZ, *Kirchenkampf* (wie Anm. 10), S. 8.

100 Vgl. den Vortrag von Prof. Bavink aus Bielefeld am 26. Januar 1934, angekündigt in MT, Nr. 20, 24. Januar 1934, S. 3 und 10.

101 Vgl. MT, Nr. 40, 16. Februar 1934, S. 8.

Kleriker-Kirche wetterte, ließ Rahe von Seiten des Evangelischen Bundes eine Synthese von Christen- und Germanentum destruieren – derartige Konkurrenzveranstaltungen waren im Mindener „Kirchenkampf“ keine Seltenheit. Studienrat Beuermann gehörte auch in der Vortragsreihe 1934/35 wieder zu den Rednern. Diese Vortragsreihe stand unter dem Thema „Bibel und Bekenntnis“ und sollte sicher dazu dienen, der Bekenntnisbewegung ihre zentralen Begriffe zu entwinden¹⁰². Kennzeichnend dafür ist der Vortrag, den Karl Wentz selber im Rahmen der Vortragsreihe hielt zu dem Thema „Was sagt die Bibel über Bekenntnis und Bekennen?“¹⁰³. Er ordnet darin das lebendige Bekennen der Bibel einem Festhalten am erstarrten schriftlichen Bekenntnis unter¹⁰⁴. Sein *cantus firmus* besteht darin zu betonen, dass sich das Bekenntnis auf der Basis der Hl. Schrift immer wieder den zeitlichen Umständen anpassen muss¹⁰⁵. In seiner Zeit führt dies zu einer immer innigeren Verschmelzung von Volk und Christentum.

Überhaupt lässt sich feststellen, dass die Evangelische Akademie von der Seite der „Bekennenden Kirche“ allgemein zunehmend Ablehnung erfahren hat. Wentz selber scheint nach dem Beginn seiner Tätigkeit als Akademiedirektor jedenfalls nicht mehr zu den Mindener Pfarrkonferenzen eingeladen worden zu sein, insbesondere nachdem er dort ein letztes, etwa zweistündiges Referat über die Akademietätigkeit und über die DC gehalten hatte¹⁰⁶. Mindener Pfarrer und auch Gemeindeglieder der Bekenntnisgemeinden sind zumindest nach einiger Zeit nicht mehr zu den Veranstaltungen gegangen¹⁰⁷. Im „Sonntagsblatt für Minden und das Wesergebiet“ wurde die Akademiearbeit als eine Angelegenheit nicht der Mindener Gemein-

102 Vgl. das Vortragprogramm im MT, Nr. 263, 8. November 1934, S. 10.

103 Der Vortrag findet sich im KAM, DC 37.

104 Vgl. den provozierenden Satz KAM, DC 37, Bl. 58: „Bekenntnis-Christen zu sein, ist gut, Bibel-Christen zu sein, ist mehr.“

105 Vgl. WENTZ, Karl: „Was sagt die Bibel“; KAM, DC 37, Bl. 69.

106 Vgl. K. WENTZ, Kirchenkampf (wie Anm. 10), S. 8.

107 Aktennotiz Wentz, 21. Februar 1938 (LKA EkvW 2neu Minden-Marien 8).

den, sondern der DC dargestellt¹⁰⁸. Selbst Redner wie der Münsteraner Theologieprofessor Wilhelm Stählin erteilten auf Wentz' Anfrage nach einem Vortrag wegen der deutlich gewordenen DC-Orientierung der Akademien eine Absage¹⁰⁹. Insgesamt gibt Wentz den Besuch der Akademieveranstaltungen mit durchschnittlich 200–300 Zuhörern an, auch in der Zeit, als solche nur noch mit Mitgliedskarten an den Vorträgen teilnehmen durften¹¹⁰.

4.3 Die Organisation eigenständiger deutschchristlicher Gemeindegruppen

Nachdem sich die Fraktionsbildung innerhalb der Ortsgemeinden als aussichtslos erwiesen hatte und DC-Pfarrer wie -Presbyter aus denselben ausgeschieden waren¹¹¹, begann ab 1935 eine eigenständige Organisation der DC in zeitweise bis zu sechs Gemeindegruppen¹¹². Im gleichen Zeitraum zogen sich selbst so streitbare Presbyter wie Erich Seidel und Karl Beuermann nach einer langen und intensiven

108 Vgl. SONNTAGSBLATT FÜR MINDEN UND DAS WESERGEBIET, Nr. 42, 18. November 1934, S. 6.

109 Vgl. den Brief Stählins an Wentz vom 4. Dezember 1933, KAM, DC 37.

110 Vgl. K. WENTZ, Kirchenkampf (wie Anm. 10), S. 9.

111 Der Versuch, in die Simeonis-Kirche einen DC-Pfarrer zu wählen, wurde nach Meinung der DC „hintertrieben“ vgl. die Aktennotiz von Wentz, LKA EKvW 2neu Minden-Marien 8, vom 21. Februar 1938. Nach den Angaben im SONNTAGSBLATT FÜR MINDEN UND DAS WESERGEBIET, Nr. 24, 14. Juni 1936, S. 8, hat das Presbyterium wohl tatsächlich zunächst mehrheitlich einen deutsch-christlichen Pfarrer gewünscht. Eine Gemeindeversammlung mit einem Referat von P. Wollschläger „Ist die Lehre der ‚Deutschen Christen‘ Irrlehre oder nicht?“ hat allerdings die Wahl eines deutsch-christlichen Pfarrers mit 300:50 Stimmen abgelehnt und das Presbyterium zum Ablassen von seinem Plan genötigt. Auch in Petershagen ist der Plan gescheitert, als Nachfolger von Patze einen DC-Lizentiaten aus Schlesien zu setzen, der sogar die Superintendenturgeschäfte führen sollte, vgl. den Brief von P. Adolf Scholl an P. Karl Lücking vom 16. Mai 1934, LKA EKvW 5.1 248/I (Slg. Niemöller).

112 Vgl. den Brief des Konsistoriums an die Superintendentur vom 13. Juli 1940, LKA EKvW 4.99 Hauptabteilung III; Generalia VI 3. Dort wird auf den festen Turnus der DC-Gottesdienste ausdrücklich hingewiesen.

Auseinandersetzung aus ihrem Amt zurück¹¹³. Seidel trat dabei sogar sowohl aus der Evangelischen Landeskirche wie auch aus den DC aus und bezeichnete sich fortan als „gottgläubig“¹¹⁴. Die Zeit der Neuorganisation der Mindener DC fiel also mit der Phase des Neuaufbaus einer Kirchenpolitik des Reichskirchenministeriums nach der Beendigung des reichsbischöflichen Willkürregiments Müllers in etwa zusammen. Einen entscheidenden Einschnitt nahmen für diese Zeit auch die Mindener Pfarrer wahr. Das „Sonntagsblatt“ spricht knapp ein Jahr später von der Zeit der „Wiederherstellung des Rechtszustandes in der Kirche im November 1935“¹¹⁵.

Bereits im Mai 1935 stellte der Marien-Presbyter Seidel den Antrag, den DC des Kirchenkreises Minden die Marienkirche für einen Gottesdienst mit einem auswärtigen Pfarrer zur Verfügung zu stellen¹¹⁶. Für den 19. Januar 1936 wurde im „Mindener Tageblatt“ zum ersten Mal ein selbständiger Gottesdienst der DC in Hausberge, für den 26. Januar 1936 in der Knabenmittelschule in Minden angezeigt. Hier hatten schon früher Gottesdienste stattgefunden, da die

113 Vgl. das Protokollbuch des Presbyteriums Marien, LKA EkvW 4.117: Sitzung vom 31. Juli 1936, TOP 1. Seidel und Beurmann hatten demnach am 15. Juni ihr Amt niedergelegt. Vgl. zu dem Fall u. a. KAM, DC 73, Bl. 72–74. Weitere Konflikte um DC-Presbyter z. B. in Holzhausen II sind EBD., Bl. 8–19 dokumentiert.

114 Vgl. Seidels Entnazifizierungsunterlagen (PA, STAD), besonders die Angaben in der Anlage zur Frage Nr. 16 im politischen Fragebogen: „Im Jahr 1936 bin ich aus der Evang. Landeskirche und auch aus der Deutschen Christenbewegung ausgetreten. Der Deutschen Christenbewegung war ich beigetreten, weil ich das Verhalten der evg. Geistlichkeit nicht mit meinem Glauben in Einklang bringen konnte (den Tod meines Vaters, der Volksschullehrer war, führe ich zum Teil mit auf seinen Kampf mit der Geistlichkeit zurück). Da ich auch die Ideen der Deutschen Christenbewegung nicht mit meinem Glauben in Einklang bringen konnte, und da ich die parteipolitische Bindung dieser Bewegung nicht billigen konnte, bin ich zu gleicher Zeit auch aus der Deutschen Christenbewegung ausgetreten.“

115 SONNTAGSBLATT FÜR MINDEN UND DAS WESERGEBIET, Nr. 36, 6. September 1936, S. 8. Dort ging es freilich auch um die offizielle Rehabilitation von Superintendent Thummes im Ephoralamt.

116 Vgl. den Brief Erich Seidels an P. Wilhelm Rahe vom 5. Mai 1935, LKA EkvW 4.114 50.

Aula gemäß einer Verfügung der Staatspolizei in Bielefeld ab Oktober 1935 den DC zur Verfügung gestellt worden und mit einem Gottesdienst unter Beteiligung von Bischof Adler am 20. Oktober zum ersten Mal genutzt worden war¹¹⁷. Gemeindegruppenversammlungen fanden in dieser Zeit in Gasthaussälen statt¹¹⁸. Die Veranstaltungen wurden zunächst von auswärtigen Pfarrern durchgeführt¹¹⁹. Unter den Predigern tauchen dabei auch die Namen von westfalenweit bedeutenden DC-Theologen wie Propst Dr. Martin Siebold aus Münster (im Jahr 1936 immerhin dreimal) und Pfarrer Friedrich Buschtöns aus Bielefeld auf. Ab dem 12. Dezember 1937 übernahm zum ersten Mal ein Vikar die Betreuung der deutsch-christlichen Gruppen namens Fries. 1938 hatten die Vikare Haun¹²⁰, Ohlenburg (erster Gottesdienst am 26. Mai)¹²¹, Stahl (erster Gottesdienst am 7.

117 Vgl. den Lagebericht des Mindener Landrats an den Regierungspräsidenten vom 30. Oktober 1935, LKA EKvW 5.1 248/1 (Slg. Niemöller), Abschrift.

118 Vgl. die Aktennotiz von Wentz in LKA EKvW 2neu Minden-Marien 8 vom 21. Februar 1938. Versammlungen in der Tonhalle wurden nach Polizeiangaben von 180–200 Personen besucht, so bei einem Vortrag des Bremer Bischofs Weidemann zum Thema „Volk-Staat-Kirche“ am 10. November 1937, vgl. den Bericht des Bürgermeisters Althaus an den Landrat in Minden, STAD M1 IP 655, Bl. 107.

119 In den Gottesdienststankündigungen im MT werden aufgeführt für 1936 die Pastoren: Meyer, Bünde; Henschel, Brackwede; Propst Dr. Siebold; Vikar Willfried Hahn, Bielefeld (Vikar von Buschtöns); Vikar Dr. Voll. Im Jahr 1937 wurde die Gottesdienste übernommen von den Pastoren Buschtöns; Thauer; Erdmann; Hagemann, Hagen; Hilfsprediger Friedrich Karlmeier, Bünde, der für die DC in Minden und Hausberge fest zuständig war vgl. die Aktennotiz von Wentz, LKA EKvW 2neu Minden-Marien 8, vom 21. Februar 1938. Im Jahr 1938 sind neben den Vikaren Generalsuperintendent D. Schöttler und P. Karlmeier erwähnt.

120 Während einer Fliegerübung wurde er von dem in Hausberge tätigen DC-Vikar Gerhard Haun vertreten bzw. ersetzt, vgl. Aktennotiz von Wentz, LKA EKvW 2neu Minden-Marien 8, vom 21. Februar 1938, der von Vertretung spricht. In einer Notiz in den EVANGELISCHEN NACHRICHTEN (LKA EKvW 5.1 294/III [Slg. Niemöller]), 13. Februar 1938 wird Haun als Nachfolger von Fries benannt.

121 Zu Ohlenburg findet sich ein Schreiben von Hevendehl an die Pfarrer der Stadt Minden vom 30. Juni 1938 im PRIVATARCHIV DEDEKE. Hevendehl hatte sich demnach ans Konsistorium gewandt, um die unrechtmäßig

August) und Friedrich Ischebeck (erster Gottesdienst am 20. November)¹²² die Betreuung der Gemeindegruppen inne. Auf Ischebeck folgte zunächst noch kurzzeitig ein Prädikant Nickisch¹²³ und ab dem 20. Dezember 1940 ein pensionierter Pfarrer namens Karl Sassenberg, der die DC bis zum Kriegsende leitete¹²⁴. Die Gottesdienste an den bis zu sechs Predigtstätten waren so verteilt, dass sie jeweils im Zweiwochenrhythmus abgehalten werden konnten.

Unter dem Vikar Friedrich Haun lassen sich einige Neuerungen in der DC-Organisation beobachten: Haun, der in engagierten Vorträgen die DC-Gruppen auf eine konsequent von Lichtsehnsucht und dem Ideal der kommenden Reichskirche frei von „jüdischer Gesetzmäßigkeit und jüdischem Lohngedanken“ geprägte Theologie einschwor, organisierte u. a. einen eigenen Frauendienst der DC. Diesem Frauendienst der Ortsgruppe Minden, der sich explizit nicht als Konkurrenz zur NS-Frauenschaft darstellte, gehörten etwa 30 Personen an. Sie setzten sich dafür ein, dass „nationalsozialistische Mütter wieder christliche Mütter werden“¹²⁵. Haun warb auch für die konsequente Unterweisung der Jugendlichen u. a. durch den deutschchristlichen Konfirmandenunterricht, der die Synthese von National-

von Ohlenburg durchgeführten Taufen untersagen zu lassen. Angefügt findet sich eine Dienstanweisung Ohlenburgs vom 22. Juni 1938. Danach war Ohlenburg zur Sakramentspendung nicht berechtigt.

- 122 Vgl. die Beauftragung Ischebecks durch das Konsistorium am 24. Februar 1939 (LKA EKvW 4.99 Hauptabteilung III; Generalia VI 3). Er wurde der Dienstaufsicht von Pfr. August Ferke in Bielefeld unterstellt. Ischebeck dürfte über die Mindener Verhältnisse bereits durch Patze informiert worden sein – Patze ließ sich durch Ischebeck, als er noch am Predigerseminar in Soest war, in Benninghausen vertreten, vgl. Patze an den westfälischen Oberpräsidenten am 29. September 1938, ALVBM 132C 11A 253, Bl. 63.
- 123 Vgl. den Brief des Konsistoriums an die Superintendentur vom 13. Juli 1940, LKA EKvW 4.99 Hauptabteilung III; Generalia VI 3.
- 124 Vgl. KA Petri Sonderbestand Kirchenkampf 12, Brief des Konsistoriums an das Petri-Presbyterium vom 20. Dezember 1940. Einen letzten Briefwechsel zwischen Sassenberg und der Gemeinde wegen der Raumnutzung gab es am 27. Januar 1944. Ich habe bisher nicht ausmachen können, wie lange die DC darüber hinaus noch Gottesdienste in Petri gefeiert haben.
- 125 Vgl. die Berichte in den EVANGELISCHEN NACHRICHTEN, 20. und 27. Februar 1938, LKA EKvW 5.1 294/III (Slg. Niemöller).

sozialismus und Christentum fördern helfen sollte mit der Begründung: „Die nationalsozialistische Weltanschauung ist auch die unsrige, aber unsere Gottesanschauung ist die deutsch-christliche“¹²⁶.

Die „Gottesfeiern“ der „Nationalkirchlichen Einigung“ in Barkhausen und Hausberge wurden, seitdem sie 1937 in den Gottesdienstankündigungen des Mindener Tageblattes auftauchten¹²⁷, zunächst durch P. Albert Erdmann, Herford, betreut, der ordiniertes Pfarrer der Thüringischen Evangelischen Kirche und zuvor auch bei der „Reichsbewegung der Deutschen Christen“ tätig gewesen war¹²⁸. Neben ihm arbeitete Hilfsprediger Gutekunst, den Erdmann am 13. Februar 1938 feierlich eingeführt hatte¹²⁹. Die Westfälischen DC unter der Geistlichen Leitung Fiebig nahmen die „Thüringer“ in Barkhausen als einen Störfaktor wahr¹³⁰. Dennoch lässt sich z. B. der erstaunliche Fall beobachten, dass die Tochter des Mindener DC-Pastors Sassenberg Margarete bei den „Thüringern“ am 14. Oktober 1939 getraut wurde¹³¹.

126 Vgl. EVANGELISCHE NACHRICHTEN (wie Anm. 125), 3. März 1938.

127 Eine kritische, allgemeine Auseinandersetzung mit der „Thüringer Richtung“ der DC lässt sich u. a. schon im SONNTAGSBLATT FÜR MINDEN UND DAS WESERGEBIET, Nr. 29, 19. Juli 1936, S. 8, beobachten.

128 Vgl. den Eintrag im Taufbuch der DC-Gemeinde (Nationalkirchliche Einigung) Herford, LKA EKvW 8,2a, S. 11. Erdmann wurde am 4. März 1940 zum Militärdienst eingezogen und durch die Pfarrer Zeller, Albert Kerstner, Müller (Bochum Langendreer) und Wilms (Warendorf) vertreten.

129 Darüber hinaus predigte nur einmal ein Gastprediger namens P. Minor in der „Nationalkirche“. Zu den von anderen Predigern durchgeführten Kasualien vgl. die Anmerkung 128.

130 Vgl. die Aktennotiz von Wentz, LKA EKvW 2neu Minden-Marien 8, vom 21. Februar 1938. Wentz spricht von einem „ungeordneten Einbruch“ der „Thüringer“. Ein Beschwerdebrief des Evangelischen Oberkirchenrats an die Thüringische Evangelische Kirche vom 12. April 1938 findet sich in LKA EKvW 5.1 294/III (Slg. Niemöller). Demnach war Erdmann illegal nach Hausberge und Bad Oeynhaus und Gutekunst nach Bad Oeynhaus und Herford eingewiesen worden, was für die „Befriedungsarbeit“ in der Evangelischen Kirche unhaltbar sei.

131 Vgl. das Traubuch der Nationalkirchlichen Einigung Gemeinde Herford, LKA EKvW 8 2c, S. 10. Die Trauung übernahm allerdings P. Lic. Wilhelm Lotz aus Bochum.

Die Feier von Gottesdiensten in der Aula der Mittelschule war für die Gemeindegruppe der DC in der Innenstadt zunehmend unbefriedigend¹³². Sie versuchten mit unterschiedlichsten Argumenten eine der Innenstadtkirchen für ihren Gottesdienst zu erhalten¹³³. Zunächst gelang es ihnen nur, die Gottesdienste an großen Festtagen in der Simeonis-Kirche durchzusetzen. Erstmals wurde die Kirche den DC Silvester 1937 mit Gewalt geöffnet¹³⁴. Der zum „Heldengedenntag“ 1938 geplante Gottesdienst in der Petri-Kirche hat hingegen nicht stattgefunden, da sich Pastor und Parteigenosse Albrecht Wollschläger weigerte, die Kirche zu öffnen¹³⁵. Das bekannteste Beispiel des Kampfes um die Überlassung eines Kirchenraumes für eine Trauung ist der Fall Hertha Bentz und Eberhard Zillmer am 15. Oktober 1937. Die Amtshandlung sollte auf Wunsch der Brautmutter Melitta Bentz in der Marienkirche durch den Bielefelder DC-Pfarrer Friedrich Buschtöns durchgeführt werden. Die Kirche wurde letztlich gegen den Willen des Presbyteriums, allerdings unter Zustimmung des Konsistoriums mit Polizeigewalt für die Trauung

132 Vgl. z. B. die Klage darüber, die Konfirmation nur in der Aula der Mittelschule durchführen zu können, EVANGELISCHE NACHRICHTEN (wie Anm. 125), 3. April 1938.

133 Zu den Argumenten gegen die Nutzung der Aula vgl. bereits die Aktennotiz von Wentz, LKA EKvW 2neu Minden-Marien 8, vom 21. Februar 1938, der von drei zu bewältigenden Treppen zu der Aula und Unkosten spricht.

134 Vgl. LKA EKvW 4.99 Hauptabteilung III; Generalia VI 3, den Brief des Konsistoriums an Synodal-Assessor Heim vom 23. Dezember 1937 mit der Anordnung, die Simeonis-Kirche am 31. Dezember 1937 zur Verfügung zu stellen. P. Paul Dietrich wandte sich daraufhin in einem Eilbrief vom 29. Dezember an das Konsistorium und lehnte die Öffnung der Kirche ab. Die Kirche war aber wohl mit staatlicher Gewalt geöffnet worden vgl. den Brief Dietrichs vom selben Tag an die Finanzabteilung des Konsistoriums. Auch am 22. Dezember 1938 lehnte er die Öffnung der Kirche für einen DC-Gottesdienst ab, da dieser nicht mit Recht, sondern nur mit Gewalt durchgesetzt werden könnte (EBD.). Am „Heldengedenntag“ 1938 sollte ebenfalls ein DC-Gottesdienst in der Simeonis-Kirche unter Beteiligung von Generalsuperintendent Schörtler stattfinden vgl. EVANGELISCHE NACHRICHTEN (wie Anm. 125), 13. März 1938. Der Gottesdienst wurde aber in der Aula der Mittelschule durchgeführt, vgl. Anmerkung 135.

135 EVANGELISCHE NACHRICHTEN (wie Anm. 125), 20. März 1938.

geöffnet. Der Fall Bentz und auch andere gewaltsame Kirchenöffnungen sind ein bezeichnendes Beispiel dafür, dass die DC in enger Kollaboration mit den staatlichen Instanzen nun auch auf regionaler Ebene gegen das Kirchenrecht ihre Interessen durchzusetzen suchten. In diesem Fall hat Karl Wentz als Freund der Familie von seiten der Regierung aus die Aktion „begleiten“ können¹³⁶. Die DC argumentierten nun weniger mit Recht als vielmehr durch Demonstration von Macht und setzten dadurch eine uneingeschränkte Kampfbereitschaft insbesondere der Pfarrer in Gang.

Trotz vehementen Einspruchs vermochten sich die Gemeinden gegen den Druck von Konsistorium und Staatsgewalt nicht zu behaupten. Am 28. Februar 1939 erließ der Evangelische Oberkirchenrat in Berlin eine Verordnung, dass Minderheiten oder besonderen kirchlichen Gruppen die Freigabe von Kirchen grundsätzlich zu genehmigen sei, wenn eine beachtliche Zahl von Gliedern einer oder mehrerer benachbarter Gemeinden einen derartigen Wunsch äußert¹³⁷. So wurde schließlich ab dem 14. Mai 1939 die reformierte Petri-Gemeinde auf Druck des Konsistoriums¹³⁸ trotz aller Einsprüche des Presbyteriums und einer Gemeindeversammlung gegen diesen „Einbruch der Irrlehre“¹³⁹ zum Ort regelmäßiger DC-Gottesdienste¹⁴⁰. Die Voraussetzung für das Abhalten solcher Gottesdienste

136 Der Name Wentz fällt im Zusammenhang dieses Vorgangs öfter. Vgl. K. WENTZ, Kirchenkampf (wie Anm. 10), S. 18; ferner den Bericht des Presbyteriums von S. Marien an die Stapo in Bielefeld vom 13. Oktober 1937, LKA EKvW 5.1 293/III (Slg. Niemöller).

137 Vgl. die Verordnung des Präsidenten des EOK, LKA EKvW 4.99 Hauptabteilung III; Generalia VI 3.

138 Möglicherweise ist für die Überlassung der Petri-Kirche für DC-Gottesdienste in Minden noch Karl Wentz mitverantwortlich zu machen, der derartige Angelegenheiten im Konsistorium zu bearbeiten hatte vgl. K. WENTZ, Kirchenkampf (wie Anm. 10), S. 17f.

139 Vgl. den Bericht über die evang.-reformierte Petri-Gemeinde für die Kreis-Synode 1945, KA Petri B I.13.131.

140 Vgl. die Mitteilung des Antrags der DC Minden vom Konsistorium an Puffert vom 9. Mai 1939, LKA EKvW 4.99 Hauptabteilung III; Generalia VI 3. In ähnlicher Weise wurde die Kirche in Holzhausen II den DC zur Verfügung gestellt vgl. den Brief des Konsistoriums an P. Karl Fritzemeyer vom selben Datum, EBD.

bestand allerdings darin, dass die Gottesdienste der Petri-Gemeinde selber dadurch nicht gestört wurden. In der Folgezeit kam es häufiger zu Konflikten, besonders als während des Krieges die Kirche im Winter nicht mehr geheizt werden konnte und die DC-Gottesdienste z. B. mit Weihnachtsfeiern im Gemeindehaus kollidierten. Der Konflikt um die Nutzung von Kirchen schwelte in Minden darüber hinaus weiter. Ein Konfliktfeld stellte z. B. die Abhaltung von Prüfungen und Konfirmationen in Kirchen dar. Solche sollten u. a. auch in der Martini-Kirche, wohl weniger wegen des benötigten Platzes als zur Machtdemonstration, durchgeführt werden¹⁴¹. Presbyterien wie auch der Superintendenturverwalter¹⁴² lehnten die DC-Konfirmationsfeiern in ihren Kirchen ab, weil ein ordentlicher Konfirmandenunterricht häufig bei den DC nicht gewährleistet war oder die Konfirmanden persönlich nicht die entsprechenden Voraussetzungen mit sich brachten¹⁴³.

141 Vgl. den Brief des Presbyteriums von S. Martini an das Konsistorium vom 23. 1939, LKA EKvW 4.99 Hauptabteilung III; Generalia VI 3: „Überdies können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, dass es eine Provokation bedeutet, wenn die ‚Deutschen Christen‘ für die so geringe Zahl von etwa 12 Konfirmanden ausgerechnet die grösste Mindener Kirche mit 2000 Sitzplätzen beanspruchen.“ Die Prüfung sollte am 26. März, die Konfirmation am 2. April 1939 stattfinden, vgl. den Brief des Konsistoriums an Herrn „Aßmann“ (lies: Hasemann) vom 11. März 1939 und der Finanzabteilung des Konsistoriums an P. Lohmann, Martinikirche (sic) vom 24. März 1939 (EBD.). Bereits für Ostern beantragten die DC wieder die Freigabe der Martini-Kirche vgl. das Schreiben des Konsistoriums an das Presbyterium von S. Martini vom 5. April 1939, LKA EKvW 4.99 Hauptabteilung III; Generalia VI 3.

142 Vgl. das sehr ausführliche Schreiben von Superintendenturverwalter Heim vom 22. März 1939, LKA EKvW 4.99 Hauptabteilung III; Generalia VI 3.

143 Der Rektor August Horstmann aus Bünde-Enningloh bestätigt in einer am 25. November 1936 in Enningloh bei Bünde gehaltenen Werberede für die DC, dass der Konfirmandenunterricht der DC z. T. durch Lehrer durchgeführt würde, vgl. den Bericht über die Rede, LKA EKvW 5.1 248/I (Slg. Niemöller).

5. Theologisches Profil

In seinem Rundbrief Nr. 2 hat Wilhelm Patze bereits deutlich formuliert, worum es den DC auch in Minden geht: Sie wollten der Kirche den Boden bereiten, „die in Wahrheit deutsch und christlich ist, die die Sekten aufsaugt und dem Volke wieder den Glauben gibt! Geht es aber so weiter wie bisher, dann werden ja noch immer mehr der Kirche entfremdet! Dem werfen wir uns entgegen, wir wollen dafür arbeiten, kämpfen und opfern, dass Kirche und Volk sich wieder findet“¹⁴⁴.

Ähnlich wie die wenigen Bemerkungen Patzes klingen auch die Ausführungen in einem Vortrag von Karl Wentz, den er in der Evangelischen Akademie am 11. Januar 1934 unter dem Titel „Glaube und Wirklichkeit“ gehalten hatte und der sogar in einer neuen Schriftenreihe gedruckt worden ist. Wentz bringt dort den nicht als „altväterisch“ abzustempelnden Glauben und die geschichtliche Wirklichkeit in eine enge Korrespondenz. Zur Wirklichkeit selber führe letztlich nur der Weg des Glaubens, nicht des Denkens oder Fühlens. Hinter der Wirklichkeit, in der z. B. die Blutsverwandtschaft des Deutschen Volkes und die Bedeutung des deutschen Bodens für dasselbe wieder neu entdeckt wurde¹⁴⁵, sieht Wentz durch den Glauben die höchste Macht, den in allem Wirklichen Wirkenden¹⁴⁶. Die neueste deutsche Geschichte wird somit zu einem Teil der Heilsgeschichte gemacht. Auf der anderen Seite würden vor allem dem Glauben, der ein Ziel vor Augen hat, Taten folgen, wie das Vorbild Adolf Hitler besonders deutlich mache: „Ein Mann des Glaubens und der Wirklichkeit hat unser Volk zu neuen Zielen emporgerissen; diese Tatsache wird einst als das Große unserer Zeit von der Geschichtsschreibung hervorgehoben werden müssen“¹⁴⁷. Glaube ist somit nicht mehr „Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe von Menschen, und zwar solcher, die vom großen Strom des Geschehens in Politik, Wissenschaft, Kunst und Technik etwas abseits

144 Rundschreiben Nr. 2, 19. August 1933, LKA EKvW 2neu Petershagen 8.

145 Vgl. WENTZ, Karl: Glaube und Wirklichkeit. Münster 1934, S. 6.

146 EBD., S. 7.

147 So auch zitiert in MT, Nr. 11, 13. Januar 1934, S. 4.

standen¹⁴⁸. Wentz versucht also, den Glauben und den Nationalsozialismus, das Christentum und die zeitgemäße politische Einstellung auf – wie wir heute sagen würden – fatale Weise in ein inniges Verhältnis zueinander zu bringen. Dabei wird meist gar nicht mehr deutlich, ob Wentz wirklich noch vom Glauben an Jesus Christus spricht oder nicht vielmehr von dem Glauben des Führers bzw. dem Glauben an Führer, Volk und Vaterland, der zum Handeln treibt und allein Wirklichkeit zu gestalten vermag. Dementsprechend endet sein Vortrag mit der Bemerkung: „So laßt uns sein, Menschen des Glaubens und der Wirklichkeit! Vielleicht ist das einmal für eine spätere Geschichtsschreibung das Größte an unserer Jetztzeit: Die Zeit war reif. Da kam ein großer Mann der Wirklichkeit, ein Mann voll Glaubens in einem glaubensarm gewordenen Geschlecht. Er war durch unerschütterlichen Glauben mit letzten Wirklichkeiten verbunden und zertrümmerte Traumwelt und Scheinwesen und Hirngespinnste, er lehrte die Menschen wieder, zu sein, was sie sind, und zu werden, was sie werden sollen. Und an diesem gläubigen Wirklichkeitsleben gesundete das damals kränkste Volk, das deutsche Volk als erstes¹⁴⁹“.

Während Wentz zwar deutlich, aber doch zurückhaltend formuliert¹⁵⁰, sind andere DC-Vertreter auch in der Mindener Presse in ihrer Wortwahl viel schärfer. Die Tendenzen, die wir bei Wentz beobachten konnten, tauchen z. B. noch viel klarer in der Eröffnungsrede der Bielefelder Akademie auf, die der westfälische Leiter der Evangelischen Akademien Pfarrer Dr. Otto Klein aus Plettenberg hielt. Nach einem Zeitungsbericht soll Klein in Bielefeld gesagt haben: „Nationalsozialismus sei der unerschütterliche Glaube, dass das deutsche Volk hineingetragen werde in eine neue Zukunft. Der neue

148 K. WENTZ, Glaube (wie Anm. 145), S. 3.

149 EBD., S. 18.

150 Weitere Vortragsmanuskripte von Wentz finden sich in KAM, DC 161, z. B. seine Ausführungen über „Christentum und Volkstum“ vom 6. März 1933 oder „Wie soll sich der nationalsozialistische Staat zur Kirche stellen?“ vom 13. Juni 1940. Diese Beiträge bedürfen noch einer gründlichen Analyse. Ferner steht noch eine Analyse der Andachten aus, die er für das EVANGELISCHE SONNTAGSBLÄTT“ zwischen 1935 und 1941 verfasst hat.

deutsche Mensch, der durch das Bad der inneren und äußeren Wiedergeburt hindurch müsse, führe sie herauf. Ebenso gewiss wie dieser Glaube sei es, dass immer dann, wenn die Zeit erfüllt war, Gott uns die Besten geschickt habe, um sein Werk zu beginnen. So sei es vor 2000 Jahren gewesen, so vor 450 Jahren und so in unserer Zeit. Und darum nennen wir uns deutsche Christen, weil wir wissen, dass unsere Zeit die Stunde Gottes und unser Führer der Handlanger Gottes ist¹⁵¹.

Die theologische Ausrichtung der DC bestand nach den bisherigen Ausführungen in einem konsequent volksmissionarischen Konzept. Man war bereit, sich so weit auf die Wirklichkeit einzulassen, Kirche, Politik und Volkstum so stark anzunähern¹⁵², dass Hitler geradezu als messianische Größe verstanden wurde und als Aufgabe der Christen definiert wurde, „die besten Volksgenossen und Staatsbürger zu sein“¹⁵³. Somit kann man das Engagement der DC auch als eine Konsequenz des Streites um die Modernisierung betrachten, der nach den Ausführungen von Wolfhart Beck in Ostwestfalen gerade in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts seine Blütephase hatte¹⁵⁴. Während die Bekenntnischristen aber durch eine zunehmende Orientierung auf die Frömmigkeit, auf Schrift und Bekenntnis der Welt die Stirn zu bieten trachteten, beschritten die DC einen Weg, der theologisch in der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts wurzelte. Kirche war nicht nur ein Teil der Gesellschaft und Kultur, sie ging sogar in ihr auf (vgl. Richard Rothe)¹⁵⁵. Dementsprechend ist

151 MT, Nr. 271, 17. November 1933, S. 4.

152 Vgl. hierzu programmatisch den Titel der im Umfeld der Evangelischen Akademien erscheinenden Schriftenreihe „Volk und Evangelium“. Das Vorwort der Herausgeber beginnt mit den Worten: „Volk und Evangelium gehören zusammen“ (K. WENTZ, Glaube [wie Anm. 145]).

153 K. WENTZ, Glaube (wie Anm. 145), S. 18.

154 Vgl. BECK, Wolfhart: Westfälische Protestanten auf dem Weg in die Moderne. Die evangelischen Gemeinden des Kirchenkreises Lübbecke zwischen Kaiserreich und Bundesrepublik. (Forschungen zur Regionalgeschichte.42) Paderborn u. a. 2002.

155 In dieser Richtung nahmen die Herausgeber des SONNTAGSBLATTES FÜR MINDEN UND DAS WESERGEBIET, Nr. 28, 12. Juli 1936 die DC wahr. Sie zitieren die DC aus dem DEUTSCHEN SONNTAG vom 7. Juni:

es auch nicht verwunderlich, dass sich Intellektuelle wie Karl Wentz trotz einer theologisch eher liberalen Vergangenheit und einem nationalliberalen Hintergrund zumindest inhaltlich bereits seit 1933 für die DC engagierten.

Wentz selber setzte sich in seiner Inaugurationsrede der Evangelischen Akademie in Minden deutlich von einer Theologie jener DC ab, wie sie in der Sportpalastkundgebung verkündet worden war¹⁵⁶. Auch der kritische Umgang mit dem Alten Testament und Tendenzen zu einer Germanisierung des Christentums lassen sich aber im Mindener DC-Umfeld finden¹⁵⁷. Aufschlussreich sind die Notizen über ein Gespräch, das zwischen dem Petri-Pfarrer Heinrich Puffert und dem DC-Prädikanten Ischebeck am 27. April 1939 anlässlich von Verhandlungen zur Überlassung der Petri-Kirche für DC-Gottesdienste geführt wurde. Puffert hat in dem Gespräch erfahren wollen, warum DC-Sondergottesdienste im Mindener Raum überhaupt nötig seien bzw. was die DC-Position auszeichne. Die Gesprächsnotizen sind deswegen so interessant, weil sie Einblick in den Diskussionsstand über theologische Themen vor Ort ermöglichen. Außerdem liegt nicht nur die Darstellung Pufferts, sondern auch eine Reaktion auf seine Darstellung durch Ischebeck vor. Ischebeck hat demnach zunächst beklagt, dass die vorhandenen Mindener Prediger nicht das richtige Verhältnis zur nationalsozialistischen Weltanschauung gehabt hätten. Nachdem Puffert dieses Argument in den Bereich politischer Fragen und nicht der Verkündigung einordnete, warf Ischebeck der „Bekennnisfront“ vor, sie habe „die dargebotene Hand des Führers, der die Gleichgerichtetheit und Einmütigkeit von Staat, Partei und Kirche habe schaffen wollen, ausgeschlagen. Die

„Sollten wir eines Tages erkennen, dass unser Volk ohne Christentum seine göttliche Sendung erfüllte, dann wären wir die ersten, die gehorchten“.

156 Vgl. MT, Nr. 277, 25. November 1933, S. 4.

157 Vgl. LOHMANN, Martin: Anonymes. In: Sonntagsblatt für Minden und das Wesergebiet, Nr. 33, 16. August 1936, S. 5f. Lohmann berichtet von anonymen Zuschriften an Pfarrer und Gemeindeglieder. Jene enthielten Angriffe auf das Alte Testament als Buch göttlicher Offenbarung und machen sich über die Unterschiedlichkeit der „Abstammungsregister des Juden Jesuach“ lustig.

Gruppe der D.C. wollen hier die Verbindung herstellen¹⁵⁸. Ein Meinungsaustausch sei selbst mit offenen Gegnern der Kirche notwendig, weil man politisch in derselben Volksgemeinschaft verbunden sei. Ischebeck bemüht sich somit noch konsequenter als Wentz um die volksmissionarische Verortung von Kirche und Evangelium im Volk. Puffert kommentierte in seiner Darstellung eine derartige Forderung in einer für die Haltung der Bekennenden Kirche charakteristischen Weise: „Pr. I. (schebeck) fehlt das Verständnis dafür, dass der Kirche in der christlichen Heilsbotschaft ein Gut zur Verkündigung anvertraut ist, dessen Reinheit und Wahrheit sie zu schützen hat, und dass die politische Verbundenheit der deutschen Volksgenossen noch keine christliche Glaubens- und Kirchengemeinschaft schafft.“

Ein weiterer Streitpunkt, den Puffert in zwei Teile gliederte, war die von ihm konstatierte Sonderstellung in der Frage der Heilsoffenbarung Gottes. Ischebeck ging von einer völkischen Offenbarung Gottes aus. Während demnach das Alte Testament in vielen Teilen nur die völkische Offenbarung Gottes für das Judentum repräsentiert, und am Alten Testament nur das interessant sei, was Christum treibe, sieht Ischebeck im Baldurmythos mit seiner Lichtsehnsucht aus der nordischen Sagenwelt eine adäquate Form der Gottesoffenbarung für das germanische Volk. Darüber hinaus meint er auch ein Sonderverständnis Christi für das deutsche Volk beanspruchen zu können. Da jedes ernstgemeinte Reden von Gott Christus einschließt, könnte prinzipiell auch bei einem deutschen Gottgläubigen der rechte Glaube vorausgesetzt werden. Christus als Mittler der Gottesgemeinschaft wird so nach Pufferts Urteil überflüssig und somit „der Boden der christlichen Kirche verlassen.“ Wenn Ischebeck auch grundsätzlich bestreitet, den Zusammenhang zwischen Alten und Neuem Testament auseinander zu reißen oder gar den Baldurmythos verkündigen zu wollen, so macht seine Gegendarstellung zu den Vorwürfen Pufferts doch ein Interesse daran deutlich, die Vorbereitung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus nicht nur im

158 Bericht Pufferts als Anhang zu einer Aktennotiz vom 6. Mai 1939, LKA EKvW 2neu Minden-Petri 8.

Umfeld des Volkes Israel zu suchen. Deswegen hat er bestimmte Teile des Alten Testaments definitiv abgelehnt und den Baldurmythos als Ausdruck der Sehnsucht nach dem Licht, das in Christus erschienen ist, verstanden. Zum Gesprächsverlauf bemerkt er, dass Puffert sich wie ein Untersuchungsrichter verhalten habe, der das gewünschte Geständnis erzwingen will¹⁵⁹.

Die inhaltlichen Auseinandersetzungen zwischen den DC und der Bekenntnisfront lassen sich also auch in Minden dahingehend zusammenfassen, dass es zentral um die Frage ging, ob sich Kirche den Erwartungen und Positionen aus Kultur und Politik – die eigene Botschaft relativierend – einfügt oder ihr spezifisches Profil in diese Bereiche einbringt. Oder mit den Worten von Karl Wentz: „Nicht etwa ein anderes Evangelium oder gar ein quantitativ und qualitativ eingeschränktes Evangelium wollten wir (scil. die DC) verkündigen, sondern das unverkürzte Evangelium im Sinne unserer reformato-rischen Väter an die Menschen unserer Zeit, so, dass es sie wirklich ansprach und gewinnen konnte. Wir glaubten also im Sinne Christi ..., Pauli ... und Luthers ... gerade jetzt unserem Volke seelsorgerlich dienen zu müssen, oder, wenn mans so nennen will, volksmissionarisch zu handeln“¹⁶⁰. Dass dabei von den DC auch in Minden nicht einmal die Resistenz zur Verteidigung der eigenen kirchlichen Freiheit gegenüber dem Staat geleistet wurde, die die Bekenntnisfront hier vehement geübt hat, übersieht Wentz vollkommen.

6. Schluss

Abschließend möchte ich das Vorgetragene mit einigen Thesen zusammenfassen:

159 Vgl. die Ausführungen von Ischebeck in einem Brief an das Konsistorium vom 15. Mai 1939 (LKA EKvW 2neu Minden-Petri 8).

160 K. WENTZ, Kirchenkampf (wie Anm. 10), S. 21, Hervorhebungen im Original. Interessant ist hier auch die Einschätzung der Bekennenden Kirche: „Die BK schien uns zu sehr vom hohen Olymp herab, zu sehr auf ihre eigene Stellung bedacht, zu richtend und strafend ihre menschliche Autorität mit der alleinigen göttlichen Autorität Christi, die wir ja nicht im mindesten antasten, ja wohl noch mehr rein herausstellen und zur Geltung bringen wollten, zu verwechseln.“

1. Eine besonders starke Präsenz der DC in Minden, wie sie von der Nachkriegsgeschichte her erwartet werden könnte, lässt sich für die Zeit des „Kirchenkampfes“ nicht feststellen. In keiner einzigen Gemeinde hat sich die deutsch-christliche Position durchhalten können.
2. Der „Kirchenkampf“ wurde z. T. sicher nicht nur aus theologischen und kirchenpolitischen Motiven, sondern auch aus ganz persönlichen Interessen heraus geführt, wie u. a. der Fall Patze deutlich gemacht hat. Daneben dürfte die Möglichkeit, durch die Auseinandersetzung plötzlich Macht – z. B. durch Denunziationen – zu erlangen, das Engagement mancher „Kirchenkämpfer“ gefördert haben.
3. Trotz und auch wegen der schwachen Präsenz der DC in Minden entwickelten diese eine eigene Organisationsstruktur und besiegelten somit endgültig die Spaltung der Kirche im Mindener Raum¹⁶¹. Dass die DC in Minden nicht vollkommen verdrängt worden sind, mag damit zusammengehangen haben, dass ihre Mitglieder sich aus hochgestellten Vertretern aus Verwaltung, Industrie und Handel sowie intellektueller Elite der Stadt zusammensetzten.
4. Die Mindener Gemeindegruppe hat zunächst in profanen Gebäuden, schließlich mit Hilfe der Staatsgewalt auch in Kirchen ihre Gottesdienste gefeiert. Während sie zunächst von auswärtigen Pfarrern versorgt wurde, trug zur zunehmenden Stabilisierung der Gemeindeverhältnisse die Entsendung von Vikaren und Hilfspredigern und schließlich auch der Einsatz eines pensionierten Pfarrers bei.
5. Theologisch stellten die DC auch im Mindener Raum keine einheitliche Größe dar. Es lässt sich nicht nur die grundsätzliche Spannung zwischen der „Nationalkirchlichen Bewegung“ und dem gemäßigten Flügel der westfälischen DC unter der Geistlichen Leitung Fiebig feststellen. Selbst innerhalb des letzteren ist eine große Bandbreite von eher heilsgeschichtlich argumen-

161 Auch wenn die DC-Pfarrer in Westfalen also niemals an eine Trennung von der Kirche dachten, vgl. K. WENTZ, *Kirchenkampf* (wie Anm. 10), S. 24, haben sie die Gemeindegruppen in Minden faktisch vollzogen.

tierenden Befürwortern einer engen Verbindung zwischen Volk und Evangelium wie Karl Wentz bis hin zu konsequenteren Germanisierern des Christentums wie Ischebeck festzustellen.

6. Insgesamt wird deutlich, dass es den DC auch in Minden um einen volksmissionarischen Ansatz ging. Sie haben dabei versucht, sich auf zeitgenössische politische und kulturelle Tendenzen soweit einzulassen, dass nach Meinung ihrer Gegner die Orientierung an Bibel und Bekenntnis aufgegeben wurde. Dies wurde in zugespitzter Form am Umgang Ischebecks mit dem Alten Testament deutlich. Die Haltung der DC, aber auch der „Kirchenkampf“ allgemein stellen an uns noch heute die Frage, wie weit Kirche sich den zeitgenössischen Ideologien anpassen darf, um Menschen zu erreichen.

GERTRAUD GRÜNZINGER
ZUR FRAGE DER ZUSTÄNDIGKEIT DES
REICHSKIRCHENMINISTERS IM ALTREICH UND IN
DEN NEUEN GEBIETEN DES DEUTSCHEN REICHES
1938–1942¹

Mit dem Erlass über die „Zusammenfassung der Zuständigkeiten des Reichs und Preußens in Kirchenangelegenheiten“² waren am 16. Juli 1935 die bis dahin im Reichs- und preußischen Innenministerium sowie im Reichs- und Preußischen Ministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung bearbeiteten kirchlichen Angelegenheiten auf den Reichsminister ohne Geschäftsbereich Hanns Kerrl übergegangen³. Mit dieser Beauftragung war zunächst keineswegs ein neues Fachministerium gegründet, sondern lediglich eine Reichsoberbehörde. Es war der Initiative Kerrls zuzuschreiben, dass er – ohne dass ein weiterer Erlass Hitlers ergangen wäre oder der „Führer und Reichskanzler“ widersprochen hätte – im Anschluss daran eigenmächtig als Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten firmierte⁴. Insgesamt entsprach das Kirchenministerium durch die Übernahme von Zuständigkeiten aus anderen Ressorts aber dennoch nicht einer zentralen staatlichen Stelle, „die allein für die nationalso-

-
- 1 Der Artikel beruht auf Vorarbeiten zu dem von der Verfasserin und Carsten Nicolaisen derzeit vorbereiteten Bd. V (1939–1945) der DOKUMENTE ZUR KIRCHENPOLITIK DES DRITTEN REICHES.
 - 2 DOKUMENTE ZUR KIRCHENPOLITIK DES DRITTEN REICHES. Bd. III: 1935–1937. Von der Errichtung des Reichsministeriums für die kirchlichen Angelegenheiten bis zum Rücktritt des Reichskirchenausschusses (Juli 1935–Februar 1937). Bearbeitet von Gertraud Grünzinger und Carsten Nicolaisen. Gütersloh 1994, S. 1.
 - 3 Runderlass des Reichsinnenministers vom 22. Juli 1935 (EBD.); vgl. dazu KREUTZER, Heike: Das Reichskirchenministerium im Gefüge der nationalsozialistischen Herrschaft (Schriften des Bundesarchivs. 56). Düsseldorf 2000, S. 75.
 - 4 EBD., S. 75f.

zialistische Kirchenpolitik zuständig“ gewesen wäre. In der Bearbeitung der „kirchlichen Angelegenheiten“ kam es vielmehr weiterhin zu einem rivalisierenden System von Kompetenzträgern, da etliche Bereiche bei anderen Ministerien verblieben waren und Staats- und Parteistellen teils gegenläufig, teils parallel arbeiteten⁵.

Die territorialen Zugewinne des Deutschen Reiches seit 1938 führten zu einer fortschreitenden Dekonstruktion des Ministeriums, insbesondere in den neuen Gebieten; mit dem Tode Kerrls im Dezember 1941 aber auch zu Kompetenzverlusten innerhalb des Altreichs. Sinnfällig fand dies seinen Ausdruck in einem als „Geheim“ deklarierten Schreiben des Chefs der Reichskanzlei Hans-Heinrich Lammers an Kerrl vom 4. Oktober 1940, wonach der Führer den Wunsch geäußert habe, Kerrl solle „in kirchenpolitischen Fragen der besetzten Gebiete sowie der seit 1938 dem Reich einverleibten oder angegliederten Gebiete, in denen das Reichskonkordat⁶ nicht gilt (Ostmark⁷, Memelland⁸, Sudetengau⁹, Protektorat, Danzig¹⁰-West-

-
- 5 EBD., S. 86, vgl. auch den Überblick über die bei anderen Ministerien bzw. Parteistellen verbliebenen Kompetenzen (EBD., S. 79–87); dabei ging es natürlich nur um sachliche Abgrenzungen, nicht aber um räumliche Bestimmungen wie im Jahre 1940.
- 6 Gemeint ist das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 zwischen dem Deutschen Reich und dem Vatikan (zum Abschluss vgl. DOKUMENTE ZUR KIRCHENPOLITIK DES DRITTEN REICHES. Bd. I: Das Jahr 1933. Bearbeitet von Carsten Nicolaisen. München 1971, S. 101–107, dort auch Abdruck S. 190–200). Im Reichskirchenministerium gab es immer wieder Pläne, das Reichskonkordat aufzukündigen. Vor allem der Leiter der katholischen Abteilung, der Priester Joseph Roth, verfocht die Strategie der Auflösung (vgl. H. KREUTZER, Reichskirchenministerium, [wie Anm. 3], S. 215–234; DOKUMENTE ZUR KIRCHENPOLITIK DES DRITTEN REICHES. Bd. IV 1937–1939. Vom Wahlerlaß Hitlers bis zur Bildung des Geistlichen Vertrauensrates (Februar 1937–August 1939). Bearbeitet von Gertraud Grünzinger und Carsten Nicolaisen. Güterslohn 2000, S. XVIIIf.).
- 7 Zur Frage nach der Gültigkeit des Konkordats in Österreich hatte das Reichskirchenministerium per Rundschreiben vom 5. März 1938 eine Stellungnahme erbeten (vgl. H. KREUTZER, Reichskirchenministerium [wie Anm. 3], S. 235).
- 8 Das Memelland war am 23. März 1939 mit dem Deutschen Reich wiedervereinigt worden (RGBl I 1939, S. 559). Mit der Verordnung vom 1. Mai 1939 „über die Evangelische Kirche im Memelgebiet“ kamen die Kirchengemeinden

preußen, Warthegau¹¹, Generalgouvernement, Eupen und Malmedy¹²) die größte Zurückhaltung üben und die Führung der Kirchenpolitik im wesentlichen den Reichsstatthaltern oder den sonst für diese Gebiete politisch Verantwortlichen überlassen¹³. Sofern der Reichskirchenminister „ein Eingreifen“ für notwendig halte, sei es nötig, „die Entscheidung des Führers“ durch Lammers einzuholen.

Stellt man die Beauftragung von 1935 dieser von Adolf Hitler im Jahre 1940 gewünschten Beschränkung der Tätigkeit des Reichskirchenministers gegenüber, dann kommt letztere zumindest einem partiellen Amtsentzug für die neuen Reichsgebiete gleich. Hitlers unpräzise formulierte ad-hoc-Entscheidung signalisierte nicht nur, dass es Kerrl in seiner fünfjährigen Amtszeit nicht gelungen war, die Kirchenpolitik in überzeugender Weise zu gestalten, sondern auch, dass der Reichskirchenminister nicht mehr in der Lage war, eine souveräne, an eigenen Konzeptionen ausgerichtete Gestaltung seines Ressorts vorzunehmen. Die territorialen Veränderungen boten nun eine willkommene Gelegenheit, über die persönliche Missachtung Kerrls hinaus, in den eingegliederten und besetzten Gebieten eine andere Kirchenpolitik zu praktizieren. Dabei sollte der neu geschaffene Warthegau Modellcharakter erhalten für die künftige Gestaltung von

und Kirchenkreise des Memelgebietes zur Kirchenprovinz Ostpreußen und zum Provinzialsynodalverband der Kirchenprovinz Ostpreußen zurück, damit traten die in der Evangelischen Kirche der APU geltenden „Rechts- und Verwaltungsvorschriften“ in Kraft (BArch, R 5101/23191).

- 9 Gesetz über die Wiedervereinigung der sudetendeutschen Gebiete mit dem Deutschen Reich vom 21. November 1938 (RGBl II 1938, S. 1641).
- 10 Gesetz über die Wiedervereinigung der Freien Stadt Danzig mit dem Deutschen Reich vom 1. September 1939 (RGBl I 1939, S. 1547).
- 11 Mit Erlass Hitlers vom 8. Oktober 1939 wurden die Reichsgaue Danzig-Westpreußen und Wartheland gebildet.
- 12 Eupen und Malmedy gehörten von 1940 bis 1945 zur Kreisgemeinde Aachen.
- 13 Schreiben Lammers an Kerrl vom 4. Oktober 1940 (BArch, R 43 II/150a). Abdruck (gekürzt) bei CONWAY, John S.: Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933–1945. Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge. München 1969, S. 266; vgl. auch VOLK, Ludwig (Bearb.): Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd. V: 1940–1942 (VKZG. Q 34). Mainz 1983, S. 1041.

Kirchen- und Religionspolitik im „Dritten Reich“ und das Verhältnis von Staat und Kirche. Die dortigen Kirchen wurden mit dem nationalsozialistischen Konzept der völligen Trennung von Staat und Kirche konfrontiert, wodurch ihnen nur noch Vereinscharakter zugestanden wurde. Damit verloren sie ihren Status als Körperschaften des öffentlichen Rechts und sollten sich nur noch über Mitgliedsbeiträge finanzieren¹⁴. Eine effektive Umsetzung dieser Kirchenpolitik war desto eher möglich, je mehr sie von allen rechtlichen Zwängen befreit war und ihre Exponenten ohne eine rechtsverbindliche Grundlage – wie es jedenfalls gegenüber der katholischen Kirche noch das Reichskonkordat von 1933 darstellte – agieren konnten.

Ansätze für diese neue kirchenpolitische Konzeption finden sich bereits nach der Annexion Österreichs. Mit der Unterzeichnung des Gesetzes über die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reich vom 13. März 1938¹⁵ wurde nämlich sogleich die Überlegung virulent, „ob beziehungsweise inwiefern das österreichische Konkordat vom 5. Juni 1933 überhaupt noch Gültigkeit besäße“¹⁶. Diese Frage wurde schließlich durch ein Schreiben der Reichskanzlei an alle beteiligten Ressorts entschieden. Lammers teilte darin die Auffassung Hitlers mit, wonach das österreichische Konkordat durch die Vereinigung mit dem Deutschen Reich von selbst erloschen sei, da Österreich als selbstständiger Staat durch diese Vereinigung untergegangen sei und seine Stellung als Völkerrechtssubjekt verloren habe. Zum andern habe die Wiedervereinigung aber nicht zur Folge, dass sich das Reichskonkordat automatisch auf Österreich erstrecke, da dieses Konkordat auf die Verhältnisse des Altreiches zugeschnitten sei. Aus all dem sei zu folgern, dass Österreich ein „konkordatsfreier Raum“ sei¹⁷. Kerrl reklamierte für sich, der Führer habe

14 Dies war festgelegt in den „13 Punkten“, die der Kirchenreferent des Reichsstatthalters im Sommer 1940 vorlegte; vgl. GÜRTLER, Paul: Nationalsozialismus und evangelische Kirchen im Warthegau. Trennung von Staat und Kirche im nationalsozialistischen Weltanschauungsstaat (AGK. 2). Göttingen 1958, S. 47–51.

15 RGBI I 1938, S. 237.

16 H. KREUTZER, Reichskirchenministerium (wie Anm. 3), S. 235.

17 EBD., S. 241.

„gemäß meinem Vorschlage“ entschieden, „dass für das deutsche Reich das österreichische Konkordat als nicht existent anzusehen sei“. Er war gewillt „durch staatliche Maßnahmen den Zustand mit der katholischen Kirche wenigstens in Österreich herbeizuführen, der für das ganze Reich wünschenswert ist“¹⁸. Kerlrs Einschätzung seines Einflusses auf Hitler muss fraglich bleiben, denn hinter dieser Festlegung stand vor allem auch Martin Borman mit dem von ihm und anderen Parteigrößen vertretenen Konzept der „Entkonfessionalisierung des gesamten öffentlichen Lebens“¹⁹. Im Zuge der Expansionspolitik des Deutschen Reiches versuchte der machtbewusste Stabsleiter im Amt des „Stellvertreters des Führers“ kontinuierlich, dieses Konzept auch auf die neuen Gebiete zu übertragen. Kerrl sah sich in seiner Amtsführung somit einerseits konfrontiert mit der Trennungskonzeption der Parteikräfte, andererseits mit den wenig berechenbaren autokratischen Willensäußerungen Hitlers. Dieser hatte im Altreich in der praktischen Politik häufig die großen und grundsätzlichen Auseinandersetzungen mit den Kirchen gescheut bzw. seine Position zwischen staatlichem- und Parteiinteresse indifferent gelassen. Kerrl selbst versuchte unter diesen divergierenden Kräften noch immer, seinen ihm ehemals erteilten staatlichen Auftrag zu erfüllen; dabei ging es auch um sein persönliches politisches Überleben. Voller Resignation und Zorn formulierte er im November 1938 gegenüber Lammers: „Meine undankbare Aufgabe ist mir immer wieder auf das Äußerste dadurch erschwert, dass sich die verschiedensten Stellen in meine Obliegenheiten einmischen und meine Erklärungen deshalb bezweifelt werden und an Wert verlieren. Ich werde dem Führer vortragen müssen, dass ich nicht mehr in der Lage bin, meine Aufgabe mit Aussicht auf Erfolg fortzuführen, wenn diese Einmischungen nicht aufhören und zweifelsfrei hervortritt, dass ich als allein autorisierter Vertreter des Führers in kirchlichen Ange-

18 Schreiben an Lammers vom 9. November 1938 in: VOLK, Ludwig (Bearb.): Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd. IV: 1936–1939 (VKZG. Q 30). Mainz 1981, S. 804.

19 DOKUMENTE IV (wie Anm. 6), S. XIV.

legenheiten handle“²⁰. Der Reichskirchenminister erhoffte sich in dieser Situation, nachdem er schon seit Juli 1938 nicht mehr von Hitler empfangen worden war²¹, einen Vertrauensbeweis, um handlungsfähig zu bleiben.

Hatte Kerrl sich nach eigener Aussage dafür eingesetzt, das österreichische Konkordat außer Kraft zu setzen, so lag ihm aber dennoch daran, dieses Vakuum mit seinen eigenen Vorstellungen auszufüllen. Er verfolgte damit das Ziel „die Kompetenzen seines Ressorts als der eigentlichen zentralen staatlichen Stelle für die Kirchenpolitik durchzusetzen“, um sie nicht den weltanschaulichen Distanzierungskräften überlassen zu müssen; blieb dabei aber letztlich ohne Einfluss²².

Nach Artikel III des „Anschluss-Gesetzes“²³ war das Innenministerium das federführende Ressort, das die übrigen Ministerien hinzuziehen musste. Außerdem war der ehemalige saarpfälzische Gauleiter Josef Bürckel bereits am 23. April 1938 zum „Reichskommissar für die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reich“ ernannt und mit weitreichenden Vollmachten ausgestattet worden, die nur durch Hitler begrenzt werden konnten. Der Reichskirchenminister hatte am 22. März 1938 dem österreichischen Unterrichtsminister vorsorglich mitgeteilt, dass „mit dem Aufgehen des Landes Österreich im großdeutschen Reich [...] staatlicherseits für die Bearbeitung der kirchlichen und kirchenpolitischen Angelegenheiten letzten Endes“ das Reichskirchenministerium „zuständig geworden“ sei²⁴. Auch in einem Schreiben an Bürckel vom 3. August 1938 versuchte Kerrl sein Terrain zu sichern und betonte gegenüber dem Reichskommissar: „Ihr Auftrag, in Österreich befriedigende Verhält-

20 Schreiben vom 9. November 1938 (L. VOLK, Akten IV [wie Anm. 18], S. 804f.). Vgl. dazu das Antwortschreiben Lammers vom 22. November 1938 (DOKUMENTE IV [wie Anm. 6], S. 278–281).

21 Vgl. EBD., S. 307.

22 H. KREUTZER, Reichskirchenministerium (wie Anm. 3), S. 237.

23 Dieser Artikel ermächtigte den Reichsinnenminister „im Einvernehmen mit den beteiligten Reichsministern“ Rechts- und Verwaltungsvorschriften zu erlassen (RGBl I 1938, S. 238).

24 BArch, R 5101/21700.

nisse auch auf kirchenpolitischem Gebiete zu schaffen, macht keineswegs eine Fühlungnahme mit dem Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten überflüssig, setzt sie vielmehr voraus²⁵.

Da er selbst entschlossen war, die Kirchenpolitik in Österreich wenigstens mitzugestalten, war er höchst verärgert darüber, dass sich die österreichischen Bischöfe mit ihrer Beschwerdeschrift vom 28. September 1938²⁶ nicht an ihn, sondern an Bürckel richteten. Er beklagte sich bei Lammers, nachdem ihm diese Schrift in Fotokopie übersandt worden war, dass die Bischöfe es nicht für „nötig gehalten“ hätten, sich an ihn zu wenden, sie vielmehr „Verhandlungen mit dem Reichskommissar Bürckel aufgenommen“ hätten. Nach fehlgeschlagenen Verhandlungen lehnte Bürckel aber weitere Gespräche mit den österreichischen Bischöfen ab. Darauf wandten sich die Bischöfe, „als ob es überhaupt kein Kirchenministerium gebe, mit ihrer Beschwerde direkt an den Führer“²⁷. Für Kerrl war dieses Vorgehen ein weiterer Beweis dafür, dass seine Stellung und seine Funktion nicht gefestigt waren.

Mit der sechsten Verordnung über die Übertragung von Aufgaben und Befugnissen des Reichsstatthalters in Österreich vom 11. Januar 1940 wurden einschlägige Bereiche auf den Reichsstatthalter, den Reichsminister für Wissenschaft, Erziehung und Kultus, den Reichsfinanzminister und auf den Reichskirchenminister übertragen. Das Reichskirchenministerium war danach zuständig für 1. die Entscheidung als Berufungsbehörde in Kultusangelegenheiten, 2. die Anerkennung der Religionsgesellschaften, 3. die Bewilligung und Entziehung von Staatsleistungen an die Kirchen, 4. die Angelegenheiten von kirchlichen Rechtspersonlichkeiten und Stellen, die über einen Reichsgau hinaus von Bedeutung sind, 5. die Änderung des Umfangs kirchlicher Provinzen und Diözesen, 6. die allgemeinen Angelegenheiten der Staatsaufsicht über die kirchliche Vermögensverwaltung, die Genehmigung kirchlicher Abgaben und die Angelegenheiten des kirchlichen Grundstücksverkehrs, 7. die Wahrneh-

25 EBD.

26 Abdruck bei L. VOLK, Akten IV (wie Anm. 18), S. 581–588.

27 Schreiben Kerrls an Lammers vom 9. November 1938 (EBD., S. 804f.).

mung der staatlichen Rechte bei der Besetzung der bischöflichen Stühle und die Bestätigung der Mitglieder des Evangelischen Oberkirchenrats in Wien und der Superintendenten, 8. die Überprüfung der Ausbildung der Geistlichen und 9. die Verwendung von Geistlichen, die Ausländer sind²⁸.

Kerrl interpretierte gegenüber den katholischen Bischöfen der „Ostmark“ diese sechste Verordnung in einem längeren Schreiben. Er unterrichtete sie darüber, dass „die bisher dem Ministerium für innere und kulturelle Angelegenheiten in Wien als oberste Kultusverwaltungsbehörde obliegenden Angelegenheiten zu einem Teil von mir unmittelbar, im übrigen von den örtlich zuständigen Reichsstatthaltern wahrgenommen“ würden. Zur Orientierung der Bischöfe gab Kerrl zugleich „Richtlinien für die Handhabung der Staatsaufsicht in kirchlichen Angelegenheiten“ bekannt²⁹.

Dieses Schreiben Kerrls war Anlass zu lang anhaltenden Auseinandersetzungen zwischen ihm, Stabsleiter Martin Bormann und Reichsinnenminister Wilhelm Frick, welche Kompetenz der Reichskirchenminister nun in Abgrenzung zu den Reichsstatthaltern noch beanspruchen dürfe. Das Reichsstatthaltergesetz vom 30. Januar 1935 hatte in Paragraph 3 noch bestimmt, dass die Reichsminister bei der Durchführung der ihnen obliegenden Aufgaben die Reichsstatthalter unbeschadet der Dienstaufsicht des Reichsministers des Innern „unmittelbar mit Weisungen“ versehen können³⁰. Bormann bezog gegen die Vorgehensweise Kerrls „schärfstens Stellung“, da der Reichskirchenminister mit seinem Schreiben an die Bischöfe „die Zuständigkeit unter Ausschaltung der Reichsstatthalter zur unmittelbaren Ausübung an sich gezogen“ habe. Gleichzeitig sprach sich Bormann aber dennoch für eine „zentrale Entscheidung“ wichtiger staatskirchlicher Maßnahmen aus, besonders deshalb, weil der „zentralen und einheitlichen Linie“ der katholischen Kirche eine ebensolche von Seiten des Staates gegenüberstehen müsse. Die Durchführung dieses Grundsatzes dürfe aber keineswegs unter Schwächung der Position

28 RGBl I 1940, S. 53.

29 Schreiben vom 19. März 1940 (L. VOLK, Akten V [wie Anm. 13], S. 20ff.).

30 RGBl 1935 I, S. 65.

der Reichsstatthalter vollzogen werden. Bormann schien es dabei durchaus sinnvoll, eine vom Reichskirchenminister vorbereitete Entscheidung nach außen als eine des Reichsstatthalters darzustellen, denn dies habe den gerade „in Kirchenfragen erwünschten Vorteil, dass für diese Massnahmen, die oft durch besonders konfessionell eingestellte Kreise nicht immer verstanden werden, nicht gleich die Reichsregierung und damit letzten Endes der Führer selbst verantwortlich gemacht wird“. Abschließend bat er Lammers, bei Hitler vorstellig zu werden und eine Aufhebung des Erlasses zu erwirken³¹.

Der Reichskirchenminister seinerseits verwahrte sich gegen die Ausführungen Bormanns, die er für sachlich unbegründet hielt. Bormanns Vorgehen in diesem Einzelfall war für ihn Teil einer groß angelegten Strategie; die Schärfe, mit der Bormann seine Einwände vortrage, ließ sich nach Kerrls Meinung auf einen „persönlichen Gegensatz zu den Grundsätzen zurückführen [...], von denen ich mich bei meiner Amtsführung leiten lasse“³². Trotz seines Einspruchs sah sich der Reichskirchenminister genötigt, in einem weiteren Schreiben an die katholischen Bischöfe der „Ostmark“ seinen Erlass vom 19. März 1940 zu erläutern, da dadurch teilweise die „Meinung aufgekommen sei“, dass sich die Bischöfe „unter Umgehung des örtlich zuständigen Reichsstatthalters unmittelbar an mich wenden könnten, auch wenn der Reichsstatthalter mit der Angelegenheit noch nicht befasst war und auch wenn es sich nur um eine Angelegenheit von untergeordneter, rein lokaler und nur die einzelne Diözese betreffender Bedeutung handelt“³³. Kerrl präziserte sein Schreiben nun dahingehend, dass die Reichsstatthalter als Repräsentanten des Staates über alle Vorgänge „politischer und verwaltungsmäßiger Natur“

31 Schreiben vom 4. Mai 1940 (BArch, R 43 II/150a); dieser Forderung schloss sich Frick an (Schreiben an Kerrl vom 20. Mai 1940; EBD.).

32 Schreiben Kerrls an Lammers vom 17. Mai 1940 (EBD.).

33 Kerrl hatte in seinem Schreiben an die Bischöfe vom 19. März 1940 unter 8. verfügt: „Gegen Verfügungen der Reichsstatthalter in kirchlichen Angelegenheiten ist die Berufung zulässig. Es ist zweckmäßig, die Berufungsschrift jeweils in Ur- und Abschrift vorzulegen. Der Reichsstatthalter, gegen dessen Verfügung Berufung eingelegt wird, ist von der Einlegung der Berufung in Kenntnis zu setzen“ (L. VOLK, Akten V [wie Anm. 13], S. 22).

unterrichtet sein und die Möglichkeit zur „Stellung- und Einflußnahme“ haben müssten. Nur in Fällen, in denen eine Angelegenheit nicht auf diesem Wege bereinigt werden könne, könne eine Eingabe an den Reichskirchenminister getätigt werden, davon ausgenommen seien Angelegenheiten rein lokaler Natur³⁴.

Mit diesem zweiten – von Bormann ebenfalls als „Erlass“ bezeichneten – Schreiben Kerrls hatte dieser nach Bormanns Auffassung zwar denjenigen vom 19. März 1940 modifiziert, den „staatspolitischen Notwendigkeiten“ aber noch nicht voll Rechnung getragen, da sich die Bischöfe nach wie vor unter Umgehung von „unbequemen“ Reichsstatthaltern an den Reichskirchenminister direkt wenden konnten³⁵. Daraufhin wurde nun auch Reichsinnenminister Frick bei Kerrl vorstellig und forderte eine weitere Änderung des März-Erlasses. Nach Auffassung des Reichsinnenministers war zur endgültigen Klärung ein neuer Erlass unter seiner Beteiligung nötig³⁶. Kerrl sah dazu jedoch keine Veranlassung³⁷ und legte in einem persönlichen und vertraulichen Schreiben an Lammers dar, dass er den Wünschen Fricks nicht nachkommen werde³⁸. Am 8. August 1940 insistierte Frick nochmals auf einer Außerkraftsetzung oder Abänderung der Erlasse vom 19. März bzw. 26. April 1940³⁹. Als Kerrl sich weiterhin weigerte, diesem Ansinnen nachzukommen, bat Bormann Frick in seiner Eigenschaft als Generalbevollmächtigter für die Reichsverwaltung „die erforderliche Anordnung zu treffen“⁴⁰.

Vermutlich ist Hitlers im Herbst 1940 geäußerter Wunsch nach politischer Enthaltensamkeit des Reichskirchenministers im Kontext dieser Auseinandersetzungen um die Kirchenpolitik in Österreich zu

34 Schreiben an die katholischen Bischöfe der Ostmark vom 26. April 1940, mit Abschrift an die Reichsstatthalter (BArch, R 43 II/150a).

35 Schreiben an Lammers vom 22. Mai 1940 (BArch, R 43 II/150a).

36 Schreiben Fricks an Kerrl vom 13. Juni 1940 (EBD.).

37 Schreiben Bormanns an Lammers vom 18. Juli 1940 (EBD.).

38 Schreiben vom 30. Juli 1940 (EBD.).

39 Schreiben an Kerrl vom 8. August 1940 (EBD.).

40 Schreiben vom 18. September 1940 (EBD.).

sehen⁴¹. Ein weiterer Anlass für das Eingreifen Hitlers lag vermutlich in einem Schreiben Kerrls vom 21. August 1940 an den Evangelischen Oberkirchenrat Berlin, in dem der Reichskirchenminister mitteilte, er gehe davon aus „die deutsche evangelische Kirche in den neuerworbenen Ostgebieten, insbesondere auch im Reichsgau Wartheland, sei verfassungsmäßiger Bestandteil der altpreußischen Kirche“⁴². Diese Auffassung alarmierte Bormann; er wies Lammers am 1. November 1940 darauf hin, dass Hitler Interesse daran habe, den Spielraum in den konkordatsfreien Gebieten zu nutzen, deshalb müsse darauf geachtet werden, dass Kerrl dort keine Weisungsbefugnis habe. Die Auffassung, die demgegenüber Kerrl vertrat, widerspreche der Ansicht Hitlers, der keinesfalls mehr „eine evangelische Reichskirche“ wünsche und darum – so Bormann – „erneut entschieden“ habe, „Reichsminister Kerrl solle seine Tätigkeit auf das Altreichsgebiet beschränken, keinesfalls aber mehr Entscheidungen über die Kirchenverhältnisse in den neuen Gebieten treffen“, ansonsten seien die Gauleiter in den betreffenden Gebieten „keinesfalls in der Lage, jene Möglichkeiten, die der konkordatsfreie Raum der weltanschaulichen Arbeit bietet, in entsprechender Weise auszunutzen“. Kerrl habe deshalb mit den konkordatsfreien Gebieten „nichts mehr zu tun“⁴³.

Wenig später teilte Bormann in seinem Rundschreiben vom 26.

41 Goebbels vermerkte in seinem Tagebucheintrag vom 26. September 1940: „Im Elsaß murkst Kerrl viel herum. Der Führer verbietet das [...]. Frage des Konkordats von Rom neu angeschnitten. Möchte gern ein neues Konkordat, in das auch die neuhinzugekommenen Gebiete einbezogen werden. Damit haben wir keine Eile. Es soll sich dort ruhig einmal ein neuer Zustand bilden“ (DIE TAGEBÜCHER VON JOSEPH GOEBBELS. Im Auftrag des Instituts für Zeitgeschichte und mit Unterstützung des Staatlichen Archivdienstes Russlands hg. von Elke Fröhlich. Teil I: Aufzeichnungen 1923–1941. Bd. 8: April–November 1940. Bearbeitet von Jana Richter. München 1998, S. 346).

42 Zitiert im Schreiben Bormanns an Lammers vom 1. November 1940 (BArch, R 43 II/150a). – Auch in seinem Schreiben an das Auswärtige Amt vom 1. Februar 1940 vertrat das Reichskirchenministerium (Haugg) die Auffassung, die evangelische Kirche im Reichsgau Posen sei, soweit es sich um die evangelisch-unierte Kirche in Posen und Pommerellen handle, „schon immer ein Teil der altpreußischen Landeskirche“ gewesen (BArch, R 5101/21679).

43 Schreiben Bormanns an Lammers, 1. November 1940 (BArch, R 43 II/150a)

Februar 1941 den Gauleitern mit, sie sollten, da der Reichskirchenminister „keine Entscheidungen über die kirchlichen Verhältnisse in den neuen Gebieten“ zu treffen habe „insoweit selbständig handeln“. Damit sei „die Zuständigkeit für die Erledigung aller kirchlichen Angelegenheiten in den neuen Reichsgauen ebenso auf die Reichsstatthalter übergegangen, wie sie in den Westgebieten den Chefs der Zivilverwaltungen zusteht. Damit die vom Führer gewünschte Linie in konfessionellen Angelegenheiten in den neuen Gebieten einheitlich gewahrt“ werde, müsse in allen wichtigeren und grundsätzlichen Fragen rechtzeitig seine Stellungnahme eingeholt werden⁴⁴.

Erst im Sommer 1941 präzisierte Lammers die Anordnung Hitlers vom Herbst 1940 dahingehend, dass sich die Beschränkung der Zuständigkeiten Kerrls „auf sämtliche konkordatsfreien Gebiete des Reichs, also auch auf die in das Land Preußen eingegliederten Gebiete“ beziehe. Daraus ergebe sich, dass die Forderung Hitlers nicht nur die Tätigkeit Kerrls als Reichsminister, sondern auch als Preußischer Staatsminister tangiere. Damit sei eindeutig klar, dass Kerrl nunmehr seine Tätigkeit „auf das Altreich zu beschränken“ habe.

Aufgrund dieses Sachverhalts stellte Lammers Kerrl anheim, ob er zur Durchführung dieser Weisung auf dem „Gebiete des Landesrechts“ für die Preußen angegliederten Gebiete dem Preußischen Ministerpräsidenten entsprechende Vorschläge unterbreiten wolle. Lammers empfahl jedoch, im Gebiet des Reichsrechts das bestehende, im Reichsgesetzblatt verkündete Recht beizubehalten bzw. es nur dort zu ändern, wo es unvermeidlich schien. Er vertrat die Ansicht, „dass auch ohne eine ausdrückliche Änderung der Verordnung die Vorschrift des § 1 Abs. 1 II der Sechsten Verordnung über die Übertragung von Aufgaben und Befugnissen des Reichsstat-

44 Mitgeteilt im Rundschreiben vom 26. September 1941 (vgl. unten S. 118f.). Das Schreiben war gerichtet an die Gauleiter der Gaue Wien, Niederdonau, Oberdonau, Steiermark, Kärnten, Salzburg, Tirol-Vorarlberg, Sudetenland, Wartheland, Danzig-Westpreußen; Baden, Westmark, Moselland; Oberschlesien, Ostpreußen, Köln-Aachen, Bayerische Ostmark, Schwaben; Essen (Oberpräsident Rheinland) und München-Oberbayern (Bayerischer Kultusminister). Bormann bezog sich dabei auf sein Rundschreiben vom 26. Februar 1941 (vgl. L. VOLK, Akten V [wie Anm. 13], S. 1041, Anm. 1).

halters in Österreich vom 11. Januar 1940⁴⁵ durch die „Weisung des Führers“ suspendiert sei und für Kerrl deshalb keine „Verpflichtung“ mehr bestehe, „auf Grund dieser Bestimmung tätig zu werden“. Damit waren die in diesem Paragraphen auf den Kirchenminister übergegangenen Bereiche durch eine spontane Willensäußerung Hitlers außer Kraft gesetzt worden.

Lammers interpretierte gegenüber Kerrl den „Führerwunsch“ dahin gehend, dass dadurch die dem Reichskirchenminister bislang obliegenden Befugnisse nun von den zuständigen Reichsstatthaltern ausgeübt würden; insbesondere liege die Staatsaufsicht über die kirchliche Vermögensverwaltung gemäß Ziff. 6 der genannten Bestimmung⁴⁶ bei den Reichsstatthaltern. Auf Grund dessen war Kerrl nicht mehr länger zu Weisungen gegenüber den Reichsstatthaltern der Ostmark berechtigt. Er war gleichzeitig gehalten, bei der Auslegung ähnlicher Vorschriften, die in konkordatsfreien Gebieten galten und ihm Befugnisse zuwiesen, „entsprechend“ zu verfahren⁴⁷.

Kerrl reagierte auf die ihm aufgezwungene und definitive Entmachtung mit einer Hausverfügung, die er am 4. September 1941 erließ; sie machte die Mitarbeiter des Ministeriums mit den neuen Verhältnissen vertraut: „Eine Bearbeitung von kirchlichen Angelegenheiten in den neu erworbenen Gebieten einschließlich der zu Preußen gekommenen konkordatsfreien Gebiete muß ausnahmslos unterbleiben. Entsprechende Eingänge sind an die zuständigen Reichsstatthalter abzugeben. Besucher, die in solchen Angelegenheiten vorsprechen, sind ebenfalls an die zuständigen Reichsstatthalter zu verweisen. Eingänge, die Beschwerden über Maßnahmen dieser Reichsstatthalter in kirchlichen Angelegenheiten enthalten, sind dem Reichsminister des Innern als der zuständigen Dienstaufsichtsbehörde abzugeben. Persönliche Beschwerdeführer sind an das

45 Vgl. oben Anm. 28.

46 Vgl. oben S. 103f.

47 Schreiben Lammers an Kerrl vom 28. August 1941 (BArch, R 43 II/150a). In ähnlicher Weise unterrichtete Lammers am gleichen Tag die Reichsstatthalter der Ostmark, im Sudetengau, im Warthegau und in Danzig-Westpreußen (L. VOLK, Akten V [wie Anm. 13], S. 1041f.).

Reichsministerium des Innern zu verweisen⁴⁸. Der Minister ordnete des Weiteren an, dass auch für die Ostmark die Zuständigkeiten seines Ministeriums nicht mehr in Anspruch genommen werden dürften⁴⁹.

Abgesehen von der internen Regelung für das Reichskirchenministerium warfen die von Hitler vorgesehenen Kompetenzverlagerungen und Zuständigkeitsfragen durchaus noch Fragen auf, vor allem im Hinblick darauf, wer in den dem Land Preußen angegliederten Gebieten⁵⁰ nun die Weisungsbefugnis in Kirchenangelegenheiten erhalten solle. Diese strittige Frage führte zu einem Briefwechsel zwischen Kerrl und dem Preußischen Ministerpräsidenten Hermann Göring. In seinem Schreiben vom 16. September 1941⁵¹ gestand Kerrl Göring, dass er selbst zunächst irrigerweise die Auffassung vertreten habe, die von Hitler im Herbst 1940 geforderte Einschränkung beziehe sich nicht auf seine Zuständigkeit als Preussischer Staatsminister⁵². Erst ein „Zweifelsfall“ hatte ihn zu einer Rückfrage an Lammers provoziert, der ihm daraufhin bedeutete, dass ihm der „Führer“ mit seiner Entscheidung auch die Zuständigkeit für die in das Land Preußen eingegliederten Gebiete entzogen habe. Kerrl konnte diese Auffassung allerdings nicht nachvollziehen, insbesondere deshalb nicht, „weil es sich bei den seit 1938 zu Preußen gekommenen Gebieten teils um kleine, teils um ehemals preussische Gebiete handelt, aus denen selbständige Gaue nicht gebildet und die den angrenzenden preussischen Verwaltungsbezirken, mit denen sie

48 GStA BERLIN-DAHLEM, Rep. 90 P 2389.

49 So mitgeteilt von Lammers in seinem Schreiben an Bormann vom 25. September 1941 (BArch, R 43 II/150a).

50 Vgl. Anm. 53.

51 GStA BERLIN-DAHLEM, Rep. 90 P 2389.

52 Lammers selbst teilte Göring am 25. September 1941 mit, dass „der Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten seine Tätigkeit auf die Gebiete des Großdeutschen Reiches beschränkt, für die das Konkordat vom 20. Juli 1933 Geltung hat“ (EBD.).

in untrennbarem Zusammenhang stehen, angeschlossen wurden“⁵³.

Da Hitler mit Erlass vom 30. Januar 1935 Göring die Befugnisse des Reichsstatthalters in Preußen übertragen habe⁵⁴, seien nach seiner Auffassung nun alle kirchlichen Angelegenheiten an das Preußische Staatsministerium zu überweisen. Aus diesem Grund hielt Kerrl beispielsweise auch die Auffassung des Oberpräsidenten der Provinz Oberschlesien, er sei für die Kirchenangelegenheiten zuständig, für nicht zutreffend. Göring schloss sich allerdings der Meinung Kerrls nicht an, vielmehr interpretierte er den „Führerwillen“ dahingehend, dass „in den in das Land Preußen eingegliederten Gebietsteilen der zuständige preußische Oberpräsident die Verantwortung für die Kirchenpolitik trägt“, die Zuständigkeit müsse danach formell auf ihn delegiert werden. Die „Aufsicht in Kirchensachen“ allerdings müsse dort dann ebenso wie in den Reichsgauen dem Reichsinnenminister übertragen werden, da dieser „ohnehin die allgemeine Dienstaufsicht über diese Beamten führt“. Diese von Göring vertretene Lösung hatte für ihn den zusätzlichen Effekt, dass der „Führer“ künftig „von der Befassung mit allen nicht wirklich wesentlichen kirchenpolitischen Problemen entlastet“ werde. Darüber hinaus schien Göring eine solche Regelung auch deshalb nötig, weil nur der Reichsinnenminister als Zentralinstanz in der Lage sei „außerhalb der Gesetzesform Recht zu setzen“⁵⁵.

53 Damit war das Reichskirchenministerium für folgende Gebiete nicht mehr zuständig: Vom Regierungsbezirk Gumbinnen: für das Memelland und den Kreis Sudauen (Suwalken), vom Regierungsbezirk Allenstein: für das zum Altreichskreis Neidenburg hinzugekommene Soldau-Gebiet; für den Regierungsbezirk Zichenau; vom Regierungsbezirk Oppeln: für die Kreise Blachownia, Lublinitz, Zawiercie, den zum Altreichskreis Ratibor Land neu hinzugekommenen Teil und das Hultschiner Ländchen; für den Regierungsbezirk Kattowitz einschließlich des Olsagebietes, Rybnik und Pleß, jedoch mit Ausnahme der Altreichskreise Beuthen Stadt und Land, Gleiwitz Stadt und Land und Hindenburg sowie für Eupen, Malmedy und Moresnet.

54 RGBI I 1935, S. 65f. Nach § 10 (1) konnte Hitler die Ausübung der Rechte der Reichsstatthalter auf den Ministerpräsidenten übertragen; nach § 9 (2) konnte er auch den „Amtsbezirk des Reichsstatthalters“ bestimmen (EBD., S. 66).

55 Schreiben Görings an Lammers vom 20. Oktober 1941 (GStA BERLIN-DAHLEM, Rep. 90 P 2389).

Das von Göring propagierte Aufsichtsrecht des Reichsinnenministers in Kirchensachen stieß jedoch auf Widerspruch Bormanns, der inzwischen zum „Leiter der Parteikanzlei“ aufgestiegen war⁵⁶. Bereits seit 1940 hatten Lammers und Bormann generell über die Zuständigkeitsfrage korrespondiert, vor allem auch im Hinblick darauf, ob in den neuen Gebieten trotz der Ausschaltung des Reichskirchenministers weiterhin eine Zentralinstanz für kirchliche Angelegenheiten notwendig sei. Im September 1941 nahm Lammers den Schriftwechsel mit Bormann diesbezüglich wieder auf und informierte ihn über den Fortgang der Entwicklung⁵⁷. Der Chef der Reichskanzlei ging zwischenzeitlich davon aus, dass die „von dem Generalbevollmächtigten für die Reichsverwaltung für erforderlich erachtete zentrale Lenkung zumindest auf dem Gebiete des Etatrechts“ bereits von Bormann wahrgenommen werde⁵⁸. Nach Auffassung Bormanns widersprach es jedoch der Entscheidung Hitlers, wenn es nun anstatt des Reichskirchenministers zu einer „Verselbständigung der Gauleiter der neuen Gebiete in konfessionellen Angelegenheiten“ komme, d. h. wenn an die Stelle des Reichskirchenministeriums ein anderes Ministerium trete. Er schlug deshalb vor, Beschwerden in kirchlichen Angelegenheiten künftig vom Reichskirchenminister an Lammers überweisen zu lassen, sofern dieser nicht eine „unmittelbare Abgabe“ an die zuständigen Gauleiter angemessen fände⁵⁹. Einen Verordnungsentwurf über die Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten in den Reichsgauen, den der Reichsinnenminister zum Vortrag bei Hitler Lammers übersandt hatte, kritisierte Bormann in verschiedener Hinsicht. Dieser Entwurf sah im Wesentlichen vor, dass bestimmte ehemals dem Reichskirchenminister übertragene Befugnisse nun auf Frick in seiner Eigenschaft als „Generalbevollmächtigter für die Reichsverwaltung“ übergehen, alle übrigen dem Reichskirchenminister vorbehaltenen Befugnisse künftig aber von den Reichs-

56 Aktenvermerk des Preußischen Staatsministerium vom 20. Oktober 1941 (EBD.).

57 Schreiben vom 25. September 1941 (BArch, R 43 II/150a).

58 Schreiben vom 14. Oktober 1941 (EBD.).

59 Schreiben Bormanns an Lammers vom 16. Oktober 1941 (EBD.).

statthaltern wahrgenommen werden sollten. Der Entwurf Fricks schien Bormann jedoch schon deshalb „unzureichend“, weil er nur eine Regelung für die Reichsgaue, nicht aber für die übrigen neuen Gebiete vorsah. Bormann erläuterte im Einzelnen: „Die Wahrnehmung der staatlichen Rechte bei der Besetzung gewisser kirchlicher Stellen kann auch von den Reichsstatthaltern als den ständigen Vertretern der Reichsregierung in den Reichsgauen ausgeübt werden. Auch die Bewilligung und Entziehung von Staatsleistungen an die Kirchen bedarf – abgesehen von der rein fachlichen Mitwirkung des Reichsministers der Finanzen – nicht der politischen Lenkung durch ein Reichsministerium. Im Übrigen wird die Einheitlichkeit der politischen Linie bei den zu treffenden Maßnahmen durch die von mir vorzunehmende Ausrichtung der Gauleiter gewährleistet. Die Gauleiter aber sind gleichzeitig die zuständigen Reichsstatthalter bzw. Oberpräsidenten in den neuen Gebieten. Die auf diese Weise hergestellte einheitliche Lenkung hat sich bereits eingespielt und wird, nachdem einige formelle Schwierigkeiten nunmehr überwunden sind, sich künftig noch stärker bewähren“⁶⁰.

Lammers teilte Bormanns Meinung, dass es eine Reihe von kirchlichen Angelegenheiten gäbe, für die es auch in den neuen Gebieten eine Zentralinstanz geben müsse. Er hielt eine Übertragung an den Reichsminister des Innern oder den Generalbevollmächtigten für die Verwaltung grundsätzlich für richtig, befürchtete aber, dass Hitler „einer solchen Regelung seine Zustimmung nicht geben würde“. Bormann hingegen, der selbst nicht zur „Zentralinstanz“ erklärt werden wollte, konnte sich durchaus vorstellen – wengleich ihm immer daran gelegen war, den Einfluss Kerrls zu minimieren –, dass dieser die Funktion des Reichskirchenministers in den neuen Gebieten auch weiterhin wahrnehme, allerdings unter der einschränkenden Voraussetzung, „dass seine Entscheidungen an die Zustimmung des Reichsministers und Chefs der Reichskanzlei sowie des Leiters der Parteikanzlei gebunden“ seien⁶¹. Mit dieser Position knüpfte Bormann an

60 Schreiben Bormanns an Lammers vom 7. November 1941 (EBD.).

61 Aktenvermerk vom 23. Dezember 1941 (EBD.; J. S. CONWAY, Kirchenpolitik [wie Anm. 13], S. 378).

die Möglichkeit der Einflussnahme an, die bereits der Erlass Hitlers vom 27. Juli 1934 ermöglicht hatte, da seither bei allen Gesetz- und Verordnungsentwürfen der Stellvertreter des Führers und damit die Reichsleitung der NSDAP mitzubeteiligen war⁶². In der Vergangenheit hatten deshalb Hess als Stellvertreter des Führers und Bormann als sein „Stabsleiter“ immer wieder kirchenpolitische Initiativen Kerrls torpedieren können⁶³; insbesondere war es ihnen gelungen, die „kirchenfeindlichen Ambitionen der NSDAP in die kirchenpolitische Linie der Staatsführung einfließen zu lassen“⁶⁴.

Der Chef der Reichskanzlei und der Leiter der Parteikanzlei einigten sich schließlich in einer Besprechung am 20. Dezember 1941 darauf, dass für eine Reihe von kirchlichen Angelegenheiten auch in den neuen Gebieten eine zentrale Leitung vorhanden sein müsse. Dazu gehörten im einzelnen: a) die Wahrnehmung der staatlichen Rechte bei der Besetzung bischöflicher Stühle; Bestätigung der Mitglieder der Obersten Behörden der evangelischen Kirchen, b) die Bewilligung und Entziehung von Staatsleistungen an die Kirchen, c) die Zustimmung zu Rechtsetzungsakten der Reichsstatthalter auf staatskirchenrechtlichem Gebiet, d) sonstige Angelegenheiten von grundsätzlicher politischer Bedeutung. Insbesondere war vorgesehen, dass das Kirchenministerium aber bei allen diesen Angelegenheiten zu a) und d) sowie bei Angelegenheiten von größerer staatspolitischer Bedeutung zu b) und c) Lammers und Bormann zu beteiligen habe⁶⁵.

Der Tod des Reichskirchenministers am 14. Dezember 1941 vergrößerte noch den Freiraum für die vorgesehenen rechtlichen Veränderungen. Bormann wandte sich sofort an Lammers und zeigte sich

62 Vgl. DOKUMENTE I (wie Anm. 6), S. 66, Anm. 4.

63 Vgl. dazu GRÜNZINGER, Gertraud/NICOLAISEN, Carsten: Kirchenpolitik zwischen Staatsinteresse und Parteiideologie. Ein gescheitertes Reichskirchenprojekt Minister Kerrls 1937/38. In: Doering-Manteuffel, Anselm/Nowak, Kurt (Hgg.): Religionspolitik in Deutschland. Stuttgart 1999, S. 225–239, hier S. 233–238.

64 Vgl. DOKUMENTE IV (wie Anm. 6), S. XII.

65 Nach der Aktennotiz der Reichskanzlei vom 6. Januar 1942 (BArch, R 43 II/150a).

„ausserordentlich an den Fragen interessiert, die sich infolge des Todes des Reichsministers ergeben haben“⁶⁶. Lammers sagte zu, die Frage, „in welcher Form das Kirchenministerium verwaltet werden soll“, verknüpft mit der Überlegung, ob das Kirchenministerium auch in den neuen Gebieten mit gewissen zentralen Aufgaben zu betrauen sei, beim Führer vorzutragen⁶⁷. Dies geschah am 16. Januar 1942, als die Beauftragung von Staatssekretär Hermann Muhs mit der Führung der Geschäfte des Kirchenministeriums durch Hitler unterschriftlich vollzogen wurde. Lammers war auf „Weisung des Führers“ beauftragt worden, Muhs bei Aushändigung seiner Urkunde „die Eröffnung zu machen, dass es seine Aufgabe sei, sich auf die formale Führung der Geschäfte des Kirchenministeriums zu beschränken und von einer eigenen Kirchenpolitik grundsätzlich abzu- sehen“⁶⁸. Künftig konnten Entscheidungen in kirchenpolitischen Fragen „– als solche werden nur Fragen zweiter und dritter Ordnung in Frage kommen“ – nur „im engsten Einvernehmen“ mit dem Reichsminister und Chef der Reichskanzlei sowie dem Leiter der Parteikanzlei getroffen werden. Mit dieser Regelung war faktisch die Zuständigkeit für die nationalsozialistische Kirchenpolitik auf die Parteikanzlei unter Martin Bormann übergegangen⁶⁹.

Hitler stimmte den von Lammers vorgetragenen Überlegungen und seinen mit Bormann erfolgten Absprachen unter den erwähnten Voraussetzungen zu⁷⁰. Nachdem Lammers Bormann von seinem Vortrag bei Hitler in Kenntnis gesetzt hatte, ergab sich allerdings, wie Lammers nach seinem Vortrag bei Hitler vermerkte, noch „eine

66 Schreiben Bormanns an Lammers vom 15. Dezember 1941 (BArch, R 43 II/1156b; J. S. CONWAY, Kirchenpolitik [wie Anm. 13], S. 377).

67 Aktenvermerk vom 6. Januar 1942 (BArch, R 43 II/150a).

68 Aktenvermerk vom 16. Januar 1941 (EBD.; J. S. CONWAY, Kirchenpolitik [wie Anm. 13], S. 377f.).

69 BOBERACH, Heinz: Organe der nationalsozialistischen Kirchenpolitik. Kompetenzverteilung und Karrieren in Reich und Ländern. In: Staat und Parteien. Festschrift für Rudolf Morsey zum 65. Geburtstag. Berlin 1992, S. 305–331, S. 308.

70 Schreiben Lammers an Bormann vom 20. Januar 1942 (BArch, R 43 II/150a).

Meinungsverschiedenheit“, die der Klärung bedurfte⁷¹. Am 20. Januar erläuterte Lammers in seinem Schreiben Bormann nochmals die getroffenen Vereinbarungen. Dass es für eine Reihe wichtiger Angelegenheiten auf staatskirchenrechtlichem Gebiet eine „Zentralinstanz“ geben müsse, belegte er an einem Beispiel aus dem Warthegau, wo die Klärung der Frage, ob der Nuntius in Berlin Zuständigkeiten für den Warthegau besitze, offen sei. Diese Frage könne nur, in welcher Weise auch immer, von einer Zentralinstanz des Reichs entschieden werden, nicht aber von einem Reichsstatthalter. Denn es dürfe nicht dazu kommen, „daß diese politisch wichtige Frage“ etwa im Warthegau von dem dortigen Reichsstatthalter im verneinenden und im Gau Danzig-Westpreußen von dem dort zuständigen Reichsstatthalter im bejahenden Sinn entschieden wird⁷².

Wenngleich sich Hitler mit den Vereinbarungen zwischen Lammers und Bormann einverstanden erklärt hatte, gab Lammers diese zunächst „noch nicht an die beteiligten Stellen“ heraus; noch immer wollte er Bormann die Möglichkeit offen lassen, „die weitere Behandlung der Angelegenheit in die Bahnen zu lenken, die auch Ihren Wünschen Rechnung tragen.“ So stellte der Chef der Reichskanzlei es dem „Ermessen“ Bormanns anheim, von den Reichsstatthaltern vor der Veröffentlichung der Vereinbarung in Erfahrung zu bringen, ob ihnen „die Entscheidung des Führers genehm ist oder nicht“. Lammers selbst verwies aber gleich darauf, dass sich die Reichsstatthalter der getroffenen, vom Führer gebilligten Entscheidung, wonach der Kirchenminister als Zentralinstanz unter Beteiligung des Reichsministers und Chefs der Reichskanzlei und des Leiters der Partei-Kanzlei auftrete, „fügen“ müssten, weil es sich um solche Angelegenheiten handelte, die unbedingt der „zentralen Steuerung und Leitung“ bedürften⁷³.

Die von Göring im Dezember 1941 erhobene Frage nach der „Einschaltung einer Aufsichtsinstanz in kirchlichen Angelegenheiten gegenüber den Maßnahmen der Reichsstatthalter und Oberpräsidenten

71 Aktenvermerk vom 6. Januar 1942, Zusatz vom 16. Januar 1941 (EBD.).

72 Schreiben Lammers an Bormann vom 20. Januar 1942 (EBD.).

73 EBD.

ten für die konkordatsfreien Gebiete⁷⁴ wurde von Lammers angesichts seiner Erörterungen mit Bormann lange nicht abschließend beantwortet. Göring selbst weigerte sich, die Zuständigkeit zur Bearbeitung von kirchenpolitischen und Kirchenaufsichtsangelegenheiten in den konkordatsfreien Gebieten „in Anspruch“ zu nehmen, eine solche Übertragung komme für ihn „keinesfalls in Frage“. Er teilte Kerrl mit, dass nach seiner Auffassung „durch die Anordnung des Führers, auf Grund deren Sie sich der Bearbeitung dieser Angelegenheiten enthalten, die Zuständigkeit den für die allgemeine Politik örtlich verantwortlichen Behörden, d. h. außerhalb der Reichsgaue den Oberpräsidenten übertragen werden sollte“. Da allerdings die Regelung der Aufsicht über die Oberpräsidenten noch ausstehe, könne diese lediglich durch die allgemeine Dienstaufsicht des Reichsinnenministers ausgeübt werden. Aus diesem Grund lehnte er auch die Bearbeitung der übersandten Beschwerden ab; er leitete sie an die zuständigen Oberpräsidenten weiter mit der Bemerkung, Beschwerden gegen deren Entscheidungen seien dem Reichsinnenminister zuzuleiten⁷⁵. In einem Aktenvermerk vom 20. April 1942 stellt das preußische Staatsministerium dann fest, der Führer wünsche, „daß die Kirchenpolitik den für die fraglichen Gebiete politisch Verantwortlichen zufalle. Das sind, soweit nicht Reichsgaue in Frage kommen, die Oberpräsidenten“. Diesen sei diese Zuständigkeit zwar erst zu delegieren, dies sei aber kein Problem, da die Anordnung Hitlers ja besage, „daß kirchenpolitische und Kirchenaufsichtsangelegenheiten in den fraglichen Gebieten wie allgemeine Verwaltungsangelegenheiten behandelt werden sollen“, deshalb seien die Oberpräsidenten schon jetzt als zuständig anzusehen. Daraus würde dann die Zuständigkeit des Reichsinnenministers „im Dienstaufsichtswege folgen“. Noch ging man im preußischen Staatsministerium also davon aus, dass diese Regelung solange gültig sein würde bis „die anderweitig hierfür geplante Regelung“ – nämlich Zuständigkeit des Kirchenministers nach außen verknüpft mit der Entscheidungsbe-

74 Schreiben Görings an Lammers vom 12. Dezember 1941 (EBD.).

75 Schreiben Görings an Kerrl (mit Abschrift an den Reichsinnenminister und an Lammers) vom 20. April 1942 (EBD.).

fugnis durch Reichskanzlei im Benehmen mit der Parteikanzlei in der Sache – getroffen würde. Nach Auffassung des preußischen Staatsministeriums war allerdings nicht abzusehen, wann eine Entscheidung darüber falle. Göring ergänzte hier handschriftlich, dass Lammers und Bormann darüber noch immer verhandelten⁷⁶.

Das Ergebnis von Bormanns Vorstoß, der im Jahre 1940 zu dem „Wunsch“ Hitlers geführt hatte, der Reichskirchenminister möge sich in den neuen Gebieten „zurückhalten“, stellte vorderhand das Rundschreiben des Leiters der Parteikanzlei vom 21. Mai 1942 dar⁷⁷. Darin fasste Bormann den letzten Stand der getroffenen Regelungen zusammen, die sich aus der Umsetzung des „Führer-Wunsches“ und seinem Zusammenspiel mit Lammers ergeben hatten. Bormann bezog sich deshalb auf sein geheimes Rundschreiben vom 26. September 1941, in dem er klar gestellt hatte, dass sich die „Entscheidung des Führers“ auf sämtliche konkordatsfreien Gebiete des Reiches, also auch auf die in das Land Preußen eingegliederten Gebiete beziehe und Kerrls Tätigkeit als Reichs- und Preußischer Staatsminister umfasse. Bormann hatte die Gauleiter weiter darauf hingewiesen, dass sich diese Regelung „in gleicher Weise auch auf die in das Land Bayern eingegliederten ehemals sudetendeutschen und Tiroler Gebietsteile erstrecke“. Für die nach Preußen und Bayern eingegliederten Gebiete habe die Regelung jedoch nicht die Bedeutung wie für die übrigen konkordatsfreien neuen Gebiete, „weil hier im Gegensatz zu den neuen Reichsgauen und zu den unter Zivilverwaltung stehen-

76 Aktenvermerk vom 20. April 1942 (GStA BERLIN-DAHLEM, Rep. 90).

77 Es war gerichtet an die Gauleiter der Gaue Wien, Kärnten, Niederdonau, Oberdonau, Salzburg, Steiermark, Tirol-Vorarlberg, Sudetenland, Wartheland, Danzig-Westpreußen; Baden, Westmark, Moselland; Oberschlesien, Ostpreußen, Köln-Aachen, Bayerische Ostmark, Schwaben; Essen und München-Oberbayern. Um sämtliche an dieser Frage interessierten Gauleiter zu unterrichten, ging dieses Schreiben ebenso wie seinerzeit das Rundschreiben Nr. 20/41g nicht nur den Gauleitern der Reichsgaue und der Gaue Oberschlesien und Ostpreußen, sondern auch den für die Westgebiete Elsaß, Lothringen und Luxemburg zuständigen Gauleitern sowie denjenigen Gauleitern „zur Unterrichtung“ zu, die für die weiteren in das Land Preußen und für die in das Land Bayern eingegliederten Gebietsteile auf dem „Partei- oder Staatssektor zuständig sind“ (BArch, NS 6/339).

den Gebieten die zuständigen Gauleiter nicht die entsprechende Rechtsetzungsbefugnis haben“. In Bayern und in Preußen bewirkte demnach die „Entscheidung des Führers“ im Wesentlichen nur eine „Ausschaltung des Reichskirchenministers aus den Verwaltungsaufgaben“⁷⁸. Zum anderen gab Bormann ein Schreiben Lammers vom 14. Mai 1942 wieder, in dem der Chef der Reichskanzlei „im Einvernehmen mit Bormann“ den Reichskirchenminister, den Reichsinnenminister und den preußischen Ministerpräsidenten davon in Kenntnis gesetzt hatte, dass „auf Grund der vom Führer gegebenen Weisungen“ Beschwerden über kirchenpolitische Maßnahmen der Reichsstatthalter oder Oberpräsidenten in den neu zum Reich gekommenen Gebieten ohne Abgabennachricht ihm zuzuleiten und Beschwerden über Maßnahmen nachgeordneter Dienststellen an die Reichsstatthalter oder Oberpräsidenten zu richten seien. Lammers sollte die ihm zugehenden Beschwerden dem Leiter der Partei-Kanzlei übermitteln, der sie wiederum „in Fühlungnahme“ mit den Gauleitern prüfen würde. Die Aufsicht über Verordnungen der Reichsstatthalter auf kirchenpolitischem Gebiet kam dem Reichsinnenminister „unter Beteiligung des Leiters der Partei-Kanzlei“ zu.

Lammers betonte ausdrücklich, dass Bormann ebenfalls „auf Grund der ihm vom Führer gegebenen Weisungen und Richtlinien“ bereits die „erforderlichen Maßnahmen“ getroffen habe, um eine „einheitliche Führung der Kirchenpolitik in diesen Gebieten“ sicherzustellen.

Dieser Wortlaut macht deutlich, dass die Kirchenpolitik in den neuen Gebieten zwar dezentral ausgeführt, aber zentral gelenkt werden sollte. Von Zuständigkeiten des Reichskirchenministeriums ist darin nicht mehr die Rede. Wenngleich sowohl Reichsstatthalter und Oberpräsidenten, Reichskanzlei und Reichsinnenminister mit Funktionen betraut wurden, so hielt letzten Endes doch Bormann als „graue Eminenz“, die die Einheitlichkeit der Kirchenpolitik gewährleistete, die Fäden in der Hand.

78 BArch, NS 6/336.

BASILIOS MYLONAS
1945|| EIN ENTSCHEIDUNGSJAHR FÜR DIE
INNERE MISSION IN MÜNCHEN

Die heutige Zeit stellt die Wohlfahrtspflege vor für ihre Zukunft wichtige Weichenstellungen. Um die richtigen Entscheidungen zu treffen, genügt in Zeiten immer knapper werdender Mittel nicht allein der Blick auf die ökonomischen Bedingungen, die Konkurrenz und aktuelle Vorgaben der Gesellschaft. Vielmehr ist, damit die in den Jahren gewachsene Identität als Basis des eigenen Handelns nicht verloren geht, auch der Rückblick auf die eigenen Wurzeln äußerst wichtig. Die in der freien Wirtschaft oftmals beschworene „Corporate identity“ erscheint mir gerade für die konfessionelle Wohlfahrtspflege nicht zuletzt aufgrund der schleichenden Kommerzialisierung der Wohlfahrt essentiell. Die eigene Geschichte wiederholt sich zwar nicht, kann aber Eigenheiten erklären und darüber hinaus Beispiele für mögliche Entwicklungen liefern. Auch in der Vergangenheit musste die Diakonie bereits schwierigste Situationen meistern. In einer besonders schwierigen Lage befand sich die diakonische Sozialarbeit unmittelbar während des Zusammenbruchs des „Dritten Reiches“ und der Zeit danach. Viele für die Diakonie heute selbstverständliche Tätigkeitsbereiche haben in dieser Zeitspanne ihren Ursprung und ihre über Jahrzehnte bestimmende Ausrichtung erhalten. Vor diesem Hintergrund ist die Geschichte der Inneren Mission München 1945 besonders interessant.

Mit dem Zusammenbruch des „Dritten Reiches“ in Oberbayern zwischen dem 29. April und dem 1. Mai 1945 stand nicht allein die staatliche Ordnung und mit ihr die Bevölkerung vor dem Nichts. Auch die Organisationen, die diese Tage er- bzw. überlebten, wussten nicht, wie die Zukunft zu meistern sei, bzw. ob sie überhaupt eine Zukunft haben würden. Der 1888 gegründete Verein der Inneren Mission in München hatte zwar das „Dritte Reich“ als ein Wohlfahrtsverband neben der Caritas und dem Deutschen Roten Kreuz überlebt, die Frage des Fortbestehens aber war keinesfalls gesichert.

Ein Großteil der Einrichtungen in München war zerstört, beschlagnahmt, zweckentfremdet oder aber im Zuge einer angestrebten Monopolisierung der Sozialen Arbeit durch die Nationalsozialistische Volkswohlfahrt (NSV) in den Jahren seit 1933 enteignet worden. So war, um nur einige Beispiele zu nennen, ein Lehrlingsheim in einem Außenbezirk der Stadt kurz vor Kriegsende durch die NSDAP Ortsgruppe übernommen sowie die größte Einrichtung und das Stammhaus als ehemaliges Säuglingsheim evakuiert worden. Zudem wurden dort die Räumlichkeiten von so genannten kriegswichtigen Betrieben genutzt und standen somit einer potentiellen Wiedernutzung durch den Verein nur bedingt zur Verfügung. Die Evakuierung des Säuglingsheimes erfolgte wegen der zunehmenden Bombardierungen Münchens in das Oberland, ca. 60 Kilometer entfernt von der Landeshauptstadt. Dadurch konnten zwar die Schwestern und ihre Schützlinge vor der unmittelbaren Bedrohung durch Bomben geschützt werden, diese Verlagerung führte aber im Gegenzug zu einer weiten räumlichen Ausdehnung des Vereins, die ihn in Bezug auf die Koordinierung und Versorgung vor unüberwindlich scheinende Probleme in den einzelnen Arbeitsgebieten stellte¹.

Der damalige 1. Vereinsgeistliche Friedrich Hofmann skizzierte die Situation des Vereins 1945 so: „Im gegenwärtigen Zeitpunkt, also am Ende eines schrecklichen Krieges [...] und im Angesicht des furchtbarsten Zusammenbruchs [...] erlebt auch die Innere Mission eine äußerst bedeutsame Stunde ihrer Geschichte. Sie hat sich, wie die evangelische Kirche überhaupt, mit allem Ernst zu besinnen, wie sie ihre Aufgabe, die sie in der Zukunft an unserem Volk zu erfüllen haben wird, nach besten Kräften gerecht werden kann. Diese Besinnung kann gar nicht grundsätzlich genug sein“².

Zu den wenigen Lichtblicken dieser Zeit nach dem unmittelbaren Zusammenbruch des „Dritten Reiches“ zählte, dass es der Inneren Mission München trotz aller kriegsbedingten Widrigkeiten gelungen war, wenigstens einen großen Teil ihres Fachpersonals und die Vereinsspitze, bestehend aus zwei Vereinsgeistlichen, über den Krieg zu retten. Dies gelang vor allem, weil der überwiegende Teil des Perso-

1 ARCHIV DER INNEREN MISSION MÜNCHEN (künftig: AIMM): Bestand Diverses: Schreiben F. Hofmanns vom 22. Mai 1945.

2 EBD.

nals aus Schwestern bestand oder aber aus Altersgründen nicht zum Kriegseinsatz herangezogen werden konnte. Damit verfügte der Verein zumindest über eine relativ intakte Personalstruktur und damit auch über das in der Sozialen Arbeit so wichtige Fachpersonal- und wissen.

An der Spitze der Münchner Inneren Mission standen damals zwei über die Grenzen des Vereins bekannte Persönlichkeiten, welche über langjährige Erfahrungen in der Leitung eines Wohlfahrtsverbandes verfügten und unter den Widrigkeiten der vergangenen Diktatur bereits mehrfach ihre Kompetenz und ihre gegenseitige Ergänzung in der praktischen diakonischen Arbeit unter Beweis gestellt hatten. So stand der 1904 geborene Pfarrer Friedrich Hofmann seit 1932 dem Verein als 1. Vereinsgeistlicher vor und wurde ab 1935 in dieser Arbeit von Leonhard Henninger als 2. Vereinsgeistlichen unterstützt. Beide waren mit der Praxis der Inneren Mission engstens vertraut. Ihnen war es gelungen, den Verein in seinem Bestand durch das „Dritte Reich“ zu retten. In ihrer Arbeit wurden sie dabei eng von Landesbischof Meiser unterstützt. Dadurch gelang es, auch in den dem Regime unliebsamen Tätigkeitsfeldern die diakonische Arbeit aufrecht zu erhalten. So engagierten sie sich beispielsweise zusammen mit dem zeitweise 1939 berufenen dritten Vereinsgeistlichen Pfarrer Zwanzger durch eine eigene Münchener Dependence in der von Pastor Grüber in Berlin ins Leben gerufenen „Hilfsstelle für nichtarische Christen“, ab 1934 bis 1941 in der Seelsorge im Konzentrationslager Dachau, ab 1939 in der Gefängnisseelsorge für die zum Tode Verurteilten in Stadelheim und schließlich im Rahmen der Gemeindearbeit, trotz eines Verbots durch die NSDAP, in der evangelischen Jugendarbeit. Möglich war dieses Engagement nicht zuletzt auch durch die Parteimitgliedschaft des Pfarrers Hofmann in Verbindung mit dem ab 1939 von den Nationalsozialisten aufgrund des Krieges verordneten Burgfriedens zwischen den Kirchen und der Partei.

Hofmann dürfte aufgrund seines Wirkens in vielen regimekritischen Arbeitsfeldern kein überzeugter Nationalsozialist gewesen sein. Vielmehr deutet vieles darauf hin, dass seine Mitgliedschaft in der NSDAP, nach anfänglicher Überzeugung – erinnert sei in diesem Zusammenhang an den Artikel 24 des Parteiprogramms der NSDAP

– eher dem Zweck gedient haben dürfte, im Einverständnis mit dem Landesbischof die schwierige Arbeit des eigenen Verbandes abzusichern³.

Des Weiteren verfügte die Spitze des Vereins über eine in den Anfängen der Jugendhilfe der Inneren Mission München begründete enge Verbindung zum amtierenden Landesbischof Meiser. Letzterer hatte den Verein in diesem Arbeitsfeld bereits in der Zeit des I. Weltkrieges als junger Geistlicher in verantwortlicher Position begleitet und stand deshalb der Münchner Inneren Mission besonders nahe. Der Verein hatte sich zudem 1934 als wichtige Stütze des Landesbischofs im Kirchenkampf erwiesen. Beide Seiten standen sich folglich in der Landeshauptstadt nicht nur räumlich besonders nahe. Daneben existierten gute Verbindungen zur Caritas. Die Ursache dafür dürfte in der verstärkten Zusammenarbeit beider Verbände aufgrund des starken Drucks der Nationalsozialisten auf die kirchlichen Wohlfahrtsverbände zu suchen sein. Obwohl München damals überwiegend katholisch war, konnten sich beide Seiten vor diesem Hintergrund kein Gegeneinander leisten. So war es zum Abbau gegenseitiger Konkurrenz und Ressentiments gekommen, eine von den Nationalsozialisten sicherlich nicht beabsichtigte, aber für die Gestaltung der Zukunft äußerst wichtige Entwicklung.

Der Vorsitz des Vereins war zunächst unmittelbar vor und nach dem Zusammenbruch des NS-Regimes nicht handlungsfähig. So befand sich der 1. Vorsitzende, ein Münchner Kaufmann, aus heute nicht mehr genau recherchierbaren Gründen in Haft. Der 2. Vorsitzende, Hans Greifenstein, seit 1934 Landesführer der Inneren Mission, politisch und gesundheitlich angeschlagen, kehrte von Ansbach nicht mehr nach München zurück⁴. Dies hatte aber auf die praktische Arbeit der Inneren Mission München keine direkte Auswirkung, lag diese doch klar in den Händen des 1. und 2. Vereinsgeistlichen.

Bereits mit der Kapitulation und der Besetzung war es offensichtlich, dass die Siegermächte angesichts der Not in allen Lebens-

3 BAYERISCHES STAATSARCHIV MÜNCHEN: Bestand 746, Friedrich Hofmann.

4 LANDESKIRCHLICHES ARCHIV NÜRNBERG (künftig: LKANR): Vorarbeiten zum Buch über Bayerische Pfarrer, unveröffentlicht.

bereichen sich bei der Bewältigung der Kriegsfolgen keine Auszeit gönnen konnten, wollten sie ihre eigene Stellung festigen. Sie benötigten möglichst schnell kompetente Ansprechpartner vor Ort. Die Befreier, in diesem Fall die Amerikaner, hatten zwar bis ins Detail alle militärischen Dinge in Bezug auf die Besatzung ausgearbeitet, waren aber als Militärs mit der Regelung lebensnotwendiger Dinge, wie zum Beispiel der unmittelbaren Versorgung der Bevölkerung mit Lebensmitteln, nicht vertraut und folglich überfordert. So suchte die Besatzungsmacht schnellstmöglich Ansprechpartner mit Kompetenzen in diesem Bereich und fand diese in den durch den Nationalsozialismus kaum kompromittierten Münchener Verbänden und damit in den allein existierenden Wohlfahrtsverbänden der Caritas und der Inneren Mission. Die Arbeiterwohlfahrt, der Deutsche Paritätische Wohlfahrtsverband und der Jüdische Wohlfahrtsverband waren zu Beginn des „Dritten Reichs“ zwangsweise aufgelöst worden und mussten sich nach dem Zusammenbruch des Regimes bis 1946 neu konstituieren.

Die Stadt München war 1945 nur noch ein Schatten ihrer selbst. Von den ursprünglich knapp 800.000 Bürgern lebten nur noch 500.000 in der Stadt⁵. Die Lebensmittelversorgung, während des Krieges noch leidlich gewährleistet, war aufgrund großer Plünderungen unmittelbar vor und nach der Kapitulation zusammengebrochen, die Versorgung der Stadt aus dem Umland aufgrund des Zusammenbruchs des Verkehrs- und Kommunikationswesens nicht möglich. Die verschiedensten noch nicht abgestimmten Kompetenzbereiche der Besatzungsbehörden und das daraus entstehende Kompetenzwirrwarr taten ein Übriges. Die Bauern des Umlandes waren durch die Requirierungen ausgeplündert oder verweigerten aufgrund der wertlosen Zahlungsmittel die Lieferung von Getreide und Milch. Daher erhielt die Durchschnittsbevölkerung 1945 in München über die offiziellen Lebensmittelzuteilungen pro Kopf 1.180 Kalorien, statt der lebensnotwendigen 2.500 Kalorien. Dies führte zu einer äußerst prekären allgemeinen gesundheitlichen Situation, die Säug-

5 STADTARCHIV MÜNCHEN: Bestand 718, Stadtratssitzung vom 30. August 1945.

lingssterblichkeit lag bei 20%⁶. Täglich strömten, trotz eines Zuwanderungsverbotes durch die Besatzungsmacht, tausende Flüchtlinge und ehemalige Soldaten in die Stadt. Die Hauptleidtragenden der Not waren neben den Kindern und Flüchtlingen vor allem alte Menschen, da ihre Heime im Kriegsverlauf zerstört wurden, oder aber ihre Familien sie nicht mehr versorgen und unterstützen konnten⁷.

Der städtische Wohlfahrtssektor stand dieser Situation zerrüttet und nur bedingt handlungsfähig gegenüber. Die Nationalsozialistische Volkswohlfahrt wurde als Parteiorganisation von der Besatzungsmacht sofort nach dem Einmarsch verboten, dem folgten die Auflösung des Deutschen Roten Kreuzes, einer ebenfalls halbstaatlichen Organisation, und die des durch die Nationalsozialisten missbrauchten Winterhilfswerks. Die 1933 aufgelöste Arbeiterwohlfahrt und der Deutsche Paritätische Wohlfahrtsverband durften sich zwar neu gründen, es fehlte ihnen aber auf Jahre hinaus an Personal und Mitteln. Vor diesem Hintergrund kam es von städtischer Seite zur Gründung der Münchner Nothilfe, die zunächst das Ziel hatte, die durch den Wegfall der verbotenen Organisationen entstandene Lücke schnell zu schließen und durch Sammlungen, alle lokalen öffentlichen wie auch privaten Hilfsquellen zu bündeln, um möglichst schnell der Münchner Bevölkerung helfen zu können. Somit bestand der Münchner Wohlfahrtssektor in den ersten Wochen nach dem Einmarsch der Amerikaner aus der städtischen Münchner Nothilfe, der Caritas und der Inneren Mission München⁸.

Neubeginn und Etablierung

Die Münchner Innere Mission wurde von den Amerikanern unmittelbar nach dem Einmarsch vor allem aus der Not heraus zusammen mit der Caritas als Wohlfahrtsverband anerkannt. Beide Verbände sahen in der Behebung der akuten Lebensmittelnot ihre wichtigste Aufgabe, zumal es ihnen dadurch allein gelingen konnte, neben der Münchener Bevölkerung auch das Überleben der eigenen Bewohner in den Heimen und Einrichtungen zu sichern. In dieser Situation

6 MONACENSIA MÜNCHEN: Bestand 4o 3097: Dr. HAMM: Ein neuer Anfang. München 1948, S. 31ff.

7 STADTARCHIV MÜNCHEN: Bestand Wohlfahrt 887.

8 EBD.: Bestand 718, Stadtratssitzungen: Sitzung vom 6. November 1945.

besann sich die Münchner Innere Mission ihrer alten Verbindungen in die evangelischen Dekanate im Umland Münchens und begann bereits im Juli 1945, also wenige Wochen nach der Kapitulation damit, eigene Lebensmitteltransporte von dort nach München zu organisieren. Die besonderen Probleme, vor denen der Verein dabei stand, waren die angespannte Transportlage sowie die Zersplitterung des Umlandes in unterschiedliche Machtbereiche verschiedenster Institutionen der Besatzungsmacht. Die Innere Mission bekam jedoch parallel zur von katholischer Seite anlaufenden Lebensmittelhilfe mit dem Namen „Diakon“ einen Lastkraftwagen von den Amerikanern gestellt, sowie die Erlaubnis, ohne Einschränkung die evangelischen Dekanate anzufahren. Ergänzt wurde diese Lebensmittelsammlung in den Monaten Juni bis September durch eigene Textilsammlungen. Dabei war es von Anfang an zwischen allen beteiligten Parteien Konsens, dass die eintreffenden Hilfsgüter von der jeweiligen Sammlungsorganisation allen Münchner Bürgern unabhängig von ihrem Glauben zukommen mussten. Eine Übereinkunft, die die letzten traditionellen konfessionellen Schranken zwischen Caritas und Innerer Mission außer Kraft setzte und bis heute auf die Adressaten der Hilfen fortwirkt. Das Lebensmittelhilfswerk der Inneren Mission München war somit das erste in Südbayern überhaupt. Dies ist umso bedeutender, da zu diesem frühen Zeitpunkt die Münchener Bevölkerung von allen Hilfslieferungen aus den oben bereits erwähnten Gründen abgeschnitten war und darüber hinaus ausländische Hilfslieferungen durch die Besatzungsmächte während des gesamten Jahres 1945 verboten waren. Die einmalige lokale Hilfsaktion der Inneren Mission in München war somit auch ein Vorreiter des wenig später von der Landeskirche initiierten eigenen bayerischen Hilfswerks des Landesvereins der Inneren Mission der bereits vor dem von Eugen Gerstenmaier begründeten gesamtdeutschen Evangelischen Hilfswerk entstand⁹. Nicht zuletzt deshalb konnte der Münchner Verein auch in den nächsten Jahren seine Eigenständigkeit gegenüber dem Evangelischen Hilfswerk bei der Verteilung der Hilfsgüter wahren.

9 HENNINGER, Leonhard: Bericht zum 100jährigen Bestehen der Inneren Mission München. München 1984, S. 29.

Die Innere Mission wurde in ihrem Engagement nicht allein durch die evangelischen Gemeinden im Umland, sondern auch durch das gut gefüllte Spendenpolster des Jahres 1944 unterstützt¹⁰. Von der hohen Spendenbereitschaft konnte der Verein bis 1948 profitieren, da die alte Reichsmark für Privatpersonen aufgrund der starken Bezugsbeschränkungen durch die Besatzungsmacht ohnedies kaum Wert besaß und dadurch der Wohlfahrtspflege als Spende zukam. Lediglich die Wohlfahrtsverbände wurden von den Amerikanern aus einem Teil der Beschränkungen herausgenommen. So erhielten sie von Beginn an für die alte Währung (die noch gültige Reichsmark), wenn auch stark reglementiert, Lebensmittel, Kraftstoff und das für den Aufbau der eigenen Heime äußerst wichtige Baumaterial. Das existierende Spendenpolster rettete den Verein auch darüber hinweg, dass er nach den Weisungen des alten Regimes einen Großteil seiner finanziellen Reserven in so genannten Reichsschatzanweisungen hatte anlegen müssen. Diese wurden von der Besatzungsmacht mit sofortiger Wirkung eingefroren und standen damit der Inneren Mission in der Folgezeit nicht mehr zur Verfügung.

Intern rüstete sich der Verein für die Neuorganisation der Arbeit. So definierte er sich in einem Positionspapier vom 22. Mai 1945 als „Hand der Kirche“. Damit besann sich die Münchner Innere Mission auf ihre ureigensten Wurzeln. Sie positionierte sich erneut in der Rolle der praktisch handelnden Kirche vor Ort, der gelebten Diakonie. Im Gegenzug forderte der Verein von der Kirche ein stärkeres Engagement bei der Verwaltung und in den Einrichtungen der Inneren Mission. Des Weiteren stellte er sich in die Rolle eines Vorkämpfers gegen die aus seiner Sicht überall zu beobachtende Säkularisation der Gesellschaft. Hierin stand der Verein nicht allein, entsprach dies doch damals vielen Stimmen in der Landeskirche, die in der Säkularisation das Hauptübel erblickten und auf diese und die nach ihrer Ansicht damit einhergehende „Vermassung“ des Menschen – der Mensch wird zur willenslosen Gestaltungsmasse in den Händen der Ideologen – auch die Ursache für den Erfolg des Natio-

¹⁰ LKANR: Bestand V, 841, Band IV 1954–1958: Heft der Inneren Mission München an alle Freunde und Mitglieder, vom Juli 1956, Artikel F. Hofmanns.

nalsozialismus sahen. Um die eigenen Kräfte dagegen zu stärken und zu bündeln, setzte es sich die Innere Mission München zum Ziel, die auch in München wiederauflebende Vielfalt evangelischer Vereine dergestalt zu beschränken, dass alle ihrer Meinung nach unwichtigen aufgelöst und alle wichtigen Institutionen und Vereine unter dem Dach der Inneren Mission zusammengeführt werden sollten. Damit stand der Verein in einer Linie mit gleich lautenden Überlegungen des Landesvereins.

Ganz in diesem Sinne übernahm die Innere Mission München mit dem Kriegsende auch ehemals durch die Nationalsozialisten enteignete Einrichtungen anderer evangelischer Vereine, wie das Adolf-Stöckerhaus und die Mitternachtsmission, beides Tätigkeitsbereiche des evangelischen Vereins „Freundinnen junger Mädchen“, um diese in Eigenregie weiterzuführen¹¹.

Als ersten Schritt im Sinne einer Rückbesinnung und Neubelebung der eigenen Wurzeln verstand die Innere Mission in München auch die Gründung eines eigenen Mutterhauses 1945. Das vordergründige Motiv war der Aufbau einer ideologisch ganz vom Münchener Verein beeinflussten eigenen Schwesternschaft, die auch vom Landesverein relativ unabhängig war und für die Zukunft das Hauptreservoir für ein spezifisches Münchner Pflegepersonal werden sollte. Auch erhoffte sich der Verein mit dieser Neugründung den möglichst schnellen Wiederaufbau des eigenen, ausgedünnten Personals. Das neue Mutterhaus bot zugleich vielen Frauen, die wegen der Gefangenschaft oder dem Tod des Mannes allein für die Familie aufkommen mussten, dringend benötigte Berufs- und damit auch Überlebensperspektiven.

Des Weiteren gewann die Münchner Innere Mission in dem Münchener Dekan Langenfass, einem Gründungsmitglied der späteren CSU und der Person, die von der Besatzungsmacht als Vertreter der Landeskirche eine eigene Presselizenz erhielt¹², einen kompetenten und gegenüber den Amerikanern anerkannten Vorsitzen-

11 AIMM (wie Anm. 1).

12 NICOLAISEN, Carsten/VOLLNHALS, Clemens: Evangelische Kirche und öffentliches Leben in München 1945 bis 1949. In: Trümmerzeit in München. Kultur und Gesellschaft einer deutschen Großstadt im Aufbruch 1945–1949, hrsg. von Friedrich Prinz. München 1984, S. 131–141, S. 133.

den für den Verein. In Bezug auf die Personen des ersten und des zweiten Vereinsgeistlichen änderte sich in diesem Zusammenhang zunächst nichts.

Neben der Versorgung der Münchner Bevölkerung mit Lebensmitteln sah die Innere Mission in München ein weiteres wichtiges Aufgabengebiet in der Betreuung der in die Stadt hereinströmenden Flüchtlinge. Hierzu besann sie sich eines Arbeitsfeldes, das sie bis zum Verbot durch das NS-Regime bereits vorgehalten hatte, der Bahnhofsmission. Zunächst eröffnete man diese evangelische Institution in der Vorstadt, es gelang dem Verein aber schon kurze Zeit später, unterstützt von der Besatzungsmacht und städtischen Behörden, die neue Bahnhofsmission wieder direkt am Hauptbahnhof anzusiedeln. Dort wurden die ankommenden Flüchtlinge beraten, mit Lebensmitteln versorgt und auf die von der Stadt vorgehaltenen Unterkünfte verteilt. Die Innere Mission rundete dieses Angebot in der Folgezeit mit einem neu geschaffenen nicht städtischen Flüchtlingsheim in einem eigenen Anwesen ab. Sie arbeitete auch in der ambulanten Flüchtlingsfürsorge Münchens mit und begann gegen Jahresende mit dem Aufbau eines weiteren Flüchtlingsheimes. Jahre später nutzte der Verein diese Erfahrungen für den Einstieg in die Beratung und Betreuung von Migrant*innen. Auch in diesem Feld sozialer Arbeit kooperierte man von Beginn an eng mit der katholischen Seite.

Ein Aufgabenfeld, in dem der Verein vor und nach der Kapitulation kontinuierlich tätig war, ist die Betreuung von Kleinkindern. Durch die Auslagerung dieses Arbeitsfeldes 1943 ins bayerische Oberland hatte dieser Bereich den Krieg personell gut überstanden. Hauptverantwortlich für die Kleinkinderbetreuung war damals die Neudettelsauer Diakonissenschaft. Mit dem Ende des Krieges und damit auch dem Ende der Bombardierungen stand einer Rückverlagerung in die Stadt nichts mehr im Wege. Es kam dabei dem Verein entgegen, dass das ursprünglich dafür vorgesehene Gebäude den Krieg leidlich überstanden hatte und in dieser Zeit auch für andere Aufgaben weiter genutzt wurde. Eine Einschränkung der Arbeit in diesen Räumlichkeiten geschah 1945 allein dadurch, dass die während und nach dem Krieg vorgenommenen Einquartierungen, von einer Ölgesellschaft und von Zwangsarbeitern, nicht sofort aufge-

hoben werden konnten, sondern sich bis 1946 erstreckten. Allerdings war deren Ende absehbar, da die Wiedereröffnung der Kleinkinderbetreuung 1945 ganz im Sinne der Besatzungsbehörden und der Stadt stand¹³.

Um auch die Arbeit im Jugendbereich wieder in Gang zu bringen, erhielt der 1. Vereinsgeistliche schon im Sommer vom Jugendamt der Stadt München den Auftrag, die Einrichtungen der aufgelösten NSV für die freien Wohlfahrtsverbände zu sichern. Hofmann erstellte in der Folge eine Aufstellung derjenigen Einrichtungen, denen das besondere Interesse des Vereins galt. So stand hierbei an erster Stelle die Rückgabe der ehemaligen Arbeiterkolonie Herzogsägmühle im Oberland, einer ehemals paritätisch getragenen Einrichtung für die Unterbringung wohnungsloser Menschen. Daneben forderte er Ersatz für die zerstörten evangelischen Altenheime und oberste Priorität bei städtischen Mittelzuteilungen für den Wiederaufbau der eigenen Einrichtungen. Tatsächlich gelang dem Verein durch Absprachen mit der Caritas – diese bekam im Gegenzug eine andere Einrichtung – kurze Zeit später die Übernahme der durch eine nationalsozialistische Unterorganisation übernommenen Herzogsägmühle. Die Münchner Innere Mission konnte sich hierbei schon im Vorfeld durch die enge und in vielen Gebieten eingeübte Zusammenarbeit mit der Caritas frühzeitig gegen Konkurrenten wie zum Beispiel dem Arbeitsministerium oder der wieder gegründeten Arbeiterwohlfahrt durchsetzen. Sie hatte sich damit die wichtigste Einrichtung im überwiegend katholischen Oberland gesichert. Der zügige Aufbau und die Ausweitung der Arbeit im Kinderbereich profitierten auch durch die Übernahme eines ehemaligen Kindergartens der NSV in einem Vorort Münchens¹⁴.

Die Wiederaufnahme der durch den Krieg beendeten Arbeit im Altenheim Westend leitete der Verein durch die Anmietung von Anwesen im Münchner Umland ein. Dies war ein weiteres Gebot der Stunde und bot sich vor allem deshalb an, weil auch hier der Verein auf eigene Erfahrungen vor und während des Krieges zurückblicken und sich der Unterstützung städtischer Stellen sicher sein konnte. So

13 MONACENSIA MÜNCHEN (wie Anm. 6).

14 AIMM: Bestand: Wiedergutmachung: Schreiben Hofmanns an Langenfass vom 29. Mai 1945.

betreute er bereits während des Krieges ausgelagerte Altenheime im Oberland. Auch die in Betreuung stehenden alten Menschen wurden ab 1943 aufgrund der Bombardierungen aus der Stadt evakuiert und in nicht bedrohten Gegenden untergebracht. Mit dem Zusammenbruch stand man vor dem Problem, dass die oftmals in entlegenen Gebieten angesiedelten Altenheime aufgrund der bereits erwähnten Schwierigkeiten nicht mehr versorgt werden konnten und die mit evakuierten Personen belegten Gemeinden eine weitere Unterstützung ablehnten. Auch hier handelte der Verein schnell und es gelang ihm in kürzester Zeit neue Häuser zur Unterbringung alter Menschen anzumieten. Die Einrichtungen waren personell an die Innere Mission angegliedert, mussten sich aber völlig autark versorgen. Sie boten alten Menschen zwar eine Unterbringung und Versorgung auf niedrigstem Niveau, doch damit immerhin eine gesicherte Perspektive. Daneben ermöglichten sie dem Verein die Fortführung eines für ihn traditionsreichen und für die Zukunft äußerst wichtigen Arbeitsfeldes¹⁵.

Probleme ergaben sich für die Innere Mission zur gleichen Zeit durch die von der amerikanischen Besatzungsmacht im September des Jahres erhaltenen Entnazifizierungsbögen. Der 1. Vereinsgeistliche Hofmann geriet durch sie ins Visier der Militärregierung. Diese bestand in der Folge, trotz vieler entlastender Aussagen, aufgrund der Mitgliedschaft Hofmanns in der NSDAP, auf der Absetzung des 1. Vereinsgeistlichen. Nach einer erfolglosen Intervention durch die Landeskirche und durch den neuen 1. Vorsitzenden Langenfass, der Entlastung durch Zeugenaussagen ehemalig Verfolgter und dem Mitglied des Berliner Hauptausschusses für die Opfer des Faschismus, Probst Grüber, entschloss sich die Münchner Innere Mission dazu, Pfarrer Hofmann zu beurlauben. Er erhielt eine Gemeindepfarrerstelle, blieb aber im Ausschuss des Vereins und wurde Vorsitzender des neu gegründeten Mutterhauses der Inneren Mission München. Damit war er nach wie vor in einflussreicher Stellung¹⁶. An seine ursprüngliche Stelle trat mit sofortiger Wirkung der 2. Vereinsgeistliche Leonhard Henninger. Er war der ideale Mann, verfügte er doch über große praktische Erfahrung und war seit langem

15 AIMM: Bestand Protokollbuch: Ausschusssitzung vom 13. November 1945.

16 AIMM (wie Anm. 15), Ausschusssitzung vom 17. Oktober 1945.

im Verein tätig. Er galt politisch als unbelastet, war er doch in den Jahren 1933 bis 1945 niemals Mitglied der NSDAP gewesen und zudem bereits mit der Besatzungsmacht vertraut. Als charismatische Figur sollte er dem Verein bis 1976 vorstehen.

Resümee

Durch die beschriebene Entwicklung waren die wichtigsten Weichenstellungen des Münchner Vereins für die Zukunft gestellt. Die Münchner Innere Mission hatte sich in kürzester Zeit bereits in den Arbeitsfeldern positioniert, in denen sie in den nächsten Jahrzehnten arbeiten sollte. So entwickelte sich zum Beispiel später aus der damaligen Flüchtlingsarbeit die Ausländerarbeit. Die wieder gegründete Altenarbeit wurde weiter ausgebaut und profitierte so von der direkten Fortentwicklung ohne eine nennenswerte Unterbrechung 1945. Die Kinder- und Jugendarbeit, substantieller Bestandteil des Vereins, wurde wieder nach München zurückgeholt. Gerade hier unterstützte die Stadt die Münchner Innere Mission besonders, so konnte sie sich auch aufgrund ihres frühen Zugriffes auf ehemalige NSV-Einrichtungen bessere Startbedingungen als die entweder im Aufbau begriffenen oder aber kurzzeitig aufgelösten nicht konfessionellen Wohlfahrtsverbände sichern. Außerdem wurde der Verein bereits 1945 wieder in Arbeitsbereichen aktiv, aus denen er auf Druck des NS-Regimes weichen musste. So begann er mit dem Wiederaufbau der Bahnhofsmision und der Mitternachtsmission, beides Bereiche die auch in der Zukunft eine wichtige Rolle im diakonischen Selbstverständnis und in der kommunalen Sozialarbeit spielen sollten.

Auch aufgrund der eigenen Geschichte verfügte die Inneren Mission in München über fast ideale Startbedingungen. Sie profitierte von der Nähe zur Leitung der Landeskirche, die ihr sowohl personell als auch institutionell eng verbunden und ein wichtiger Partner gegenüber der Besatzungsmacht war. Des Weiteren blickte man auf eine gefestigte und von gegenseitigem Nutzen – siehe Heimübernahme Herzogsägmühle – geprägte Zusammenarbeit mit dem anderen großen konfessionellen Wohlfahrtsverband, der Caritas. Dies stärkte die Stellung der konfessionellen Sozialarbeit in der Landeshauptstadt zusätzlich.

Die Zusammenarbeit mit der Stadt war von gegenseitigem

Wohlwollen getragen, man brauchte einander. Zwar wurden die politischen und wirtschaftlichen Strukturen Münchens mit dem Einmarsch der Amerikaner zerschlagen und benötigten Monate bzw. Jahre bis zur Wiederherstellung. Doch im Gegensatz dazu konnte die Innere Mission ihre Strukturen über den Zusammenbruch hinaus bewahren und verfügte zudem über eine zwar eingeschränkte aber intakte Mitarbeiterschaft. Sie war genau dort tätig, wo die Kommune handeln musste, dies 1945 aber nur sehr bedingt konnte und deshalb die Hilfe der freien Wohlfahrtspflege dringend benötigte. Dies war im Besonderen die Versorgung der Bevölkerung mit allem Lebensnotwendigen, die Flüchtlingsbetreuung, die Altenarbeit und die Jugend- bzw. Kinderbetreuung. Im Zuge der Flüchtlingsströme nach München nahm der Anteil der evangelischen Bevölkerung in der Stadt kontinuierlich zu, ein Umstand, der automatisch die Stellung des evangelischen Wohlfahrtsverbandes in einer bis dahin katholisch dominierten Kommune stärkte.

Auch die Zusammenarbeit mit der Besatzungsmacht gestaltete sich positiv. Der I. Vereinsgeistliche musste zwar zurücktreten, doch stellte diese Veränderung an der Vereinsspitze die Innere Mission vor keine Existenzfrage. Verfügte sie doch mit Pfarrer Leonhard Henninger über eine charismatische Persönlichkeit, die die Praxis in all ihren Facetten kannte, nicht politisch belastet und ein Garant für die Kontinuität des Vereins war. Ähnlich verhielt es sich mit dem aus Ansbach wieder nach München zurückgekehrten Landesbischof Meiser. Auch er blieb über die Kapitulation hinaus weiter in seinem Amt und garantierte damit Kontinuität bezüglich der Inhalte und Arbeit auf dem evangelischen Sektor. In den Tätigkeitsfeldern, in denen der Verein bereits während des „Dritten Reiches“ arbeitete, gab es mit der Besatzungsmacht keine Schwierigkeiten. Die Innere Mission in München war glücklicherweise auch aufgrund ihrer Münchner Geschichte gerade in den Bereichen aktiv, in denen der Einfluss des NS-Regimes relativ gering war und es keine großen Reibungsflächen bzw. Verstrickungen gab. Sie war auch deshalb nicht in die Verbrechen des „Dritten Reichs“ in der Sozialen Arbeit verwickelt, weil sie im Gegensatz zu anderen großen evangelischen Trägern zum Beispiel nicht über Behinderteneinrichtungen verfügte. Vielmehr stellten die Aktivitäten der Vereinsgeistlichen in der Gefängnisseelsorge, die

Arbeit im KZ Dachau und in die Tätigkeiten in der so genannten „Hilfsstelle für nicht-arische Christen“ der Inneren Mission in München trotz der Parteimitgliedschaft des 1. Vereinsgeistlichen einen „Persilschein“ für die zukünftige Arbeit aus. Sie war somit für die Amerikaner zusammen mit der Caritas der wichtigste Ansprechpartner bei der Versorgung der Bevölkerung und dem Wiederaufbau der Sozialen Arbeit in München. Bezüglich ihrer Tätigkeitsfelder ließ sich die Münchner Innere Mission nicht von innerkirchlichen Traditionen, sondern von Pragmatismus leiten. Der Verein arbeitete dort, wo er gebraucht wurde, nicht zuletzt deshalb bekam er von allen relevanten Seiten die größtmögliche Unterstützung.

Gerade dieser Umstand und die schnelle Positionierung der Münchener Inneren Mission in den damals wichtigsten Arbeitsfeldern Sozialer Arbeit, zusammen mit ihrer über den Zusammenbruch des „Dritten Reiches“ hinweg laufenden praktischen Arbeit, lassen den Schluss zu, dass der Verein keine Stunde „Null“ erlebt hat. Ausgehend von der praktischen Arbeit vor Ort, spielte der Zusammenbruch der alten Ordnung für den Verein keine wirklich nachteilige Rolle. Im Gegenteil, der allgemeine Zusammenbruch erweiterte die Möglichkeiten der Inneren Mission. Schon wenig später konnte sie zusätzliche Arbeitsfelder übernehmen, die für sie damals Neuland waren. So begann sie zum Beispiel mit der Arbeit in der Stadtmission und übernahm wenig später die Arbeit der Mitternachtsmission dauerhaft.

Das aus der damaligen Situation heraus entstandene zielgerichtete und pragmatische Handeln ermöglichte dem Verein den schnellen Wiederaufschwung in den kommenden Jahren. Schon 1948 verfügte die Innere Mission in München über eine höhere Zahl an Mitarbeitern, Unterbringungs- und Betreuungsplätzen als vor dem Krieg. Sie war damit aus der Sozialen Arbeit in der Landeshauptstadt nicht mehr wegzudenken. Die allgemeine Krise der freien Wohlfahrtsverbände aufgrund der Währungsreform überstand sie in der Folge nahezu unbeschadet.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Innere Mission in München, in dieser bzw. trotz dieser Notzeit, einen Wiederaufbau bewerkstelligte, der den Grundstock für den Verein und die Ausrichtung des Verbandes bis heute bestimmt.

CLAUDIA LEPP
ZWISCHEN KIRCHLICHER OST-WEST-VERBUNDENHEIT
UND DEUTSCHLANDPOLITISCHEM STREIT/
I DER GESAMTDEUTSCHE PROTESTANTISMUS
IM ERSTEN NACHKRIEGSJAHRZEHNT¹

1. Kirchliche Einheit und ostzonale Sonderentwicklung

Zonengrenzen sind keine Kirchengrenzen² – mit diesem Grundsatz setzten sich 1945/48 die evangelischen Landeskirchen in den vier Besatzungszonen über die politischen Realitäten hinweg und institutionalisierten die ihrer Auffassung nach bereits „bestehende Gemeinschaft der deutschen evangelischen Christenheit“ in der „Evangelischen Kirche in Deutschland“³. Ebenso formierte sich die evangelische Jugend- und Studentenarbeit im Raum „Deutschland“ als „Evangelische Jugend Deutschlands“ und „Evangelische Studentengemeinde in Deutschland“. Im Gegensatz zum zuvor verwendeten Adjektiv „deutsch“ war das Substantiv „Deutschland“ als geographische Angabe gedacht und sollte deutsch-christliche Interpretationen ausschließen. Räumlich beschränkte sich der Zuständigkeitsbereich der EKD auf das Gebiet der vier Besatzungszonen einschließlich des Saarlandes. Die Oder-Neiße-Linie wurde als Grenze kirchlicher Organisation stillschweigend akzeptiert und damit indirekt ein Beitrag

1 Vgl. ausführlich zu diesem Thema: LEPP, Claudia: Tabu der Einheit? Kirchliche Ost-West-Gemeinschaft und deutsche Teilung (1945–1969). (AKIZ. B 42). Göttingen 2005, S. 35–218.

2 So Moritz Mitzenheim auf der Kirchenversammlung in Eisenach. Vgl. EISENACH 1948. Verhandlungen der Verfassungsgebenden Kirchenversammlung der EKD vom 9.–13. Juli 1948. Berlin 1951, S. 66.

3 Vgl. die Grundordnung der EKD. In: DIE PROTOKOLLE DES RATES DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND. Bd. 2: 1947/48. Bearb. von Carsten Nicolaisen und Nora Andrea Schulze (AKIZ. A 6). Göttingen 1997, S. 524.

zur geographischen Definition des Deutschlandbegriffs geleistet⁴. Eine ähnliche Wirkung hatte auch der Verzicht auf die Gründung von ostdeutschen Exilkirchen.

Innerkirchlich handelte es sich bei der Schaffung der EKD als Bund bekenntnisverschiedener Kirchen um einen hart errungenen, fragilen Kompromiss⁵. Sein Zustandekommen verdankt sich dem Zusammenwirken mehrerer Faktoren: dem ausgleichenden Wirken des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurms, einem Gemeinschaftsgefühl insbesondere unter den Laien sowie dem kirchlichen Wunsch nach einer einheitlichen Vertretung gegenüber den vier Besatzungsmächten und der Ökumene. Die tiefen konfessionellen und kirchenpolitischen Differenzen innerhalb des deutschen Protestantismus bestanden jedoch auch nach der Gründung der EKD weiter.

Der Konstituierungsprozess der EKD fand zu einem Zeitpunkt seinen Abschluss, als der Kalte Krieg auf einem ersten Höhepunkt und die Spaltung Deutschlands offenkundig waren. Als Organisation auf gesamtdeutscher Ebene, die mit Genehmigung aller Besatzungsmächte zustande gekommen war, wurde die EKD faktisch zu einem Symbol Gesamtdeutschlands und damit zum Politikum. Viele Deutsche sahen in ihr die Vorwegnahme nationalstaatlicher Wiedervereinigung; die sowjetische Besatzungsmacht deutete sie öffentlich im Sinne ihrer Deutschlandpolitik. Nicht zuletzt deshalb wurde von den EKD-Vertretern die nationalpolitische Symbolfunktion nicht herausgestellt. Sie verlegten sich mehr auf den kulturnationalen Sym-

4 Vgl. HENKYS, Reinhard: Die evangelische Kirche und Deutschland. Notizen zu einem noch nicht erkundeten Problem. In: WECKERLING, Rudolf (Hg.): Jenseits vom Nullpunkt? Christsein im westlichen Deutschland. Stuttgart 1972, S. 37–49, S. 40.

5 Zur Entstehungsgeschichte der EKD in den Jahren 1945 bis 1948 vgl. SMITH-VON ÖSTEN, Annemarie: Von Treysa 1945 bis Eisenach 1948. Zur Geschichte der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland (AKIZ. B 9). Göttingen 1980; DIE PROTOKOLLE DES RATES DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND. Bd. 1: 1945/46. Bearb. von Carsten Nicolaisen und Nora Andrea Schulze (AKIZ. A 5). Göttingen 1995; PROTOKOLLE. Bd. 2 (wie Anm. 3); HAUSCHILD, Wolf-Dieter: Die Kirchenversammlung von Treysa 1945. Hannover 1985; GRESCHAT, Martin: Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit. Stuttgart 2002, S. 96–131.

bolcharakter der EKD. So erklärte der Ratsvorsitzende Wurm auf der Vorberatung über die Verabschiedung der Grundordnung am 9. Juli in Eisenach: „Unser Entschluß ist ein rein kirchlicher, er hat keinen politischen Nebengedanken, weder einen innerpolitischen, noch einen außenpolitischen. Aber es freut uns, wenn wir als Kirche dazu beitragen können, daß in einem Volk, durch dessen Land mitten hindurch ein Schnitt geht, eine so große Verbundenheit des Glaubens und der geistigen Güter herrscht, daß man darüber auch die gegenwärtigen Verhältnisse vergessen kann, daß unser Volk sieht, wie wir, die wir eines Glauben sind, die wir das Erbe der Reformation, dessen wir an diesem Ort besonders bewußt sind, bewahren und heiligen. Wir gehören zusammen, und wir wollen trotz all dieser heutigen Nöte und Schwierigkeiten und äußeren Verhältnisse zusammenhalten. Wir wollen von dieser Verbundenheit unserem gesamten Volke und dem Ausland Zeugnis ablegen“⁶. Vor allem auch der politische Berater des Rates der EKD, der Historiker Gerhard Ritter, wies der evangelischen Kirche die Rolle einer geistig-kulturellen Klammer der wirtschaftlich und politisch getrennten Deutschen zu⁷.

Die Besiegelung kirchlicher Einheit auf nationaler Ebene, gegen die es auch einzelne innerkirchliche Kritik gab, erfolgte doppelt symbolträchtig in Eisenach, einem Geschichtsort des Protestantismus und seiner Einigungsbestrebungen. Zugleich lag er in der sowjetischen Besatzungszone, wodurch die Verbundenheit der Protestanten in Gesamtdeutschland demonstriert werden konnte. Mit der Wahl des Berliner Bischofs Otto Dibelius zum Ratsvorsitzenden setzte die EKD dann ein weiteres Zeichen für ihre eigene transnationale Gemeinschaft.

Auf Grund der schlechten Kommunikationsbedingungen sowie der bald einsetzenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Sonderentwicklung in der sowjetischen Zone bildeten sich trotz gesamtdeutscher Kircheneinheit schon früh informelle ostdeutsche Separatgremien. Als Ort des Informations- und Meinungsaustausches

6 EISENACH 1948 (wie Anm. 2), S. 10.

7 Vgl. den fünften Bericht Ritters über die politische Lage Deutschlands für die Sitzung des Rates der EKD im Januar 1948. Text in Auszügen abgedruckt bei NOORMANN, Harry: Protestantismus und politisches Mandat 1945–1949. Bd. 2: Dokumente und Kommentare. Gütersloh 1985, S. 207–213.

über die Entwicklungen in den östlichen Landeskirchen, in der EKD und in der Ökumene wurde bereits im Herbst 1945 die Kirchliche Ostkonferenz gegründet. Auf Grund der besonderen jugendpolitischen Verhältnisse in der sowjetischen Besatzungszone formierte sich noch während der Konstituierungsphase der Jugendkammer der EKD im März 1946 eine eigene Jugendkammer Ost. Bei den Studentengemeinden schlossen sich im April des selben Jahres auf Grund der schwierigen Kommunikationssituation zwischen den Besatzungszonen die in der SBZ beheimateten Mitglieder des Vertrauensrates der ESGiD zu einem „Ostbeirat“ zusammen. Alle diese ostdeutschen Separatgremien verfolgten in der frühen Nachkriegszeit noch keinerlei Trennungsabsichten. Vielmehr wurde von ostdeutscher Seite versucht, die zonenübergreifende Kircheneinheit zu erhalten und eine stärkere ostdeutsche Präsenz in den gesamtkirchlichen Gremien zu erreichen. Dahinter stand die Furcht, angesichts der immer undurchlässigeren Zonengrenze von den Kirchen in den westlichen Besatzungsgebieten „abgeschrieben“ zu werden.

Zu dieser Zeit tauchten auch bereits Klagen über die Widersprüche in der westdeutschen Fremd- und der ostdeutschen Eigenwahrnehmung auf: Die Kirchen in der sowjetischen Besatzungszone wollten nicht nur als kirchliches Notstandsgebiet, sondern in einer ekklesiologischen Sonderrolle wahrgenommen werden. So erklärte der sächsische Landessuperintendent Franz Lau im Mai 1947 gegenüber Bischof Wurm: Der „kirchliche Osten“ habe „noch eine besondere Aufgabe und eine besondere Verheißung innerhalb der EKD.“ Es sei der „Auftrag“ der Kirchen im Osten, auch nur den geringsten Anschein zu vermeiden, „als predigten wir, religiös verbrämt, das Ideal der Bürgerlichkeit versunkener Zeiten. Es heißt für uns: Nur Gottes Wort, ohne daß dieses Wort dienstbar gemacht werde menschlichen Parolen von vorgestern, gestern und heute“⁸.

2. Eigene Schuld, fremde Schuld und die deutsche Frage

In der deutschen Zusammenbruchgesellschaft übernahmen die rasch wieder institutionell funktionsfähigen Kirchen die Rolle einer Spre-

8 Schreiben vom 23. Mai 1947. Abdruck in: PROTOKOLLE, Bd. 2 (wie Anm. 3), S. 167–171, hier S. 168.

cherin des deutschen Volkes, das von ihnen weiterhin als eine Einheit begriffen wurde. Gegenüber den Besatzungsmächten und der Weltöffentlichkeit machten sie sich vornehmlich zu dessen Fürsprecherin. Die evangelische Kirche tat dies in einem neuen Bewusstsein vom kirchlichen Öffentlichkeitsauftrag. Kirchenleitende Persönlichkeiten sahen darin eine Konsequenz früherer Unterlassungen und ihres Eingeständnisses in der Stuttgarter Schulderklärung. Diese Erklärung war als Bitte an die ökumenische Christenheit um Vergebung vor Gott und eine Neubelebung zerstörter Gemeinschaft abgefasst⁹. Die evangelische Kirche bekannte sich in der Erklärung zu einer „Solidarität der Schuld“ mit dem deutschen Volk, blieb aber hinsichtlich der Form der Schuld und der Umkehr vage. Und dennoch löste die Erklärung innerhalb der protestantischen Öffentlichkeit vornehmlich der Westzonen heftigen Widerspruch aus, der sich mitunter zu chauvinistischen Ausbrüchen steigerte. Viele fühlten sich von ihrer Kirche verraten, die seit dem Kaiserreich für Volk und Vaterland eingetreten war. Nur wenige folgten Martin Niemöllers Interpretation der Erklärung als „Weg ins Freie“¹⁰, in die Wahrnehmung der Verantwortung der Kirche und des einzelnen Christen für den Neuanfang.

Auf kirchenleitender Ebene hielt man sich nach der Anerkennung der eigenen Schuld dazu berechtigt, auch auf das Fehlverhalten der Sieger aufmerksam zu machen. In ihren Hinweisen auf die „Schuld der Andern“¹¹ wurde die EKD bald sehr viel konkreter als im Bekenntnis der eigenen Schuld. Als Fürsprecher des deutschen Volkes kritisierte der Rat der EKD die Entnazifizierung und die „Siegerjustiz“, wobei sich berechnete rechtsstaatliche Einwände mit Auf-

9 Zur Stuttgarter Schulderklärung vgl. GRESCHAT, Martin (Hg.): Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekennntnis. Eine Dokumentation. Neukirchen-Vluyn 1985; DERS., Christenheit (wie Anm. 5), S. 131–150.

10 NIEMÖLLER, Martin: Der Weg ins Freie. Vortrag vom 3.7.1946. Abdruck in: GRESCHAT, Martin (Hg.): Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945 (Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte. 4). München 1982, S. 199–206.

11 In einem Brief an den Ratsvorsitzenden listete der Präsident der Kirchenkanzlei der EKD Hans Asmussen im November 1946 die „Schuld der Andern“, der „Besatzungsmächte“ sowie der „neuen deutschen Regierungen“, auf. Abdruck in: PROTOKOLLE, Bd. 1 (wie Anm. 5), S. 739–754, hier S. 739.

rechnungsstrategien vermischten und zumindest indirekt eine Schlusstrichmentalität förderten¹². Ohne dass es gleichzeitig zu einem entschiedenen kirchlichen Eintreten für die überlebenden Opfer des NS-Terrors kam, setzte sich der Rat nachhaltig für die deutschen Kriegsgefangenen sowie für die Flüchtlinge und Vertriebenen ein. In solchen Stellungnahmen tauchten auch ältere nationalistische Argumentationsfiguren auf. In einem „Wort des Rates an die Christen in England“ vom 14. Dezember 1945 wurde davor gewarnt, die Fehler des Versailler Vertrages zu wiederholen, denn die „Rechenkünsterer, die die fahrlässige Brandstiftung von 1914, an der alle europäischen Mächte beteiligt waren, allein am deutschen Volke bestrafen zu müssen glaubten, sind gründlich zu schanden geworden“¹³: Erst die Auswirkungen dieses Vertrages hätten die Deutschen für den Nationalsozialismus empfänglich gemacht. Damit wiesen die Ratsmitglieder in ihrer deutschnationalen Geschichtsdeutung den Siegermächten eine Mitverantwortung für das Aufkommen des Nationalsozialismus und seinen Folgen zu. Auch schreckten sie in ihrer germanozentrischen Befangenheit nicht davor zurück, die Vertreibung der Deutschen aus den ehemals deutschen Ostgebieten sowie die Demontage in den Besatzungszonen mit dem Holocaust zu vergleichen: beides sei „grundsätzlich nicht anders zu bewerten, als die gegen die jüdische Rasse gerichteten Ausrottungspläne Hitlers.“ Den Alliierten die Absicht einer Kollektivbestrafung unterstellend, hieß es in dem Wort: „Millionen Unschuldiger verhungern zu lassen, um Millionen ebenso Unschuldiger zu rächen, kann nur der Unverstand für gerecht halten“. In der Gemengelage von Traditionsüberhang und Neuorientierung während der Nachkriegszeit war bei ein und denselben Ratsmitgliedern eben beides zugleich zu finden: Einerseits die theologische und politische Einsicht in die verheerenden Folgen nationaler Überhebung und die Bereitschaft zum Schuldbekenntnis, andererseits das noch tief verwurzelte nationalprotestantische Erbe. Denn die Mehrheit der kirchlichen Nachkriegselite war noch im Kaiserreich und seinem Wertekosmos sozialisiert worden und hatte später

12 Vgl. zu dieser Thematik auch VOLLNHALS, Clemens: Die Hypothek des Nationalprotestantismus. Entnazifizierung und Strafverfolgung von NS-Verbrechen nach 1945. In: *GeGe* 18, 1992, S. 51–69.

13 Abdruck in: *PROTOKOLLE*, Bd. 2 (wie Anm. 3), S. 215ff., hier S. 217.

die nationalistischen Visionen der zwanziger und frühen dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts geteilt.

Der Versuch einer national- und gesellschaftspolitischen Neuorientierung der evangelischen Kirche wurde hingegen im „Darmstädter Wort“ des Reichsbruderrates unternommen. Nach Auffassung seines Hauptautors, des Göttinger Theologen Hans-Joachim Iwand, galt es zu verhindern, dass die Kirche zum Sammelbecken der anwachsenden nationalistischen und antikommunistischen Überzeugungen im besetzten Deutschland wurde¹⁴. Der linksnationale Iwand war davon überzeugt, dass das Evangelium die Deutschen zur Revision ihres Nationalbewusstseins und zu neuem politischen Handeln befreien konnte. In welche Richtung dieses Handeln gehen sollte, dazu hatte er sich in einem Brief an den hannoverschen Volksbildungsminister Adolf Grimme vom 1. April 1946 bereits konkreter geäußert: „Ich kann mich nicht von der Vorstellung frei machen, daß die von der Sozialdemokratie vertretene Sache und die von der Bekennenden Kirche intendierte politische Neubesinnung irgendwie zusammengehören, oder besser gesagt, daß, wenn wir den Punkt fänden, wo sie einander berühren, dies die Wiedergeburt unseres Vaterlandes bedeuten könnte“¹⁵. Iwand ging es nicht um die Lösung der Allianz von protestantisch und national, sondern um eine Umdeutung ihres Beziehungsgeflechts. Der historische Konnex zwischen deutsch, protestantisch und bürgerlich-konservativ sollte zugunsten eines Zusammenwirkens von deutschem Protestantismus und deutscher Sozialdemokratie aufgebrochen werden. Folglich bezeichnete das „Darmstädter Wort“ das andauernde Bündnis der Kirche mit konservativen und rechtsnationalistischen Kräften als die primäre Ursache für das kirchliche Versagen vor den Herausforderungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Durch den „Traum einer besonderen deutschen Sendung“ sei die Nation sakralisiert und dem unbe-

14 Vgl. seine Äußerungen auf der Bruderratssitzung am 6. Juli 1947. Das Protokoll ist abgedruckt in: BUCHHAAS-BIRKHÖLZ, Dorothee: „Zum politischen Weg unseres Volkes“. Politische Leitbilder und Vorstellungen im deutschen Protestantismus 1945–1952. Eine Dokumentation. Düsseldorf 1989, S. 77–104.

15 Zitiert nach: HANS JOACHIM IWAND – Theologie in der Zeit. Lebensabriss und Briefdokumentation. Bibliographie. Hg. von Peter Sängler und Dieter Pauly (Kaiser Taschenbücher. 85). München 1992, S. 131.

schränkten Gebrauch politischer Macht nach innen und außen der Weg bereitet worden¹⁶. An die Stelle von Chauvinismus und Imperialismus sollte nach dem Willen der Autoren ein neues europäisch eingebettetes Nationalbewusstsein treten, das die „Berufung“ des deutschen Volkes fortan in der Mitarbeit an den gemeinsamen Aufgaben der Völker sah. Das deutsche Nationalbewusstsein sollte gleichsam pazifiziert werden.

Die Deutung der gesamten deutschen Geschichte seit dem 19. Jahrhundert als Irrweg sowie das Bild eines visionären Sozialismus, das in der Erklärung aufschien, stießen in protestantischen Kreisen aber überwiegend auf Ablehnung und provozierten Äußerungen mit nationalkonservativen und antisozialistischen Tönen. Viel Kritik kam aus der sowjetischen Besatzungszone; denn die dortigen Erfahrungen widersprachen der optimistischen Aufforderung des „Darmstädter Wortes“ zu positiver politischer Mitverantwortung.

Der kleindeutsche Nationalstaat, mit dem sich der Mehrheitsprotestantismus seit den Tagen der Reichsgründung in wachsendem Maße identifiziert hatte, blieb für die deutschen Protestanten, gleich welcher theologischer oder politischer Ausrichtung, auch nach dem Zusammenbruch des Deutschen Reiches ordnungspolitische Leitgröße. Angesichts der fortschreitenden Teilung Deutschlands drängten insbesondere die Kirchenleitungen in der sowjetischen Zone die EKD zu eigenständigen kirchlichen Stellungnahmen in der Deutschlandfrage. Sie selbst standen unter dem Druck von SMAD und SED, deren Deutschlandpolitik zu unterstützen. Vornehmlich den westlichen Kirchenführern lag aber daran, jegliche Instrumentalisierung der Kirche zugunsten der sowjetzonalen Einheitspolitik zu verhindern; auch deshalb enthielten die gesamtkirchlichen Äußerungen zumeist eine implizite Kritik an den Zuständen in der Ostzone. In ihren deutschlandpolitischen Worten votierte die evangelische Kirche gegenüber den Siegermächten mit friedenspolitischen, wirtschaftlich-sozialen und moralischen Argumenten für die politische Einheit Deutschlands. Dabei argumentierte vor allem der nationalkonser-

16 Das Wort ist abgedruckt in: LUDWIG, Hartmut: Die Entstehung des Darmstädter Wortes. Martin Niemöller zum 85. Geburtstag am 14. Januar 1977 gewidmet. JK, Beiheft zu Heft 8/9, 1977, S. 1.

vative Dibelius mit dem Junktim zwischen Einheit und Frieden¹⁷. Somit wurde erreicht, dass die Einsicht der Nachkriegszeit, der Frieden sei höher zu bewerten als die Nation, Bestand haben konnte, ohne dass die nationale Einheit dem Frieden geopfert werden musste, denn sie wurde zu dessen Voraussetzung erklärt. In seiner frühen Version beinhaltete das Junktim die Aufforderung, aus den Erfahrungen mit dem Versailler Vertrag die Schlussfolgerung zu ziehen, dass ein dauerhafter Frieden in der Welt die territoriale, wirtschaftliche und politische Rehabilitation Deutschlands voraussetzte. Hinsichtlich der territorialen Vorstellungen blieben die Worte der EKD aber weitgehend unbestimmt; nur indirekt wurde um eine Rückgabe von Ostgebieten gebeten. Jedem hypertrophen und militanten Wiedervereinigungsnationalismus erteilte die EKD aber eine deutliche Absage. Entschieden bekannte sie sich nach den verheerenden Erfahrungen des II. Weltkrieges zum Frieden¹⁸. Dieses Bekenntnis markierte einen ersten deutlichen Einschnitt in einer langen Tradition protestantischer Kriegs- und Friedensethik und stand im Einklang mit neuen friedensethischen Ansätzen auf ökumenischer Ebene.

3. Eine evangelische Kirche in zwei deutschen Staaten

Nach der Konstituierung der beiden nichtsoveränen deutschen Staaten bemühte sich die EKD um eine formale Äquidistanz zu ihnen. Denn trotz der Kritik an ihrem Zustandekommen wurde auch die DDR von der EKD als staatliche Obrigkeit anerkannt. Die DDR-Regierung als solche anzuerkennen und ihr dennoch die sittliche Autorität abzusprechen, war auch für Dibelius 1949 kein Widerspruch. Auf der Ratssitzung am 12. Oktober 1949 erklärte er: „Eine de facto-Obrigkeit kann von uns immer anerkannt werden, ganz gleich, auf welchem Weg sie zustandegekommen ist; aber sie [die Kirche, C.L.] kann nicht schweigen, wenn die Regierung Dinge

17 Vgl. u. a. das Schreiben der Leitung der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg vom 4. Dezember 1947 an den Alliierten Kontrollrat, das deutlich die Handschrift von Dibelius trägt. Abdruck in: HEIDTMANN, Günter (Hg.): Hat die Kirche geschwiegen? Das öffentliche Wort der evangelischen Kirche aus den Jahren 1945-64. Berlin ³1964, S. 36f.

18 Vgl. u. a. das Wort der Kirchenversammlung der EKD in Eisenach vom 13. Juli 1948. Abgedruckt in: G. HEIDTMANN, Kirche (wie Anm. 17), S. 52f.

tut, die verlogen sind. Man kann eine Regierung annehmen und trotzdem sagen: Eine sittliche Autorität hat diese Regierung nicht¹⁹. Gleichzeitig und gleichrangig ernannte der Rat je einen Bevollmächtigten an den beiden Regierungssitzen. Die EKD betonte aber den Provisoriumscharakter der zwei Teilstaaten und rief beide Regierungen dazu auf, die Wiedervereinigung herbeizuführen. Die deutsche Teilung wurde politisch als Folge der Uneinigkeit unter den Besatzungsmächten gewertet. Geschichtstheologisch gesehen enthüllte sich für den Rat aber in der teilungsbedingten Not das Gericht Gottes über die Deutschen. Diese Not könne nur durch eine Rechristianisierung überwunden werden. Damit wurde der Teilung und ihrer Überwindung religiöser Sinn verliehen, die Situation erträglich gemacht und doch auf ihre Veränderung gedrängt.

Eine zunehmend kirchenfeindliche Politik in der DDR mit ihrer mehrheitlich protestantischen Bevölkerung und der Verlust ihrer Position als Leitkonfession in der Bundesrepublik ließen die evangelische Kirche allein schon aus kirchen- und konfessionspolitischen Gründen am Ziel eines geeinten und rechristianisierten Deutschlands festhalten. Insbesondere Niemöller und Dibelius betonten die nachteiligen Auswirkungen des Verlusts von Schlesien, Ostpreußen und Ostpommern sowie der deutschen Teilung für den Protestantismus. So erklärte Niemöller in einem Gespräch mit der amerikanischen Journalistin Marguerite Higgins, das am 14. Dezember 1949 als Interview in der „New York Herald Tribune“ erschien, „die derzeitige westdeutsche Regierung [...] ward empfangen im Vatikan und geboren in Washington. Die Fortdauer des westdeutschen Staates bedeutet den Tod des kontinentalen Protestantismus“²⁰. Diese und andere Interviewäußerungen des international renommierten Kirchenvertreters lösten auf Grund ihrer antikatholischen und antiwestlichen Stoßrichtung in der jungen Bundesrepublik einen wahren Pressesturm aus²¹. Indirekte Schützenhilfe erhielt der Kirchenprä-

19 Mitschrift Hans Meisers über die Sitzung des Rates der EKD am 11./12. Oktober 1949 (LANDESKIRCHLICHES ARCHIV Nürnberg, Meiser 140).

20 Zitiert nach: KJ 76, 1949, S. 241.

21 Zu den einzelnen Pressestimmen vgl. BAYER, Ulrich: „Als wenn es keinen eisernen Vorhang gäbe“. Die deutsche Frage im Spiegel katholischer und protestantischer Presse 1949 bis 1955. Diss. Tübingen 1994 (Microfiche), S. 61–66.

sident für seine konfessionspolitischen Aussagen von Dibelius. Der Berliner Bischof bat in der Neujahrsausgabe des „Sonntagsblattes“ den „Westen“ darum, sich als „Deutschland“ nicht selbst genug zu sein, das kirchliche Leben in der DDR als „bekenkende Kirche“ zur Kenntnis zu nehmen und nicht zu vergessen, „daß wir hier im Osten das einzige große evangelische Gebiet Mitteleuropas sind. Bei euch im Westen ist, wie man sagt, Katholisch Trumpf. Bei uns kommt auf sechs Evangelische allerhöchstens ein Katholik“²². Tatsächlich kam es in der jungen Bundesrepublik erstmals in Deutschland zu einem annähernden konfessionellen Gleichgewicht zwischen Protestanten und Katholiken: Hatten die Katholiken im Deutschen Reich von 1871 bis 1945 nur ein Drittel der Bevölkerung ausgemacht, so waren in der Bundesrepublik 44,3% der Bevölkerung katholisch, 51,5% evangelisch²³. Hinzu kam, dass der erste Bundeskanzler ein dezidiert Katholik war und dem ersten Bundeskabinett neben neun Katholiken nur fünf Protestanten angehörten. Darüber hinaus war die stärkste Regierungspartei, die CDU, von ihren Wählern her gesehen noch eine eindeutig katholische Partei²⁴. Den noch stark vom Wilhelminischen Kaiserreich und dessen protestantischer Leitkultur geprägten Niemöller schreckte die Aussicht auf ein katholisch majorisiertes Europa und einen katholisch-kapitalistischen Weststaat. Angesichts dieser Sachlage bewegten Niemöller bei seinem Eintreten für die deutsche Einheit *auch* konfessionspolitische Überlegungen. Er forderte, dass der Verlust der überwiegend protestantischen Ostgebiete und die Gründung der DDR mit ihrer mehrheitlich protestantischen Bevölkerung politisch dahingehend in Rechnung gestellt werden müsse, dass die westdeutschen Protestanten ihre „evangelische Aufgabe im öffentlichen Leben unseres Volkes doppelt ernst nehmen und daß wir weder vergessen noch verschweigen, daß wir uns durch keinerlei Vorteile, die man uns hier im Westen bietet, zur Anerkennung des Status quo verführen lassen dürfen“²⁵.

22 DIBELIUS, Otto: Der Osten an den Westen. In: SBl, 1. Januar 1950, S. 1.

23 Zahlen nach HEHL, Ulrich von: Konfessionelle Irritationen in der frühen Bundesrepublik. In: HPM 5, 1998, S. 167–187, S. 167.

24 Vgl. EBD., S. 169.

25 So Niemöller in einem Brief an Gustav Heinemann. Abgedruckt in: KJ 76, 1949, S. 250–253, hier S. 251.

In seinen Aussagen zum Verhältnis Bonn – Washington – Rom sah sich Niemöller durch einen Artikel in der amerikanischen Wochenzeitschrift „The Christian Century“ bestätigt. In dem Redaktionsartikel wurde unter der Überschrift „Is the Cold War a Holy War?“ die Befürchtung geteilt, dass Deutschland als Hauptfestung des europäischen Protestantismus fallen könnte: „After a few more years of struggle, if power continues in the hands of the dominantly Catholic church party, West Germany may well become what Niemöller’s warning asserted it now is – another Catholic government. Should this happen the consequences for Protestantism throughout Europe, as well as in Germany itself, would be very grave. With East Germany under a regime officially Communist, and hence eager to sap the strength of Protestantism there, an West Germany in Catholic hands, the day would be brought much closer when the papal church could hope to take ascendancy over all the Continent outside the Russian orbit. Niemöller, in pointing to such a prospect, has spoken openly what many thoughtful German leaders have come to fear“. Die US-amerikanische Regierung intendiere zwar eine solche Entwicklung nicht, mache sich aber die konfessionspolitischen Folgen des von ihr geführten Kalten Krieges nicht klar: „Germany is not the only country where the moves we have made, in our determination to hold back any communist advance and to whittle down the strength of Russia, have altered the religious picture by increasing the power of Roman Catholicism“²⁶. Die europäischen Protestanten würden sich fragen, ob Amerika „while it says it is fighting a cold war for its own political and social ends, [is] also fighting a holy war for the achievement of Vatican ambitions?“²⁷ In den Augen von „Christian Century“ und Niemöller war der Katholizismus der Profiteur des Kalten Krieges, der europäische Protestantismus der Verlierer.

Trotz antikatholischer und auch antiwestlicher Ressentiments war aber das vordringlichste Motiv von Niemöllers deutschlandpolitischem Engagement ein friedensethisches. Dieses stand auch hinter seiner vermeintlichen Aussage, das deutsche Volk sei bereit, um seiner Einheit willen eine östliche Diktatur hinzunehmen, die im ge-

26 The Christian Century, 11. Januar 1950, S. 39ff., S. 40.
27 EBD., S. 41.

samtdeutschen Protestantismus hohe Wellen schlug. Niemöller sah infolge des Ost-West-Gegensatzes einen kausalen Zusammenhang zwischen der Wiederherstellung deutscher Einheit und der europäischen Friedenssicherung: Solange das deutsche Volk auf zwei Teilstaaten aufgeteilt war, die antagonistischen Machtblöcken angehörten, konnte es keinen Frieden mit und in Deutschland geben. In dieser Einschätzung waren sich linksnationale und nationalkonservative Protestanten prinzipiell einig, jedoch nicht über deren politische Konsequenzen. Niemöller plädierte für eine Besetzung Deutschlands durch UNO-Truppen, um den Frieden zu sichern und einen deutschen Eigenweg zu ermöglichen. Der Rat der EKD stellte indes im Streit um Niemöllers „New York Herald Tribune“-Interview im Januar 1950 seinen traditional, konfessionell und weltanschaulich motivierten Wunsch nach nationalstaatlicher Einheit unter den Vorbehalt der Freiheit und Menschenwürde und ordnete damit den Wertbegriff Nation diesen beiden nach oder allenfalls gleich²⁸. Diese – zumindest leichte – Präferenz der Freiheit gegenüber der Einheit konnte als Votum für den Westen gelesen werden. Denn „Freiheit“ wurde in der jungen Bundesrepublik zum Kriterium nationaler Ordnungsvorstellungen²⁹ und zur wichtigsten Legitimationsressource gegenüber dem kommunistischen Osten.

Trotz ihrer Wiedervereinigungshoffnungen konnten evangelische Kirche und Christen nicht umhin, sich mit den zwei neuen Verfassungs-, Parteien- und Staatswirklichkeiten auseinanderzusetzen. Im westdeutschen, demokratischen Verfassungsstaat fanden Staat und Kirchen zu einem kooperativen Verhältnis zueinander; dem veränderten Bewusstsein über die eigene Rolle in der Öffentlichkeit trug die evangelische Kirche in einem konstruktiven Dialog mit Staat und Gesellschaft Rechnung. Die innere Verankerung des politischen Systems und die Entwicklung eines tieferen Demokratieverständnisses im Protestantismus brauchten aber ihre Zeit. Basiskonsens war zunächst die Rechtsstaatlichkeit. Im Vergleich zu den westdeutschen

28 Abdruck der Erklärung des Rates in: KJ 76, 1949, S. 253f.

29 Vgl. LEPSIUS, Maria Rainer: Die Teilung Deutschlands und die deutsche Nation. In: Ders.: Demokratie in Deutschland. Soziologisch-historische Konstellationsanalysen. Ausgewählte Aufsätze (KSGW. 100). Göttingen 1993, S. 196–228, S. 223.

verfügten die ostdeutschen Kirchen und Christen nicht annähernd über die gleichen gesellschaftlichen Mitgestaltungsmöglichkeiten. Frühe Hoffnungen hierauf sowie auf Rechtssicherheit wurden zunehmend enttäuscht. Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche gestaltete sich in dem Maße konfrontativ, in dem die SED das Monopol der marxistisch-leninistischen Weltanschauung durchzusetzen versuchte. Während sich die Lage zwischen 1947/48 und 1952 schrittweise verschärfte, erfolgte ab Sommer 1952 im Zuge der „Verschärfung des Klassenkampfes“ ein massiver Angriff. Die Kirche sollte als gesellschaftspolitische Kraft ausgeschaltet und auf den kulturellen Bereich zurückgedrängt werden. Insbesondere die kirchliche Jugendarbeit wurde Ziel administrativer und repressiver Maßnahmen. Zwar wurde der Liquidierungsversuch auf sowjetische Weisung hin gestoppt, doch gelang es der SED, die kirchliche Jugendarbeit deutlich zurückzudrängen. Der Hauptvorwurf richtete sich auf deren vermeintliche Westbeeinflussung, was dazu führte, dass Sitzungen und Büros von West- nach Ost-Berlin verlegt wurden. Als positive Folge ihrer gesamtdeutschen Verbindungen erfuhren die ostdeutschen Jugendlichen während der Repressionsphase verbale und praktische Solidarität von Seiten der westlichen Kirchen. Den ostdeutschen Landeskirchen ging es in der Auseinandersetzung um ihre institutionelle Autonomie, ihre prinzipielle geistliche Selbstständigkeit und ihren Öffentlichkeitsauftrag. Entschlossen stellten sie sich vor die Junge Gemeinde sowie die Studentengemeinde. Im Ergebnis führte dies dazu, dass die evangelische Jugend- und Studentenarbeit in der DDR fortan stärker an die Kirche gebunden war als in der Bundesrepublik.

In den repressiven Phasen staatlicher Kirchenpolitik erfolgten auch Angriffe auf die grenzübergreifende Kircheneinheit. Um die Kirchen in der DDR unter Kontrolle zu bekommen, sollten ihre westlichen Beziehungen gelöst werden. Schon im Herbst 1950 kam es zu ersten Behinderungen in der Praxis gesamtdeutscher Kircheneinheit: Interzonenpässe, Einreise- und Zuzugsgenehmigungen wurden verweigert, der Rat der EKD konnte erstmals nicht in der DDR tagen, leitende Kirchenvertreter wurden als Auftragnehmer der Bundesregierung diffamiert. Auf die braunschweigische Kirche wurde Druck ausgeübt, ihre Kirchen- an die Staatsgrenzen anzugleichen,

die berlin-brandenburgische Kirche dazu gedrängt, ihre Kirchenleitung von West-Berlin nach Brandenburg zu verlegen – beides ohne durchschlagenden Erfolg. Auf die Abriegelung der Grenzen der DDR zur Bundesrepublik im Frühsommer 1952 mussten die Kirchen jedoch reagieren: Die Kirchenkanzlei – Berliner Stelle – begann mit dem Aufbau einer Außenstelle der West-Berliner Kirchenkanzlei in Ost-Berlin.

Die SED-Kirchenpolitik stand unter dem Primat der sowjetischen sowie der eigenen Deutschlandpolitik. Folglich wurden je nach deutschlandpolitischer Lage die gesamtdeutschen Beziehungen der Kirchen begrüßt oder als Quelle westlicher Einflussnahme bekämpft. Konnte die gesamtdeutsche Kircheneinheit den deutschlandpolitischen Zielen der SED hilfreich sein, wurde die repressive Konfrontationspolitik vorübergehend unterbrochen. Zwischen 1950 und 1955 versuchte die SED mehrmals, den gesamtdeutschen Protestantismus in ihrem Kampf gegen die militärische und politische Westbindung des westdeutschen Teilstaats zu instrumentalisieren. Entsprechend der Etappen der Blockintegration der beiden deutschen Staaten verlor sich aber das positive Interesse der DDR an einer kirchlichen Klammerfunktion allmählich.

4. Zwischen Wiedervereinigung, Wiederbewaffnung und Westintegration

In der großen, die erste Hälfte der fünfziger Jahre prägenden Debatte um Wiederbewaffnung und Westintegration der jungen Bundesrepublik und damit letztlich um den schnellsten und sichersten Weg zur deutschen Wiedervereinigung war die evangelische Kirche zutiefst zerstritten. Obgleich diese noch überwiegend gesamtdeutsch geführten Diskussionen vor den Kulissen des Kalten Krieges stattfanden, markierten die in ihnen deutlich zu Tage tretenden tiefen theologischen und politischen Gegensätze keine innerkirchliche Ost-West-Grenze. Die Trennlinie verlief vielmehr quer zu ihr: zwischen – vereinfacht gesprochen – einem lutherisch geprägten Mehrheitsprotestantismus und einem von Barths Theologie beeinflussten Minderheitsprotestantismus. Grundfragen der politischen Ethik verweben sich dabei mit friedensethischen Überlegungen und diese wie-

derum mit nationalen Motiven. Der bruderrätliche Flügel der EKD bezog sich auf die Lehre von der „Königsherrschaft Christi“, nach der kein Bereich von der Herrschaft Christi ausgenommen war und die Christen im Gehorsam gegen Gottes Willen dazu aufgerufen waren, ein Stück der verheißenen Zukunft zeichenhaft vorweg zu nehmen, indem sie an der Veränderung der Zustände mitwirkten. In der Wiederbewaffnungsfrage waren die Anhänger dieser politischen Ethik dazu bereit, im Bewusstsein der deutschen Schuld am Zweiten Weltkrieg, die zu einer politisch konkret praktizierten Umkehr zwingen, sowie um der Hoffnung auf eine deutsche Wiedervereinigung willen auf eine militärische Westintegration zu verzichten. Aus einer national-humanitären Haltung heraus appellierten sie an die Kirche, Anwalt der Menschen in der DDR zu sein, die bei einer militärischen Westintegration der Bundesrepublik mit einer Verschlechterung ihrer Lage zu rechnen hätten. Zu den prominenten protestantischen Wiederbewaffnungsgegnern zählten Niemöller, Iwand, Gustav Heinemann, Ernst Wilm, Helmut Gollwitzer und Martin Fischer. Sie gingen jedoch nicht in allen Motiven und Zielsetzungen konform und differierten vor allem in ihrer Haltung zum Westen als gesellschaftliches, kulturelles und wirtschaftliches Leitbild. Die andere Streitpartei lehnte es auf der Grundlage der so genannten lutherischen Zwei-Reiche-Lehre ab, eine politische Frage wie die Wiederbewaffnung mit der Autorität der Bibel zu beantworten und als Kirche zu vertreten. In ihrer persönlichen politischen Entscheidung schlossen sie sich zumeist der Position der Adenauer-Regierung an, hielten die militärische Westintegration für die Sicherheit und Freiheit der Bundesrepublik für notwendig und Westbindung und Wiedervereinigung im Konzept einer Politik der Stärke für vereinbar. Als entschiedene Gegner der evangelischen Nationalneutralisten³⁰ taten

30 Der in der Zeitgeschichtsforschung gängige Terminus „Nationalneutralismus“ bezeichnet hier wertneutral jene politischen Strömungen, die ein geeintes Deutschland ausserhalb von östlichen und westlichen Militärbündnissen anstrebten (vgl. GALLUS, Alexander: Die Neutralisten. Verfechter eines vereinten Deutschland zwischen Ost und West 1945–1990 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien. 127). Düsseldorf 2001, S. 16f.). A. Gallus zeigt in seiner Arbeit, dass der Nationalneutralismus während der deutschen Teilung ein äußerst heterogenes und widersprüchliches Phänomen war. Die Gemeinsamkeiten bestanden weder in einer organisatori-

sich insbesondere Eugen Gerstenmaier und Eberhard Müller hervor.

Im Laufe der Auseinandersetzungen geriet die EKD mehrmals an den Rand ihrer Existenz; beide Streitparteien griffen sogar auf das Interpretament „Kirchenkampf“ zurück. Aufgrund der inneren Differenzen war es der EKD immer weniger möglich, sich in der Wiederbewaffnungsfrage eindeutig zu positionieren. Die Stellungnahme der EKD-Synode im April 1950 konnte noch als national motivierte Ablehnung einer deutschen Wiederbewaffnung gelesen werden, wenn es dort hieß: „Wir rufen allen Gliedern unseres Volkes im Westen und im Osten zu: Werdet eindringlich und unermüdlich vorstellig bei allen, die in politischer Verantwortung stehen, daß sie nicht in einen Krieg willigen, in dem Deutsche gegen Deutsche kämpfen. Wir legen es jedem auf das Gewissen, zu prüfen, ob er im Falle eines solchen Krieges eine Waffe in die Hand nehmen darf“³¹. Und auch im August 1950 glaubte der Rat in einer knappen Mehrheitsentscheidung, einer „Remilitarisierung Deutschlands“ nicht das Wort reden zu können³². Danach folgte eine Zeit der harten Auseinandersetzung im kirchlichen und politischen Raum: Heinemann trat als Bundesinnenminister zurück, Stellungnahmen bruderrätlicher Kreise erregten die Öffentlichkeit, lutherische Landeskirchen sprachen von „Kirchenkampf“-ähnlichen Zuständen, Bruderschaftsvertreter und SPD-Führung fanden Gemeinsamkeiten in der Wiederbewaffnungsfrage und in der Forderung nach Neuwahlen. Niemöller und Adenauer polemisierten auf das Heftigste gegen einander; in einer Kabinettsitzung verstieg sich der Bundeskanzler sogar zu der Aussage: „Was Herr Niemöller sich jetzt geleistet hat, das ist nackter Landesverrat und weiter nichts. Und wenn wir ein irgendwie gefestigtes Staatswesen hätten, gehörte er eigentlich hin-

schen Einheit, noch in motivationaler Eindeutigkeit, noch in gleichlautenden gesellschaftlich-politischen Dritten-Wegs-Vorstellungen. Die Neutralisten griffen lediglich in jeweils individueller Mischung auf ein gemeinsames Sortiment von deutschland- und sicherheitspolitischen Denkfiguren und Argumentationsmustern zurück (vgl. EBD., S. 469).

31 Abdruck in: G. HEIDTMANN, Kirche (wie Anm. 18), S. 87-93, hier S. 90f.

32 Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Wiederaufrüstung vom 27. August 1950. Abdruck in: EBD., S. 98ff., hier S. 99.

ter Schloss und Riegel“³³. Die SED wiederum benutzte Äußerungen von Niemöller für den Versuch, die ostdeutsche Pfarrerschaft zu spalten. Entgegen der Hoffnung der SED ließ sich Niemöller jedoch nicht vor den Karren der ostdeutschen Politik spannen. Als er im November 1950 den Präsidenten der DDR Wilhelm Pieck öffentlich als Hindernis auf dem Weg zur deutschen Einheit bezeichnete, ging die SED zeitweise auf Distanz zu ihm³⁴. Im gleichen Monat relativierte der Rat der EKD seine Aussagen zur „Remilitarisierung“, erkannte den innerkirchlichen Pluralismus in politischen Urteilsfragen an und bat kirchliche Amtsträger um politische Zurückhaltung³⁵. Dahinter stand der Wille, die ohnehin fragile kirchliche Gemeinschaft nicht weiter durch politische Kontroversen zu gefährden.

Die Kontrahenten formierten sich nun außerhalb der Kirche. Heinemann gründete die „Notgemeinschaft für den Frieden Europas“. Die protestantischen Wiederbewaffnungsbefürworter sammelten sich im „Kronberger Kreis“, um Adenauers Sicherheits- und Deutschlandpolitik zu unterstützen und den Einfluss der Gruppe um Niemöller und Heinemann zurückzudrängen³⁶. Diese Ziele verfolgte auch der im März 1952 gegründete Evangelische Arbeitskreis der CDU. Innerkirchlich wurden auf der Synode in Elbingerode noch einmal alle Argumente der Wiederbewaffnungsdebatte ausgetauscht und die Diskussion der Jahre 1950 bis 1952 zu einem gewissen versöhnlichen Abschluss gebracht³⁷.

Während des Prozesses der politischen Westintegration der Bundesrepublik gingen die Auseinandersetzungen dann zwar weiter,

33 104. Kabinettsitzung am 17. Oktober 1950 („Kabinettsprotokolle der Bundesregierung“ online).

34 Vgl. DOKUMENTE ZUR DEUTSCHLANDPOLITIK, Hg. vom Bundesministerium für gesamtdeutsche Fragen. II. Reihe Bd. 3, S. XLIII.

35 Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Fragen des öffentlichen Lebens. Abdruck in: G. HEIDTMANN, Kirche (wie Anm. 18), S. 101f., hier S. 101.

36 Vgl. SAUER, Thomas: Westorientierung im deutschen Protestantismus? Vorstellungen und Tätigkeit des Kronberger Kreises (Ordnungssysteme. Studien zur Ideengeschichte der Neuzeit. 2). München 1999.

37 Vgl. ELBINGERODE 1952. Bericht über die vierte Tagung der ersten Synode der EKD vom 6.–10. Oktober 1952. Hg. i. A. des Rates von der Kirchenkanzlei der EKD. Hannover 1954.

wurden jedoch zumeist im außerkirchlichen Raum ausgetragen – so im Wahlkampfsummer 1953 zwischen Evangelischem Arbeitskreis der CDU/CSU und Heinemanns Gesamtdeutscher Volkspartei³⁸. Das Wahldebakel der GVP – sie erhielt nur 1,16% der Stimmen – machte aber deutlich, dass nur ein Bruchteil der westdeutschen Protestanten für das Wagnis, die deutsche Frage auf dem Wege der Neutralisierung zu lösen, zu gewinnen war. Und dies obwohl innerhalb der deutsch-deutschen Organisations- und Kommunikationsgemeinschaft EKD Modelle eines neutralen, wiedervereinigten Deutschlands mit einer Brückenfunktion zwischen Ost und West eine größere Rolle spielten als anderenorts.

Im Winter 1954/55 brach der Streit um die militärische Westintegration und ihre Auswirkungen auf die deutsche Frage jedoch auch innerhalb der evangelischen Kirche noch einmal aus. In dieser Phase verfestigte sich unter den Protestanten in der Regierungskoalition Bitterkeit und Empörung über die protestantischen Nationalneutralisten. Dazu trug auch die Beteiligung prominenter Protestanten an der außerparlamentarischen Paulskirchenbewegung bei, die dort aus ethisch-moralischen Gründen der Wiedervereinigung deutlich die Priorität gegenüber einer militärischen Westbindung einräumten. Innerkirchlich wurde man sich einig, der Haltung gegenüber dem EVG- und dem Deutschlandvertrag nicht die Bedeutung des status confessionis beizumessen. Bleibendes Erbe dieser Debatten aber war eine dauerhafte Beschäftigung mit der Friedensfrage sowie das Eintreten für den Schutz der Kriegsdienstverweigerung – beides Ausdruck eines gewandelten protestantischen Selbstverständnisses.

Ohne inhaltlich Position zu beziehen, forderte die EKD in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre wiederholt die politisch Verantwortlichen in beiden Teilstaaten dazu auf, sich zu verständigen. Parallel zu diesen Appellen unternahmen Kirchenvertreter deutschlandpolitische Vermittlungsversuche. Während der „Illusionsphase“ kommunistischer Deutschlandpolitik erfolgte dies z. T. auch auf

38 Zur GVP vgl. MÜLLER, Josef: Die Gesamtdeutsche Volkspartei. Entstehung und Politik unter dem Primat nationaler Wiedervereinigung 1950–1957. Darmstadt 1987, S. 209–400.

Wunsch der DDR-Führung: Denn in der Zeit zwischen Herbst 1949 bis Mitte 1951 glaubte die SED noch, die Systemauseinandersetzung auf deutschem Boden für sich entscheiden zu können³⁹. Im Kontext des Grotewohlbriefes vom Dezember 1950 sprach Lothar Kreyszig, Präses der Synode der Kirchenprovinz Sachsen, mit Bundeskanzler Adenauer und bot Otto Dibelius den Regierungschefs der beiden deutschen Teilstaaten ein Treffen in seinem Haus an. Unterstützung erfuhren die beiden von dem ehemaligen Kirchenjuristen Hermann Ehlers, der politische und ideelle Westorientierung mit protestantischem gesamtdeutschem Bewusstsein zu versöhnen versuchte. Im Unterschied zu Adenauer wollte der Bundestagspräsident keine sich bietende Chance zu einem gesamtdeutschen Dialog ungenutzt verstreichen lassen, um die Wiedervereinigung voranzubringen. In der zweiten Jahreshälfte 1951 führte Dibelius Gespräche mit dem Hohen Kommissar John Jay McCloy, Bundeskanzler Konrad Adenauer, dem Vorsitzenden der Sowjetischen Kontrollkommission in Deutschland, Armeegeneral Wassili I. Tschujkow, und Ministerpräsident Otto Grotewohl. Im November sprachen gleich mehrere EKD-Vertreter mit Adenauer. Der Bundeskanzler erhielt dabei die Zusicherung, dass er von Seiten der evangelischen Kirche keine „Fronde“ zu erwarten hatte⁴⁰. Er wurde aber auch nachdrücklich dazu aufgefordert, Gesprächsbereitschaft zu signalisieren. Im Zusammenhang mit den Stalin-Noten boten einzelne Kirchenvertreter dann erneut ihre Vermittlerdienste an. Im April 1952 schlug Dibelius vor, die Kirche könne bei der korrekten Durchführung freier, gesamtdeutscher Wahlen Hilfestellung leisten, was im Bundeskabinett als „lächerlich“ bezeichnet wurde⁴¹. Im September 1952 unterstützten Kirchenvertreter den Besuch der Volkskammerdelegation in Bonn, den Ehlers gegen den Willen Adenauers durchsetzte.

Diese – allesamt erfolglosen – kirchlichen Vermittlungsversuche zugunsten von deutsch-deutschen Gesprächen, Vereinbarungen und Verständigungen über die Wiedervereinigung bedeuteten, vor allem

39 Vgl. LEMKE, Michael: Einheit oder Sozialismus? Die Deutschlandpolitik der SED 1949–1961. Berlin 2001, S. 505f.

40 Mitschrift Hans Meisers (LKA Nürnberg, Meiser Mappe A).

41 214. Kabinettsitzung am 22. April 1952, TOP 2 („Kabinettsprotokolle der Bundesregierung“ online).

bei Dibelius, keine Ablehnung von Adenauers Kurs. Kritisiert wurden aber die mangelnde deutsch-deutsche Verhandlungsbereitschaft des Bundeskanzlers und seine Ablehnung deutschlandpolitischer Gesten zur Beruhigung des gesamtdeutschen Bewusstseins. In den Augen auch ihm nahe stehender evangelischer Kirchenvertreter lieferte diese Haltung Adenauers dessen Westintegrationspolitik unter Ost- und Westdeutschen dem Verdacht aus, der Bundeskanzler lasse einen Teil der Nation im Stich. Für diesen Teil aber hatte die EKD im Westen die Anwaltschaft übernommen. Und die EKD fürchtete, dass der Adenauersche Weg zur Wiedervereinigung für den Erhalt einer gesamtdeutschen Identität unter der DDR-Bevölkerung zu weit sein könnte.

Die deutschlandpolitischen Stellungnahmen von Seiten der Kirche zielten während des Prozesses der Blockintegration der beiden deutschen Staaten darauf, mit einem Minimum an deutschlandpolitischen Konkretisierungen die Hoffnung auf Wiedervereinigung wach zu halten und gesamtdeutscher Resignation entgegen zu wirken. Dazu zählten auch die kirchlichen Initiativen während und nach der Berliner Außenministerkonferenz Anfang 1954. Auf der EKD-Synode in Berlin-Spandau im März wurde der Enttäuschung der Bevölkerung mit einer theologischen und politischen Relativierung der deutschen Frage begegnet. Entsprechend hieß es in der Synodalentschließung, Gottes Prüfung infolge des Zweiten Weltkrieges dauere noch an; die Christen sollten ihre Hoffnung auf Gott und nicht allein auf die Überwindung ihrer Nöte richten und über den eigenen Problemen nicht die anderen Nöte in der Welt vergessen. Auf die evangelische Bevölkerung in der DDR zielten die Sätze: „Christen dürfen auch dann, wenn ihre Hoffnungen und Gebete nicht so erfüllt werden, wie sie es erwarten, dennoch getrost den Weg gehen, den Gott uns gehen heißt, selbst wenn es ein Weg des Kreuzes ist“⁴². Zugleich forderte die Synode dazu auf, im Praktizieren der kirchlichen Ost-West-Gemeinschaft nicht nachzulassen. Vor dem Hintergrund der gesunkenen deutschlandpolitischen Hoff-

42 Das von der Synode beschlossene „Berichtswort“ ist abgedruckt in: BERLIN-SPANDAU 1954. Bericht über die fünfte Tagung der ersten Synode der EKD vom 14.–19. März 1954. Hg. i. A. des Rates von der Kirchenkanzlei der EKD. Hannover o. J., S. 286–292.

nungen beschränkte sich die EKD in ihren Äußerungen immer mehr auf den Appell, die innere Einheit der Nation zu wahren.

Dem Erhalt von gesamtdeutschem und gesamtkirchlichem Bewusstsein dienten auch die beiden großen Deutschen Evangelischen Kirchentage 1951 in Berlin und 1954 in Leipzig einschließlich der Deutschen Evangelischen Jugendtage und der Deutschen Evangelischen Studententage. Während man kirchlicherseits durch die großen Protestantentreffen die grenzübergreifende kirchliche Einheit erlebbar machen und den bedrängten Christen in der DDR den Rücken stärken wollte, verbanden beide deutsche Regierungen ihre je eigenen deutschlandpolitischen Interessen mit dem Großereignis Kirchentag und versuchten, sie mittels Vergünstigungen oder Druck durchzusetzen. Die Veranstalter bemühten sich, diese unterschiedlichen Interessen miteinander zu vereinbaren, wodurch sie genötigt waren, Kompromisse einzugehen. Die Tagungsorte führten zwangsläufig zu einer Politisierung des Kirchentags, auch wenn seine Veranstalter stets seinen unpolitischen Charakter und seinen geistlichen Ertrag betonten. Die Erfolgsbilanz hinsichtlich der deutschlandpolitischen Instrumentalisierung des Gemeinschaftsereignisses Kirchentag durch die DDR-Regierung war indes wenig erfreulich; allerdings war auch Adenauer mit den Vorgängen auf den Kirchentagen nicht immer einverstanden, so z. B. 1954 mit einem informellen, gesamtdeutschen Politikertreffen im Rahmen des Kirchentages⁴³.

Die Kirchen- und Studententage waren in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre zugleich Orte der Reflexion über die deutsche Nation, die auch in der Nachkriegszeit als politisches und kulturelles Deutungsmuster weiterhin präsent blieb. Das Nachdenken über deutsche Nation und deutsche Identität erfolgte allerdings zumeist im Kontext der hoch emotionalisierten Auseinandersetzungen über Wiederbewaffnung und Westintegration. Hinzu kam, dass der Protestantismus in seiner Mehrheit wenig Neigung dazu zeigte, kritisch-konstruktiv über Nation und nationale Identität zu reflektieren und nach einem „geläuterten“ Nationalbewusstsein zu suchen. Dafür gab

43 Vgl. hierzu PALM, Dirk: „Wir sind doch Brüder!“ Der evangelische Kirchentag und die deutsche Frage 1949–1961 (AKIZ. B 36). Göttingen 2002, S. 203f.

es – wie auch in der Gesamtbevölkerung – drei Gründe: die nationale Desillusionierung am Ende des Zweiten Weltkrieges, die Verdrängung schuldhafter nationalistischer Vergangenheit und die als selbstverständlich empfundene Forderung nach Wiederherstellung verlorener nationalstaatlicher Einheit. Dennoch gab es auch nach der Stuttgarter Schulderklärung und dem Darmstädter Wort und als deren Wirkungsgeschichte im Protestantismus der fünfziger Jahre Ansätze einer deutschen Identitätssuche. Drei Beispiele seien hier genannt: Auf dem Kirchentag 1952 forderte Hermann Ehlers, aus der problematischen Schöpfungstheologie und ihrer politischen Instrumentalisierung während der NS-Zeit die Lehre zu ziehen und die politische Forderung nach Wiederherstellung nationalstaatlicher Einheit nicht religiös zu fundieren⁴⁴. Die Christen sollten hingegen das kulturelle Bewusstsein wach halten. Martin Niemöller unterzog auf dem Kirchentag in Hamburg 1953 das deutsche Nationalbewusstsein einer kritischen Reflexion⁴⁵. Explizit wandte er sich gegen den religiös überhöhten, hypertrophen deutschen Nationalismus der ersten Jahrhunderthälfte, dem er nach eigenen Angaben selbst einmal anhing. Gleichzeitig verdeutlichte er in seinem Vortrag seinen nunmehr geschichtstheologisch fundierten, historisch-moralischen Nationsentwurf. Ohne den Begriff „Sendung“ zu verwenden, erklärte er, das deutsche Volk habe aufgrund seiner besonderen geopolitischen Lage, in die es Gottes Führung gebracht habe, die „elementare Aufgabe“, „Brücke“ zwischen Ost und West zu sein und zur Völkerverständigung nach West- und Osteuropa hin beizutragen. Nach Niemöller trugen die Deutschen eine historisch-moralische Verantwortung *mit-* und *füreinander*, die sie nicht von sich aus aufgeben durften.

44 Abdruck des Referats in: WÄHLT DAS LEBEN! Der Vierte Deutsche Evangelische Kirchentag vom 27. bis 31. August 1952 in Stuttgart. Hg. i. A. des Präsidiums des Deutschen Evangelischen Kirchentages. Stuttgart o. J., S. 315–325.

45 Niemöllers Vortrag: „Unser Volk unter den Völkern“ ist abgedruckt in: WERFT EUER VERTRAUEN NICHT WEG. Der fünfte Deutsche Evangelische Kirchentag vom 12. bis 16. August 1953 in Hamburg. Hg. i. A. des Deutschen Evangelischen Kirchentages. Stuttgart o. J., S. 219–227.

Die intensivsten Reflexionen über das nationale Erbe und eine neue nationale Identität auf einer protestantischen Großveranstaltung fanden auf dem gesamtdeutschen Studententag im August 1954 statt, wo u. a. Gerhard Ritter referierte⁴⁶. Der Freiburger Historiker wertete in seinen geschichtstheologischen Überlegungen die militärische Niederlage der Deutschen als göttliche Fügung und ihre schwierige Lage nach 1945 als „Herausforderung Gottes“. In seiner Sinnggebung von Niederlage und Neubeginn wies auch er den Deutschen besondere Aufgaben zu: Sie sollten zu einer richtigen Verhältnisbestimmung von Autorität und Freiheit finden, die sozialen Aufgaben in einer „Demokratie der Liebe“ lösen und Deutschland zum Vorkämpfer einer europäischen Gemeinschaft machen. Ähnlich wie Niemöller, aber mit anderem Inhalt, deutete somit auch Ritter ältere Muster von deutschem Sonderbewusstsein um. Dieses Phänomen ließ sich demnach sowohl bei linksnationalen als auch bei nationalkonservativen Protestanten finden. Bei den Verantwortlichen der ESGiD endete der Studententag mit der Feststellung, dass die tradierte deutsche Nationsidee kein Zukunftsziel mehr beschreiben konnte. Die Vorstellung vom Volk als Schöpfungsordnung wurde abgelehnt und keine theologische Begründung für die Zwangsläufigkeit der deutschen Wiedervereinigung gefunden. Hingegen fanden sie ex negativo zu einer historisch-moralisch fundierten gesamtdeutschen Identität: Als „Schuldgemeinschaft“ in der Haftung für die Verbrechen des Zweiten Weltkrieges galt es, noch „gemeinsame Aufgaben“ zu erfüllen. Jahre später wurde für dieses neu geformte protestantische Nationalbewusstsein der Begriff „Verantwortungsgemeinschaft“ gefunden. Ähnlich wie Niemöller und der bruderrätliche Flügel der EKD sahen die Studentenvertreter diese gemeinsamen Aufgaben nach außen in der Versöhnung mit den ehemaligen westlichen und östlichen Kriegsgegnern, nach innen in einer – vermeintlichen – Entideologisierung und in der Suche nach einem gesellschaftspolitischen „dritten Weg“. Bei den ostdeutschen Gemeinde-

46 Der Vortrag „Was heißt Bekenntnis zur geschichtlichen Vergangenheit?“ ist abgedruckt in: DAS REICH GOTTES UND DAS REICH DER DEUTSCHEN. 3. Deutscher Evangelischer Studententag Heidelberg 1954 (Der Kreis. Sonderreihe. 1). Hg. i. A. der ESGiD von Horst Bannach. Stuttgart 1954, S. 41-50.

vertretern war diese Haltung durch erste ökumenische Begegnungen in der DDR im Jahre 1954 geprägt worden.

5. Praktizierte Einheit

Die gesamtdeutsche Kircheneinheit wurde in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre innerprotestantisch nicht in Frage gestellt. Noch vermittelte sie den ostdeutschen Gliedkirchen Rückhalt, um die kirchliche Unabhängigkeit gegenüber dem Staat aufrechtzuerhalten und als Volkskirche in den Gemeinden bestehen zu können. Obgleich sich die Arbeits- und Wirkungsbedingungen der Kirchen in Ost- und Westdeutschland immer deutlicher voneinander unterschieden, hielten die Protestanten über Kontakte formeller und informeller Art das kirchliche gesamtdeutsche Beziehungsnetz aufrecht. So traten ost- und westdeutsche Kirchenvertreter auch weiterhin gemeinsam in der Ökumene auf. Innerhalb der kirchlichen Rechts- und Organisationsgemeinschaften wurde die Einheit durch amtliche Zusammenarbeit auf allen Ebenen praktiziert, sofern sie nicht durch das SED-Regime be- oder verhindert wurden. Daneben begegnete man sich auf den gesamtdeutschen Laientreffen wie dem Deutschen Evangelischen Kirchentag. Seit 1954 kamen die Berliner Bibelwochen als gesamtkirchliche Begegnungstagungen hinzu⁴⁷. Auf Initiative des rheinischen Präses Ernst Wilm organisierte die Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union ab 1954 mehrmals jährlich diese gesamtkirchlichen Begegnungstagungen. Dabei trafen sich etwa 40 kirchliche Mitarbeiter und Gemeindeglieder aus der DDR und der Bundesrepublik, die von den östlichen und westlichen Gliedkirchen der EKU ausgewählt wurden. Hinzu kamen noch einige ausländische Teilnehmer. Sie verbrachten gemeinsam zehn Tage mit Bibelstudium, Vorträgen und Gesprächen zu einem bestimmten Thema sowie mit Besichtigungen und Teilnahme an kirchlichen und kulturellen Veranstaltungen. Weitere Beiträge zur „stillen Wiederver-

47 Ungedruckter Artikel von Franz Reinhold Hildebrandt über die Berliner Bibelwochen für das KJ 1959 (EVANGELISCHES ZENTRALARCHIV Berlin, 609/96/45).

einigung“⁴⁸ waren die Begegnungen im Rahmen der Patenschaften auf landeskirchlicher, Kirchenkreis- und Gemeindeebene, zwischen kirchlichen Verbänden und Berufsgruppen. Ursprünglich war die Zuordnung von Patenkirchen und Patengemeinden sozial motiviert gewesen und hatte damit asymmetrische Verbindungen geschaffen. Die Besuchsreisen in Ost-West- und West-Ost-Richtung trugen jedoch dazu bei, persönliche, nicht nur auf materielle Hilfeleistungen aufbauende Beziehungen zu schaffen. Im direkten Kontakt wurden aber auch die Unterschiede der politischen, gesellschaftlichen und sozialen Verhältnisse erfahrbar, unter denen man lebte und arbeitete.

Sehr viele unmittelbare Kontakte wurden in der evangelischen Studenten- und Jugendarbeit gepflegt. Hier trafen sich jährlich mehrere tausend Jugendliche und Studenten. Waren die Patentreffen anfänglich unorganisiert und dienten dem persönlichen Austausch, so drängten die Verantwortlichen der Evangelischen Studentengemeinde ab Mitte der fünfziger Jahre auf eine Profilveränderung. Sie wünschten eine Akzentverlagerung weg von der zwischenmenschlichen Begegnungsfreizeit und hin zum themenorientierten Begegnungsseminar. Bei der Evangelischen Jugend wurde zur konzeptionellen Betreuung, Koordination und Reflexion der Begegnungsarbeit im Jahr 1954 ein Gesamtkirchlicher Ausschuss eingesetzt. Er wurde notwendig, da zu dieser Zeit die DDR die Ausreisegenehmigungen für Jugendliche großzügig handhabte und gleichzeitig die Evangelische Jugend und einige andere konfessionelle bundesdeutsche Jugendverbände für innerdeutsche Begegnungen vermehrt Zuschüsse von Seiten der Bundesregierung erhielten. Innerhalb der Evangelischen Jugend war es jedoch umstritten, die staatlichen Gelder anzunehmen und sich damit indirekt für nationalpolitische Ziele instrumentalieren zu lassen.

Während der Ideentransfer, wie er auf den großen Kirchentagstreffen und den vielen kleinen Patentreffen stattfand, noch in beide Richtungen erfolgen konnte, verlief der breite Strom des materiellen

48 Der Begriff „stille Wiedervereinigung“ wurde 1957 von Ernst Wilm geprägt. Vgl. WINTER, Friedrich: *Kirchliche Wege zwischen Ost und West* (1949–1989). Hinweis auf eine dringende Forschungsaufgabe. In: Hoburg, Ralf (Hg.): *Unter dem Dach der Kirche. FS für Joachim Rogge zum 70. Geburtstag*. Leipzig 1999, S. 124–147, S. 126.

und finanziellen Transfers zur Unterstützung von einzelnen Christen, Gemeinden, Landeskirchen sowie kirchlichen Werken und Einrichtungen in der DDR ausschließlich von West nach Ost. Auf westlicher Seite waren die materiellen Hilfeleistungen Ausdruck praktizierter Nächstenliebe zu den wirtschaftlich schlechter gestellten und staatlichen Repressionen ausgesetzten Mitchristen. Man wollte helfen und war – in gewissem Umfange – bereit, zu teilen. Auf kirchenleitender Ebene wurde mit den Hilfeleistungen auch das Ziel verfolgt, die volkikirchlichen Strukturen und damit die Präsenz und Prägekraft der Kirche in der DDR-Gesellschaft über die „Durststrecke“ der Teilung hinweg aufrecht zu erhalten.

Die Hilfe der westdeutschen Kirchen setzte bereits Ende 1945 ein. Zunächst wurden vor allem Geld- und Sachspenden aus dem westlichen Ausland in die SBZ/DDR weitergeleitet⁴⁹. Mit der fortschreitenden wirtschaftlichen Erholung wuchs der Anteil der westdeutschen Leistungen und dominierte schließlich. Instrumente der materiellen und finanziellen Hilfe für die ostdeutschen Kirchen waren seit 1949 die Patenhilfe, seit 1950 der „Kirchliche Hilfsplan“ sowie ab 1955 der „Bruderdienst“.

Zur Finanzierung ihrer Hilfsmaßnahmen für die ostdeutschen Gliedkirchen erhielt die EKD auch staatliche Gelder, vornehmlich über das Bundesministerium für gesamtdeutsche Fragen. Während sich die Regierung Adenauer von ihren protestantischen Gegnern nicht von ihrer Politik der konsequenten Westintegration abbringen ließ und diese teilweise als Handlanger des Ostens diffamierte, förderte sie zugleich finanziell die kirchliche Einheit im Sinne einer gesamtdeutschen Klammer, welche die Hoffnung auf eine Wiedervereinigung der deutschen Teilstaaten nach westlichen Vorstellungen wach halten sollte. Die Kirchen in der DDR galten dabei als antikommunistische Bollwerke des christlichen Abendlandes und Hüterinnen des kulturnationalen Erbes. Zur gleichen Zeit versuchte die SED, den gesamtdeutschen Protestantismus in ihrem Kampf gegen die militärische und politische Westbindung der Bundesrepublik zu instrumentalisieren. Somit war die kirchliche Ost-West-Einheit im

49 Vgl. VOLZE, Armin: Kirchliche Transferleistungen in die DDR. In: DA 24, 1991, S. 59–66, S. 59.

ersten Nachkriegsjahrzehnt für beide deutschen Regierungen ein Instrument ihrer Deutschlandpolitik.

KATHARINA KUNTER
DIE EXKURSION ALS DIDAKTISCHE METHODE
IN DER KIRCHLICHEN ZEITGESCHICHTE
(DAS BEISPIEL „OSTDEUTSCHER PROTESTANTISMUS
IM 20. JAHRHUNDERT“

„Lernen als Konstruktion“ – immer stärker beginnt sich dieses Konzept der gegenwärtigen Bildungsforschung, das vor allem die problemorientierten und anwendungsbezogenen Aspekte des Verstehens betont, in der Hochschuldidaktik durchzusetzen. Die derzeitige Implementierung der Master- und Bachelorstudiengänge an den deutschen Universitäten oder die Ausweitung hochschuldidaktischer Lernzentren sind dafür anschauliche Beispiele. Was hier bundesweit auf der strukturellen Ebene angeregt und gefördert wird, gilt es jedoch gleichzeitig im Alltag der Hochschullehre weiterzuentwickeln.

Das betrifft selbstverständlich ebenso die Kirchengeschichte und die Kirchliche Zeitgeschichte. Im Zentrum des lernpsychologischen und didaktischen Bemühens steht dabei die Herausforderung, Studierende zu einer aktiven Auseinandersetzung mit Inhalten und Fragestellungen zu motivieren, so dass Problemlöseprozesse in Gang gesetzt werden können, die schließlich zu einem konzeptuellen Verstehen der neueren Kirchengeschichte führen. Dieses explorative Vorgehen erfordert eine kreative Öffnung des klassischen Seminarunterrichts an den Universitäten. Dabei können Zeitzeugengespräche, Studientage und Exkursionen als ergänzende didaktische Methoden noch stärker als bisher in die Kirchliche Zeitgeschichte integriert und furchtbar gemacht werden.

Als eine Anregung hierzu werden im Folgenden didaktische Vorüberlegungen und das Programm einer Exkursion zum Thema „Auf den Spuren des ostdeutschen Protestantismus im 20. Jahrhunderts“ vorgestellt, die den Abschluss eines dreistündigen kirchengeschichtlichen Hauptseminars „Zwischen Demokratie und Diktatur – deutscher Protestantismus im 20. Jahrhundert“ an der Theologischen Fakultät Aarhus in Dänemark bildete. Der Deutsche Akademische Austausch Dienst (DAAD) in Bonn förderte diese Exkursion 2004 mit einem Stipendium von 5600.– Euro.

1. Didaktische Vorüberlegungen

Nur wenige dänische Studierende besitzen genauere landeskundliche Kenntnisse von und über Deutschland. Und obwohl einige bereits zu Besuch in Berlin gewesen sind und das Thema „DDR“ – nicht zuletzt wegen des gerade in Dänemark laufenden Films „Good-bye Lenin“ – eine gewisse Anziehungskraft besitzt, ist Ostdeutschland ein weithin unbekanntes Terrain. Das gilt selbstverständlich nicht nur für ausländische Theologiestudierende. Auch für Studierende aus dem früheren Westdeutschland, sei es Aachen, Karlsruhe oder Osnabrück, bedeutet Ostdeutschland häufig ebenfalls nur ein weißer Fleck auf der Landkarte. Ein wesentliches Ziel der Exkursion lautete daher, den ostdeutschen Protestantismus nicht nur durch die im Seminar erarbeiteten schriftlichen Äußerungen und Texte, sondern vor allem in seiner konkreten kulturgeschichtlichen Verwurzelung in Berlin, Thüringen, Sachsen und Sachsen-Anhalt kennenzulernen, um seine historische Rolle zwischen Diktatur und Demokratie besser verstehen zu können.

Für die Exkursion wurden 12 Tage veranschlagt, wovon 2 Tage für die Hin- und Rückreise eingeplant werden mussten. Anfangs- und Endpunkt der Exkursion war – vor allem aus fahrtechnischen Gründen – Berlin.

Bei der Programmgestaltung standen folgende Aspekte im Vordergrund: a) Zeitzeugengespräche mit inspirierenden und couragierten Männern und Frauen aus dem ostdeutschen Protestantismus. Dabei sollten sowohl Erfahrungen aus der DDR-Zeit zur Sprache kommen, als auch eigene Reflexionen über den Weg der evangelischen Kirchen nach 1989/90, b) die Abdeckung eines möglichst breiten Themenspektrums kirchlichen Lebens im Kontext von Politik, Theologie, Bildung und Kultur sowie c) das Kennenlernen kirchengeschichtlich wichtiger, aber auch touristisch schöner Städte und Orte Ostdeutschlands.

Die Terminplanung wurde vier Monate vor Beginn der Exkursion abgeschlossen; bis auf zwei Professoren der Humboldt-Universität zu Berlin konnten alle vorgesehenen Gesprächspartner gewonnen werden.

2. Das inhaltliche Programm:

Tag 1: Gemeindesein vor und nach 1989 (Berlin)

Vormittags: Gottesdienst in der Bartholomäuskirche (Prenzlauer Berg), Begegnung mit Gemeindemitgliedern. Die Bartholomäuskirche bildete in den 80er Jahren einen wichtigen Treffpunkt für kirchliche Oppositionelle. Anschließend Gespräch mit Pfarrer Jochen Goertz und Esther Ullmann-Goertz, Pfarrerin und Referentin bei der Evangelischen Aktionsgemeinschaft für Familienfragen. Beide waren in den 80er Jahren in der kirchlichen Basisbewegung „Solidarische Kirche“ aktiv, wo sie sich für demokratische Strukturen in der Kirche und in der DDR-Gesellschaft einsetzten.

Tag 2: Kirche, Öffentlichkeitsarbeit und Politik seit 1990 (Berlin)

Vormittags: Besuch der Evangelischen Akademie zu Berlin am Gendarmenmarkt. Gespräch mit Ulrike Poppe und Ludwig Mehlhorn; beide gehörten zu den Mitbegründern der Bürgerrechtsbewegung „Demokratie jetzt!“ und sind seit 1991 bzw. 1992 Studienleiter/in an der Evangelischen Akademie.

Nachmittags und abends: Persönliche Führung durch den Bundestag durch MdB Markus Meckel; anschließend Gespräch und Diskussion. Markus Meckel war zu DDR-Zeiten Pfarrer und in der kirchlichen Friedensbewegung aktiv, er war Mitbegründer der Sozialdemokratischen Partei in der DDR (SDP), von April 1990 bis August 1990 Außenminister der DDR und sitzt seit 1990 für die SPD im Bundestag.

Tag 3: Kirche, Universität und Vergangenheitsbewältigung (Berlin)

Vormittags: Besuch der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität; Gespräch mit Prof. Dr. Matthias Köckert über seine Erfahrungen als Hochschullehrer in der DDR und im wiedervereinigten Deutschland. Gelegenheit zu Besuch einer Vorlesung von Prof. Dr. Richard Schröder.

Nachmittags: Führung durch das Archiv und das Informations- und Dokumentationszentrum der Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes (BStU). Anschließend Gespräch mit der Bundesbeauftragten Marianne Birthler und Erhard Neubert, Pfarrer und ehemaliger DDR-Bürgerrechtler, heute bei der BStU u. a. zu-

ständig für die Aufarbeitung des Themas: Kirchen, Christen und die Staatssicherheit.

Tag 4: Evangelischer Glaube in Dresden (Dresden)

Mittags/Nachmittags: Stadtbesichtigung, Besuch der Frauenkirche und Gespräch mit Vertretern der Stiftung Wiederaufbau der Dresdner Frauenkirche. Besuch der Kreuzkirche, der Kreuzkirchbuchhandlung (eine der wenigen evangelischen Buchhandlungen zu DDR-Zeiten) und des Ökumenischen Informationszentrums. Dort Gespräch mit einem/r Mitarbeiter/in des Ökumenischen Zentrums über bürgerschaftliche und friedenspolitische Aufgaben und Initiativen protestantischer Gruppen vor und nach 1989.

Tag 5: Repression und Widerstand im SED-Staat (Leipzig)

Vormittags: Besuch der Gedenkstätte Bautzen; Führung von Dr. Jörg Morré. In den Haftanstalten Bautzen I und II wurden während des „Dritten Reiches“, der sowjetischen Besatzungszeit und der SED-Diktatur politische Gegner unter unmenschlichen Haftbedingungen gefangen gehalten.

Nachmittags: Leipzig: Besuch und Führung durch die Nikolaikirche, Gespräch mit einem der Hauptinitiatoren der Leipziger Montagsdemonstrationen von 1989, Pfarrer Christian Führer über heutige gesellschaftspolitische Herausforderungen für Christen in Ostdeutschland.

Abends: Gespräch mit Prof. Dr. Christoph Michael Haufe, Vorsitzender des Thomanerbundes über Geschichte und Gegenwart des Thomanerchores. Die beiden renommiertesten Knabenchöre Ostdeutschlands, der Dresdner Kreuzchor und die Leipziger Thomaner, verkörpern ein besonderes kulturelles konfessionelles Milieu, das die DDR-Zeit trotz aller Säkularisierungs- und Entchristlichungsversuche überlebt hat.

Tag 6: Reformation in Vergangenheit und Gegenwart (Erfurt/Weimar)

Vormittags: Besuch einer Religionsstunde an einem Erfurter Gymnasium; anschließend Gespräch mit einer Erfurter Religionslehrerin über Religionsunterricht und Schule in Thüringen vor und nach 1989.

Nachmittags: Besuch des Erfurter Augustinerklosters, Gespräch mit Probst i. R. Heino Falcke, einem der profiliertesten DDR-Theologen der 80er Jahre, über gelebte und politisch engagierte Zeitzeugenschaft in der Bekennenden Kirche, der DDR, in der Ökumene und im heutigen Deutschland.

Abends: Gemeinsame Gesprächsrunde mit Gemeindemitgliedern und dem Pfarrer der Erfurter Predigergemeinde.

Tag 7. Kulturtag (Weimar)

Zur freien Verfügung.

Tag 8: Luther und sein Erbe 1 (Eisenach/Wartburg)

Besuch der Wartburg in Eisenach (mit Führung), wo Martin Luther 1521 als Junker Jörg das Neue Testament übersetzte.

Tag 9: Luther und sein Erbe 2 (Lutherstadt Wittenberg)

Mittags/Nachmittags: Besichtigung der Altstadt, des kurfürstlichen Schlosses, der Schlosskirche, an deren Tür Martin Luther 1517 seine 95 Thesen angeschlagen haben soll, die spätmittelalterliche Stadtkirche, an der Luther predigte, die Wohnhäuser Luthers und Melancthons sowie die Gräber der beiden, die Höfe von Lukas Cranach u.a.

Abends: Besuch der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt; Gespräch mit dem stellvertretenden Akademiedirektor Friedrich Schorlemmer, Pfarrer, Mitbegründer des Demokratischen Aufbruches (1989) und Publizist, dem 1993 der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels verliehen wurde.

Tag 10: Individuelle Besichtigungen und Unternehmungen (Berlin)

3. Konsequenzen für die Didaktik der Kirchlichen Zeitgeschichte

Die Vorbereitung und Durchführung einer jeden Exkursion erfordert ein so großes Maß an Eigeninitiative und einen so hohen Zeitaufwand, dass die Realisierung im Universitätsalltag auf den ersten Blick als eine nicht effiziente Methode erscheinen mag. Die persönlichen Erfahrungen von Studierenden und Lehrenden sprechen jedoch eine andere Sprache – und dass nicht nur, weil Beschreibungen und Erzählungen nach der gemeinsamen Fahrt einen inspirierenden „Eventcharakter“ und das deutlich gewachsene soziale Verantwor-

tungsgefühl einer gemeinsamen akademischen Lerngemeinschaft erkennen lassen.

Das Programm der Exkursion zum ostdeutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert verdeutlicht darüber hinaus, dass sich hier auch historiographische und kirchengeschichtliche Lernfelder eröffnen, die im konventionellen Studienbetrieb verschlossen bleiben. So ist es etwas anderes, im akademischen Diskurs im Seminarraum Quellen zur Religionspolitik der SED zu lesen oder Deutungen von Handlungsspielräumen der Kirchen in den Darstellungen von Besier oder Pollack zu untersuchen, als dann im persönlichen Zeitzeugengespräch authentische Beispiele alltäglicher Zwänge eines Christen in der DDR kennenzulernen – die selbstverständlich in ihrer biographischen Funktion genauso „wahr“ sind wie die archivalischen Konstruktionen der Historiker. Insbesondere, wenn der Schwerpunkt der Exkursion auf der „oral history“, also auf Begegnungen und Gesprächen liegt, werden Studierende zwangsläufig mit unterschiedlichen Standpunkten oder sogar gegensätzlichen Interpretationen aus zeitgeschichtlicher Forschung und engagierter Zeitzeugenschaft konfrontiert. Dann muss das zuvor im Seminar und Selbststudium erworbene Wissen aktiviert und einer neuen Prüfung unterzogen werden. Lernpsychologisch gesprochen geht es also um Re-Interpretationsprozesse, die schließlich zu einer Erweiterung oder Verfeinerung des konzeptuellen Verständnisses von kirchlicher Zeitgeschichte führen.

Wenn die Lernenden erkennen, dass kirchliche Zeitgeschichte eben nicht nur eine Nacherzählung schriftlicher Quellen oder biographischer Erinnerungen ist, sondern eine immer wieder neu zu verantwortende eigene Deutung vor dem Hintergrund der jeweiligen politischen, historischen und mentalitätsgeschichtlichen Prägungen innerhalb eines bestimmten geographischen und sozialen Raums, ist ein wesentliches Lernziel historischen Denkens erreicht: nämlich die ganzheitlichere Wahrnehmung (kirchen)geschichtlicher Komplexität.

CLAUDIA LEPP

BERICHT ÜBER DEN KONGRESS „ZIVILCOURAGE UND
KOMPROMISS: BAUSOLDATEN IN DER DDR 1964–1990“

Vierzig Jahre nach dem Beschluss des Nationalen Verteidigungsrates der DDR, mit der Aufstellung von „Baueinheiten“ einen waffenlosen Dienst für Wehrpflichtige einzuführen, trafen sich vom 3. bis 5. September 2004 im Alten Rathaus in Potsdam mehr als vierhundert Interessierte, um sich mit dem im Warschauer Pakt einmaligen Phänomen der „Spatensoldaten“ zu beschäftigen. Der Kongress wurde von ehemaligen Bausoldaten veranstaltet, die sich in der Robert-Havemann-Gesellschaft zu einem Initiativkreis zusammengeschlossen hatten. Finanzielle Förderung erhielt er u. a. von der Bundeszentrale für politische Bildung, der Stiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur und der EKD. Durch die Teilnahme vor allem vieler ehemaliger Bausoldaten und ihrer Angehörige trug die Veranstaltung in Teilen den Charakter eines Ehemaligentreffens. Insgesamt aber diente der Kongress der privaten *und* öffentlichen Erinnerung, der historischen Reflexion und der Bezugnahme auf aktuelle Kontroversen zu Wehrdienst, Militäreinsätze, Friedensengagement und Konfliktmanagement.

Für die erste Fachtagung zu diesem Thema wurden von den Veranstaltern eine große Themenbreite und eine vielfältige Veranstaltungsstruktur gewählt. Neben Vorträgen, Podiumsdiskussionen und Arbeitsgruppen gab es einen ökumenischen Gottesdienst, Ausstellungen¹ und ein kulturelles Begleitprogramm im Alten Rathaus sowie in der Bahnhofspassage, so dass auch die Potsdamer Bevölkerung sich dem Thema nähern konnte. Im Folgenden wird nun vornehmlich auf die historischen Beiträge eingegangen.

In seinem Festvortrag setzte sich Joachim Garstecki, ehemals Studienreferent für Friedensfragen beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und in den 1990er Jahren Generalsekretär von Pax

1 Vgl. den Begleitband zur Wanderausstellung „Graben für den Frieden? – Die Bausoldaten in der DDR“ von PAUSCH, Andreas: Waffendienstverweigerung in der DDR ... das einzig mögliche und vor dem Volk noch vertretbare Zugeständnis. Hg. von Uwe Schwabe u. Rainer Eckert i. A. des Archivs Bürgerbewegung Leipzig e.V. Norderstedt 2004.

Christi, mit dem „Friedensbeitrag“ der Bausoldaten auseinander, die den „Friedensdienst mit der Waffe“ verweigert hatten². Er bezeichnete den achtzehnmonatigen Bausoldatendienst, der von offizieller Seite in der DDR weitgehend beschwiegen wurde, als „eine legalisierte Plattform der Widerständigkeit gegen die Ideologie militärischer Friedenssicherung mitten in der Nationale Volksarmee“. Glaubensüberzeugungen, historische Erfahrungen oder politische Gründe führten junge Männer in die Baueinheiten. Für den Einzelnen war der waffenlose Dienst sowohl Ausdruck von Zivilcourage als auch der Bereitschaft, sich auf einen Kompromiss einzulassen, der oft als „fauler Kompromiss“ empfunden wurde. Die verbleibende Alternative aber war die Totalverweigerung, die zumeist eine Haftstrafe zur Folge hatte. Ein ziviler Ersatzdienst wurde in der DDR erst um die Jahreswende 1989/90 eingerichtet. Nur eine „Minderheit in der Minderheit“ unter den Bausoldaten kompensierten den mangelnden zivilen Charakter ihres Dienstes durch ein Engagement für gewaltfreie Friedenssicherung und Konfliktbearbeitung. Diese Wenigen setzten jedoch laut Garstecki nachhaltige Impulse.

Die beiden Theologen Uwe Koch (Magdeburg) und Peter Schicketanz³ (Garbsen) gaben einen Überblick über die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Bausoldaten. Beide unterschieden drei Phasen des Einsatzes von Bausoldaten: die erste Phase zwischen 1964 und 1972/75 war geprägt von einer Unsicherheit der NVA-Führung im Umgang mit den „Spatensoldaten“ und dem Einsatz der Bausoldaten in vier zentralen Baubataillonen; die zweite Phase zwischen 1975 und 1982 war gekennzeichnet von dem dezentralen Einsatz u. a. in so genannten Sicherstellungsgruppen, die Reinigungs- und Küchenarbeiten zu erledigen hatten; in der dritten Phase zwischen 1983 bis 1989/90 wurden Bausoldaten im Industriebereich und beim Bau des Fährhafens Mukran auf Rügen eingesetzt. Koch, der selbst Totalverweigerer gewesen war, entwickelte auch eine historische Typologie der Bausoldaten: In den Anfangsjahren

2 Der Vortrag ist veröffentlicht in: Forum Pazifismus. Zeitschrift für Theorie und Praxis der Gewaltfreiheit 4, 2004 ([www.forum-pazifismus.de/Aktuelles%20Heft/04/garstecki\(04\).html](http://www.forum-pazifismus.de/Aktuelles%20Heft/04/garstecki(04).html)).

3 Vgl. SCHICKETANZ, Peter: Wehrdienstverweigerung in der DDR. Nährboden für die Bildung oppositioneller Gruppen. In: DA 37, 2004, S. 792–800.

überwogen die religiös-pazifistisch motivierten Verweigerer. In den siebziger Jahren waren es vermehrt aufmüpfige junge Männer, die sich von den rigiden Ordnungsvorstellungen des Staates distanzieren. In den letzten Jahren dominierten unter den jungen Bausoldaten die offene Opposition und der Wille zum Verlassen der DDR. Als Konfliktfelder für die Bausoldaten benannte Koch: 1. das abzuleistende Gelöbnis zu unbedingtem Gehorsam gegenüber Staat und Partei und zum Willen, die Verteidigungsbereitschaft der DDR zu erhöhen, 2. die offene Abstimmung in den Kasernen bei Volkskammerwahlen sowie 3. die Diskriminierung bei der Berufs- und Studienwahl.

Auch in einer der insgesamt zwölf Arbeitsgruppe ging es um Konfliktfelder. Dazu zählten neben dem Gelöbnis vor allem die Mitwirkung beim Bau von Militäreinrichtungen wie Schießplätze, Panzerstraßen und Rollfelder, die religiöse Betätigung in der NVA, die Totalverweigerung während der Bausoldatenzeit etc. Eine andere Arbeitsgruppe behandelte die schwierigen Arbeitsbedingungen der Bausoldaten in der Chemieindustrie (Chemiekombinat Bitterfeld)⁴ sowie die Chancen und Grenzen der Rehabilitation nach 1990 aufgrund gesundheitlicher Schäden, Haftzeiten oder beruflicher Benachteiligung. In der Diskussion wurde die Forderung laut, die EKD solle sich mit dem Problem der Rehabilitierung von Bausoldaten befassen. Dies ist zwischenzeitlich in Ansätzen erfolgt. Die Synodalen haben am 11. November 2004 folgenden Beschluss gefasst: „Die Synode der EKD erkennt das herausragende Friedenszeugnis der Bausoldaten an. Der Rat der EKD wird gebeten, sich des Anliegens früherer Bausoldaten hinsichtlich einer Verbesserung ihrer Rechtsstellung anzunehmen, eine Prüfung zu veranlassen und der Synode der EKD bei ihrer nächsten Tagung zu berichten“⁵.

In der Forschung sorgt derzeit vor allem der Historiker Thomas

4 Vgl. hierzu die Publikation des vortragenden Justus VESTING: Mit dem Mut zum gesunden Risiko. Die Arbeitsbedingungen von Strafgefangenen und Bausoldaten in den Betrieben der Region Bitterfeld, Buna und Leuna unter besonderer Berücksichtigung des VEB Chemiekombinat Bitterfeld (Sachbeiträge. Landesbeauftragte für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR in Sachsen-Anhalt. 30). Magdeburg 2003.

5 www.ekd.de/synode2004/aufbau_beschluesse_bausoldaten.html.

Widera, Mitarbeiter am Hannah-Arendt-Institut in Dresden, dafür, dass die Geschichte der Bausoldaten intensiver erkundet wird. Im Jahr 2004 gab er einen Sammelband über die „Pazifisten in Uniform“ heraus⁶. Darin beschreibt Peter Schicketanz die „Reaktionen der Evangelischen Kirchen auf die Anordnung über die Aufstellung von Baueinheiten 1964–1966“⁷. Zwar konnten die Kirchen nicht erreichen, dass die Bausoldatenordnung durch einen zivilen Ersatzdienst erweitert wurde, doch konnte die SED auch nicht den geistigen Einfluss der Kirchen auf die Bausoldaten unterbinden. Auch Widera selbst hat sich schon mit dem Verhalten der evangelischen Kirche im Zusammenhang mit der Bausoldatenanordnung von 1964 beschäftigt⁸. Momentan arbeitet er jedoch an einem von der DFG geförderten Forschungsprojekt zur Rolle der Bausoldaten in der Endphase der DDR⁹. So sind die Aussichten gut, dass die kleine (0,2 bis 3% der Einberufungsjahrgänge), aber nicht unbedeutende Gruppe der „Bausoldaten“ auch über das Jubiläumsjahr 2004 hinaus in der DDR-Forschung Beachtung finden wird.

6 WIDERA, Thomas (Hg.): Pazifisten in Uniform. Die Bausoldaten im Spannungsfeld der SED-Politik 1964-1989 (Berichte und Studien des Hannah-Arendt-Institutes. 44). Göttingen 2004.

7 EBD., S. 13–41.

8 WIDERA, Thomas: Die evangelischen Kirchen in der DDR und die Bausoldatenanordnung von 1964. In: Horch und Guck 13, 2004, S. 55–60.

9 „Bausoldaten und Friedliche Revolution. Die Bewegung zur Verweigerung des Wehrdienstes in der DDR im Spektrum des politischen Protests“.

CARSTEN NICOLAISEN

GEORG KRETSCHMAR ZUM 80. GEBURTSTAG

Am 31. August 2005 feiert Erzbischof Prof. D. Georg Kretschmar, der langjährige Vorsitzende der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, seinen 80. Geburtstag, nachdem er erst kurz vor Vollendung seines 80. Lebensjahres nach jahrzehntelangem Wirken im Dienst für die theologische Wissenschaft, die Kirche und die Ökumene in den Ruhestand getreten ist.

Georg Kretschmar, 1925 in Landeshut in Schlesien geboren, entstammt einer alten schlesischen Pfarrerrfamilie. Seine Schulzeit verbrachte er in Niesky und Hirschberg, wurde als 18jähriger zum Kriegsdienst eingezogen und studierte dann Theologie in Tübingen, Bonn, Heidelberg und Oxford. Nach dem Fakultätsexamen 1948 in Heidelberg und einer kurzen Vikarszeit in Württemberg war er von 1948 bis 1952 Assistent bei dem Tübinger Neutestamentler Otto Michel; 1950 wurde er in Heidelberg zum Dr. theol. promoviert; 1953 habilitierte er sich in Heidelberg. Seine Lehrer waren in Tübingen neben Michel vor allem Hanns Rückert und Helmut Thielicke, in Heidelberg sein Doktorvater Hans Freiherr von Campenhausen, Martin Dibelius und Edmund Schlink. 1956 wurde Georg Kretschmar auf den Lehrstuhl für Neues Testament und Kirchengeschichte der neu gegründeten Evangelisch-Theologischen Fakultät in Hamburg berufen, 1967 wechselte er als eines ihrer Gründungsmitglieder an die Evangelisch-Theologische Fakultät in München. Auch hier befasste er sich in Forschung und Lehre mit der Kirchengeschichte von ihren Anfängen im Neuen Testament bis hin zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Von 1989 an stand Georg Kretschmar im Dienst der Evangelisch-Lutherischen Kirche in der damaligen UdSSR, zunächst als Rektor des Theologischen Seminars in Riga, dann als Vertreter von Bischof Harald Kalnins. Nach dessen Tod 1994 wurde Georg Kretschmar von der Generalsynode der 1993 gegründeten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien (ELKRAS) zum Erzbischof mit Amtssitz in St. Petersburg gewählt. Dieses schwierige und aufreibende Amt versah er bis zum April 2005. Georg Kretschmar ist Mitglied verschiedener internationaler wissenschaftlicher Gesell-

schaften und ökumenischer Kommissionen. 1963 verlieh ihm die Evangelischen Theologische Fakultät in Tübingen, 1977 das Theologische Institut in Cluj-Napoca (Klausenburg-Hermannstadt) die theologische Ehrendoktorwürde.

1964 wurde Georg Kretschmar vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in die damalige „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit“ – der Vorgängerin der heutigen Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte – berufen, um nach dem plötzlichen Tod des ersten Vorsitzenden Kurt Dietrich Schmidt die Verbindung der kleinen Hamburger Arbeitsstelle zur Evangelisch-Theologischen Fakultät aufrecht zu erhalten; nach dem Tod Ernst Wolfs berief der Rat der EKD Georg Kretschmar zum Vorsitzenden der neuen Arbeitsgemeinschaft. Er versah dieses Amt von 1972 bis 1988 und setzte in dieser Zeit für die Kirchliche Zeitgeschichtsforschung wichtige Akzente. Auf organisatorischem und forschungspolitischem Gebiet verdankt die Evangelische Arbeitsgemeinschaft Georg Kretschmar die Kontinuität und Vertiefung der Arbeit der Münchener Forschungsstelle, da es ihm gelang, sie personell fest zu verankern und auszubauen sowie durch Einwerbung von Drittmitteln längerfristige Projekte, vor allem zeitgeschichtliche Editionen, zu fördern. Inhaltlich ist es ihm immer ein besonderes Anliegen gewesen, das Freund-Feind-Denken der älteren „Kirchenkampf“-Forschung zu überwinden, diese kurze Epoche der Kirchengeschichte nicht isoliert zu betrachten und überhaupt hinter den oftmals vordergründig zeit- und interessenbedingten Positionen bei der Diskussion zeitgeschichtlicher Fragen die großen Kontinuitätslinien der Geschichte sichtbar zu machen. So hat der Patristiker und Reformationshistoriker, Liturgiewissenschaftler und Archäologe Georg Kretschmar reflektierend und diskutierend und nicht zuletzt auch durch eigene wissenschaftliche Beiträge die Arbeit der Ev. Arbeitsgemeinschaft kritisch begleitet und vorangetrieben. Dabei hat er stets deutlich gemacht, dass sich die Kirchliche Zeitgeschichte immer in einem doppelten Loyalitätsverhältnis befindet: Wie die Kirchengeschichte überhaupt ist sie ebenso Teil der Geschichtswissenschaft wie der Theologie, der sie integrierend zugehört.

Die früheren und jetzigen Mitglieder der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte und die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Münchener Forschungsstelle grüßen Georg Kretschmar zu seinem 80. Geburtstag mit herzlichen Glück- und Segenswünschen.

NEUERSCHEINUNGEN

PÖPPING, Dagmar (Bearb.): Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Band 5: 1951 (AKiZ. A 8).

Im Mittelpunkt der Edition stehen die Protokolle der acht Ratssitzungen 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.

HAUSCHILD, Wolf-Dieter: Konfliktgemeinschaft Kirche. Aufsätze zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland (AKiZ. B 40).

Seit 1945 ist die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) als ein Bund von lutherischen, unierten und reformierten Landeskirchen eine – streitbare – Gemeinschaft. Dieser Band untersucht die Auseinandersetzungen anhand der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, deren Auslegung und Wirkungsgeschichte, der Gründung der EKD und des Streits um die parallele Gründung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD). In Verbindung mit dem einleitenden Essay, der ausführlich die „Grundprobleme der Kirchlichen Zeitgeschichte“ thematisiert, erschließt der Autor eine neue Perspektive der jüngeren Kirchengeschichte.

GERDES, Uta: Ökumenische Solidarität mit christlichen und jüdischen Verfolgten. Die CIMADE in Vichy-Frankreich 1940–1944 (AKiZ. B 41).

Die CIMADE, das protestantische Flüchtlingswerk in den Lagern Vichy-Frankreichs, stand den unter qualvollen Bedingungen internierten Flüchtlingen und Vertriebenen, Juden und Christen jüdischer Herkunft, bei und leistete nach Einsetzen der Deportationen nach Auschwitz für mehrere hundert von ihnen Fluchthilfe in die Schweiz. Uta Gerdes rekonstruiert die Geschichte der mehrheitlich von jungen Frauen getragenen CIMADE, die ethisch-theologische Motivierung ihrer Mitglieder sowie die Kooperation mit den Institutionen der Genfer Ökumene.

Demnächst erscheinen:

KÜHNE, Michael (Bearb.): Die Protokolle der Kirchlichen Ostkonferenz 1945–1949 (AKiZ. A 9).

Im Mittelpunkt dieser Edition stehen die Protokolle der ersten zwanzig Sitzungen der Konferenz der östlichen Landeskirchen (Ostkirchenkonferenz), die seit August 1945 unter Vorsitz von Bischof Otto Dibelius in der Sowjetischen Besatzungszone stattfanden. Durch die Ostkirchenkonferenz und eine gemeinsame Verwaltung (die Berliner Stelle der EKD-Kirchenkanzlei) wollten die Kirchenleitungen in der SBZ Fragen von gemeinsamem Interesse bearbeiten, einstimmiges Auftreten vor den politischen Instanzen sichern und die Teilnahme der östlichen Kirchen an der Entwicklung der EKD trotz der Teilung Deutschlands gewährleisten. Die Protokolltexte und ihre Anlagen werden durch eine materialreiche Kommentierung erschlossen.

SCHULTZE, Harald (Hg.): Berichte der Magdeburger Kirchenleitung zu den Tagungen der Provinzialsynode 1946–1968 (Auszüge) (AKiZ. A 10).

Die Rechenschaftsberichte der Magdeburger Kirchenleitung sind herausragende Quellentexte zur DDR-Geschichte. Erstmals werden die gesellschaftspolitisch relevanten Abschnitte von Kirchenleitungsberichten einer ostdeutschen Landeskirche aus den Jahren 1946 bis 1989 ungekürzt publiziert. Es geht um die Standortbestimmung der Kirche im atheistischen Staat. So erschließt sich – von einem regionalen Aspekt aus – ein Stück DDR-Geschichte im Gesamtüberblick.

In diesen Texten wurde verantwortlich Position bezogen, mehrfach staatlichen Maßnahmen mutig widersprochen. Zugleich ging es darum, den Gemeinden seelsorgerlich zu vermitteln, wie in dem SED-Staat mit seinen Rahmenbedingungen das Evangelium in der frohen Zuversicht bezeugt werden könne, dass Christus mit seinen Verheißungen auch hier gegenwärtig ist. Der Staatsapparat der DDR und sein Ministerium für Staatssicherheit haben diese Berichte stets sehr kritisch gewertet. In etlichen Fällen wurde mit Drohungen versucht, auf Textgestaltung und Synodaldebatte Einfluss zu nehmen. Denn hier wurde eine zensurfreie Öffentlichkeit hergestellt, die außerhalb der Kirche in der DDR sonst nicht mehr zugelassen war. Die Berichte sind auch bei den Schwesterkirchen im anderen Teil Deutschlands aufmerksam gelesen worden. Während die DDR-Zeitungen auf Berichterstattung verzichten mussten, gab es in manchen Jahren ein breites Echo in westdeutschen Medien.

In der knappen Kommentierung wird auf kirchliches Archivmaterial und auf die einschlägige Sekundärliteratur verwiesen; Bezugsvorgänge werden nachgewiesen. Die Biogramme im Anhang geben Auskunft über alle Personen, die in den Texten erwähnt werden.

LEPP, Claudia: Tabu der Einheit? Die Ost-West-Gemeinschaft der evangelischen Christen und die deutsche Teilung 1945–1969 (AkiZ. B 42).

Die beziehungsgeschichtliche Studie behandelt Deutungsmuster und Praxis kirchlicher sowie nationaler Einheit im gesamtdeutschen Protestantismus vor dem Hintergrund sich wandelnder nationaler und internationaler Rahmenbedingungen. Der Fokus liegt auf der Phase

der mentalen und politischen Umbrüche von Mitte der 1950er bis Ende der 60er Jahre. Die Autorin untersucht, welche alten Leitbilder weiterwirkten und welche neuen Deutungs- und Sinnstiftungsmuster angesichts der deutschen Teilung im Spannungsfeld von Nationserhalt und „Entnationalisierung“ entwickelt wurden. Sie geht den Möglichkeiten und Grenzen praktizierter gesamtdeutscher Kircheneinheit nach und analysiert die Ost-West-Gemeinschaft evangelischer Christen als Subjekt und Objekt der Deutschlandpolitik. Zugleich erfolgt eine Analyse der protestantischen Begegnungskultur in Gestalt der personalen Basiskontakte, vornehmlich im Jugend- und Studentenbereich. Dabei kommen Bindungs- und Abwendungsphänomene deutlich in den Blick.

BULISCH, Jens: Evangelische Presse in der DDR. „Die Zeichen der Zeit“ 1947–1990 (AKiZ. B)

Die evangelischen Kirchen in der DDR hatten auch in der publizistischen Selbstdarstellung nur begrenzte Möglichkeiten, da nur wenige Presseorgane zur Verfügung standen. Ihre Erforschung gibt relevante Auskünfte über die Handlungsspielräume und Beschränkungen evangelischer Publizistik in der DDR. „Die Zeichen der Zeit“ war eine der Zeitschriften, die die Kirchen herausgeben konnten. Die Nachzeichnung ihrer Geschichte bringt Aufschlüsse über den Weg der Kirche im Spiegel eines Publikationsorgans. Der Blick wurde bewusst aus der Sicht des Kirchenhistorikers gewählt. Das bedeutet, dass vor allem die historische Entwicklung der Zeitschrift, die Geschichte des Redaktionskreises und der Anteil einzelner Redaktionsmitglieder und Autoren am publizistischen Profil dargestellt wird. Zugleich wird diese Monatsschrift im Kontext der sie umgebenden Presselandschaft analysiert.

VERÖFFENTLICHUNGEN DER MITGLIEDER UND MITARBEITER/INNEN AUS DEM BEREICH DER KIRCHLICHEN ZEITGESCHICHTE IM BERICHTSZEITRAUM

FITSCHEN, Klaus:

- Aktuelle Methodendebatten in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung. In: Historiographie und Theologie: Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte. 15). Leipzig 2004.
- Art.: Faulhaber, Michael. In: www.bautz.de/bbkl/f/faulhaber.
- Rezension: Ueberschär, Ellen: Junge Gemeinde im Konflikt. Evangelische Jugendarbeit in SBZ und DDR 1945–1961, 2003 (<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2004-2-068>).
- Rezension: Schuppan, Erich (Hg.): Sklave in euren Händen. Zwangsarbeit in Kirche und Diakonie Berlin-Brandenburg. In: HerChr 27, 2003 (2004), S. 185f.

FIX, Karl-Heinz:

- Art. Schubert, Hans von. In: RGG, Bd. 7, 4. Aufl. Tübingen 2004, Sp. 1014f.
- Art. Studentenverbände I und II. In: ebd., Sp. 1791–1794.
- Der Umzug der Kirchenkanzlei der EKD im Jahr 1949 von Schwäbisch Gmünd nach Hannover. In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 22, 2004, S. 53–64.
- Bibliographie zur Kirchlichen Zeitgeschichte 2001. In: KJ 128. Jg. 2001. Gütersloh 2004, S. 525–544.

HERMLE, Siegfried:

- Predigt an der Front. Zur Tätigkeit der Kriegspfarrer im Zweiten Weltkrieg. In: BWKG 102, 2002, S. 127–166.
- Kirche nach 1918. Ende und Neuanfang. In: Lächele, Rainer/Thierfelder, Jörg (Hgg.): Württembergs Protestantismus in der

Weimarer Republik. Stuttgart 2003, S. 11–31.

- Bekennende Kirche und Religionsunterricht. In: MEKGR 53, 2004, S. 235–264.
- Art. Schempp, Paul. In: RGG, Bd. 7, 4. Aufl. Tübingen 2004, Sp. 881.
- „Juden – Christen – Deutsche“. Eberhard Röhms pädagogische Neuorientierung. In: FrRu NF 11, 2004, S. 207–210.

KUNTER, Katharina:

- „Significance of Christians in Political Changes in Eastern Europe – Eastern and Central European Churches in the Transitions from the 1980s to 2005. Casestudy Czechoslovakia/Czech Republik“. In: Churches and European Integration. Final Report. Hg. von Aila Lauha. Helsinki 2004, S. 104–110.
- „Historiografie aan het begin van het nieuwe millenium“. In: Transparant 15, 2004, S. 33f.
- Rezension: Wilken, Veen: Verzoening in de praktijk. De NCSV en de Duitse Questie. Zoetermeer 2004. (<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2004-4-089>).

KURCHAT, Andreas:

- Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Ein Forschungsprojekt. In: Zeitgeschichte regional 8, 2004, S. 107ff.

LEPP, Claudia:

- Rezension: Treidel, Rulf Jürgen: Evangelische Akademien im Nachkriegsdeutschland. Gesellschaftspolitisches Engagement in kirchlicher Öffentlichkeitsverantwortung (KoGe. 22). Stuttgart 2001. In: ZKG 115, 2004, S. 449f.
- Rezension: Denzler, Georg: Widerstand ist nicht das richtige Wort. Katholische Priester, Bischöfe und Theologen im Dritten Reich. Zürich 2003. In: ZKG 115, 2004.

OELKE, Harry:

- Hanns Lilje als Prediger und Seelsorger im Umfeld des „20. Juli 1944“. Vortrag anlässlich einer Gedenkveranstaltung zum „20. Juli 1944“ im Niedersächsischen Landtag am 15. Juli 2004 (publiziert auf der Homepage des Niedersächsischen Landtages, Druck in Vorbereitung).
- Art. Schmidt, Kurt Dietrich. In: RGG, Bd. 7, 4. Aufl. Tübingen 2004, Sp. 935.

PÖPPING, Dagmar:

- Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Band 5: 1951 (AKiZ. A 8). Göttingen 2005.

ROGGENKAMP-KAUFMANN, Antje:

- Undoing gender? Religiöse Erziehung und Bildung in Kaiserreich und Weimarer Republik. In: ZKG 115, 2004, S. 181–197.

SCHULTZE, Harald:

- Evangelische Rezeption von Martyrien des 20. Jahrhunderts. Vortrag beim Mooshausener Gespräch 17.10.2003. In: Maier, Hans/Nicolaisen, Carsten (Hgg.): *Martyrium im 20. Jahrhundert* (Edition Mooshausen). Annweiler 2004, S. 24–43.

SILOMON, Anke:

- Rezension: Die Verfolgung der Zeugen Jehovas im NS-Staat und in der SBZ/DDR: Besier, Gerhard/Vollnhals, Clemens (Hgg.): *Repression und Selbstbehauptung. Die Zeugen Jehovas unter der NS- und der SED-Diktatur* (Zeitgeschichtliche Forschungen. 21). Berlin 2003; Hirsch, Waldemar: *Die Glaubensgemeinschaft der Zeugen Jehovas während der SED-Diktatur. Unter besonderer Berücksichtigung ihrer Observierung und Unterdrückung durch das Ministerium für Staatssicherheit* (EHS.G. 980). Frankfurt/M. 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: Deutschland Archiv 37, 2004, Heft 2, S. 335–339.

STACHE, Christa:

- Das Erbe der Ostkirchen. Evangelisch-kirchliche Vertriebenenorganisationen und ihre archivische Überlieferung. In: Aus Evangelischen Archiven, Nr. 44, 2004.
- Quellen zur Geschichte der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien im Evangelischen Zentralarchiv in Berlin. In: Aus Evangelischen Archiven, Nr. 45, 2005 (erscheint demnächst).

AUS DEN LANDESKIRCHLICHEN VEREINIGUNGEN FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Verein für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche
in Baden

Veröffentlichungen

- Die Evangelische Landeskirche in Baden im „Dritten Reich“. Quellen zu ihrer Geschichte. Bd. V: 1939–1945. Bearbeitet von Gerhard Schwinge (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden. 61). Hg. von Udo Wennemuth. Karlsruhe 2004 (mit Beiträgen von G. Gerner-Wolfhard, H.-W. Scheuring und M. Zeilfelder-Löffler).

Projekte

- Lebensbilder aus der evangelischen Kirche in Baden (wird fortgesetzt bis 2007).

Vorschau auf Veranstaltungen

- Präsentation des Abschlussbandes der Quellenedition sowie des Bandes zur Geschichte der Landeskirche in Baden im Zweiten Weltkrieg und in der Nachkriegszeit mit einem Festvortrag von Prof. Dr. Jörg Thierfelder (November 2005).

Vereinigung für Bremische Kirchengeschichte e. V.

Veröffentlichungen

- Hospitium Ecclesiae. Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte. 22.

Projekte

- Christen jüdischer Herkunft 1933–1945.

Arbeitsgemeinschaft für Mecklenburgische Kirchengeschichte
Veranstaltungen

- „... stets einem Höheren verantwortlich“. Tagung anlässlich der 60. Wiederkehr des 20. Juli 1944 in Gressow, Malchow und Göhren bei Woldegk (17./18. Juli 2004).

Veröffentlichungen

- Mecklenburgia Sacra. Jahrbuch für Mecklenburgische Kirchengeschichte 7, 2004, darin:
- Wienandt, Walter: „stets einem Höheren verantwortlich“. Die Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft für Mecklenburgische Kirchengeschichte im Jahre 2004.
- Beste, Hermann: Predigt zum Gedenkgottesdienst 20. Juli 1944 in der Kirche zu Göhren bei Woldegk am 18. Juli 2004.
- Ramm, Hans-Joachim: „... stets einem Höheren verantwortlich“. Christliche Grundüberzeugungen im innermilitärischen Widerstand gegen Hitler.
- Otto, Wilfried: Zur Geschichte der Gedenkstätte für Fritz-Dietlof von der Schulenburg in der Kirche zu Gressow. Vierzig Jahre Schweigen.
- Otto, Wilfried: Mahn- und Gedenkgottesdienst am 10. August 1985 in der Kirche zu Gressow um 16.00 Uhr.
- Schott, Christian-Erdmann: Fritz-Dietlof Graf von der Schulenburg und das Corps Saxonia zu Göttingen.
- Schwerin von Schwanefeld, Wilhelm Graf von: „Gedenktafel für Graf Schwerin?“
- Bartsch, Klaus: Gedenkpredigt im Jahr der 50. Wiederkehr des 20. Juli 1944 in der Kirche zu Göhren bei Woldegk (1994).
- Bunnens, Michael: Der Klosterfriedhof zu Malchow. Der 20. Juli 1944 und ein evangelistischer Hymnus. Die Gedenkinschrift für Alexis Freiherr von Roenne, Oberst i. G. (1903–1944).
- Müller, Ulrich: Andacht für Alexis Freiherr von Roenne am Sonnabend 17. Juli 2004, 12.30 Uhr auf dem Klosterfriedhof zu Malchow.

- Steffen, Uwe: Gedenktag an Albrecht Graf von Bernstorff, Herr auf Stintenburg (27. 03. 1990). Zur Geschichte der Gedenktafel in Lassahn.
- Helms, Peter: Ansprache anlässlich des Gedenkkonzertes für Albrecht Graf von Bernstorff am 17. Juli 2004 in der St. Abundus-Kirche zu Lassahn.
- Die Gedenktafel für Hans-Jürgen Graf von Blumenthal in Neustrelitz.
- Die Gedenktafel für Hans-Ulrich von Oertzen in der Kirche zu Rattey.
- Die Gedenktafel für Adolf Friedrich Graf von Schack (1888–1945) im Mausoleum in Stralendorf bei Schwerin.
- Die Gedenktafel für Hans Graf von Sponeck in Neustrelitz.
- Dokumentation der Wanderausstellung zum 20. Juli 1944 der Festspiele Mecklenburg-Vorpommern mit Biographien (Johannes Zechner).
- Beilage: Ehrenliste des „Hilfswerk 20. July (sic!) 1944“ in Nörten-Hardenberg.

Kooperationen

- Festspiele Mecklenburg-Vorpommern.

Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung der Gesellschaft (5./6. Juni 2004), u. a. mit folgenden Vorträgen:
 - Beyer, Dirk: Das Bild des Katholizismus bei den Osnabrücker Liberalen.
 - Perels, Joachim: Richard Karwehl. Ein lutherischer Pfarrer aus dem Geist Karl Barths.

Projekte

- Fortsetzung des Projekts „Evangelische Christen jüdischer Herkunft im Bereich der hannoverschen Landeskirche“.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Studientag in Hannover zum Projekt „Evangelische Christen jüdischer Herkunft“ (4. Juni 2005).

Oldenburg

Veröffentlichungen

- Kuropka, Joachim (Hg.): Geistliche und Gestapo. Klerus zwischen Staatsallmacht und Hierarchie (Anpassung – Selbstbehauptung – Widerstand. 23). Münster 2004.
- Rittner, Reinhard: Zivilcourage und Purgatorium – Kirchenrat Hermann Buck im Nationalsozialismus. In: ebd., S. 141–168.
- Semmler, Doris: Die Theologin Hildegard Stracke und ihr Kampf um das Pfarramt in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg. In: JGNKG 102, 2004.
- Schirmer, Hellmut: Noch einmal „Schule und Kirche“. Der Oldenburger Rektor Wilhelm Schwecke, die evangelischen Volksschullehrer und die Entwicklung des Religionsunterrichts in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: Oldenburger Jahrbuch 105, 2005.
- Rittner, Reinhard: Personen, Mentalitäten und Konzepte im kirchlichen Nachkriegsoldenburg. In: ebd.
- Oldenburgische Kirchengeschichte. Hg. von Rolf Schäfer in Gemeinschaft mit Joachim Kuropka, Reinhard Rittner, Heinrich Schmidt. Mit Nachträgen zur Bibliographie zur Oldenburgischen Kirchengeschichte. 2. durchgesehene und ergänzte Auflage. Oldenburg (erscheint Juli 2005).

Verein für ostdeutsche Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Evangelische Kirchen und Kultur im östlichen Europa. Prägende

Kontinuitäten und Veränderungen im 20. Jahrhundert. Im Spannungsfeld von Kultur, Konfession und Nationalität. Internationale Konferenz in Berlin in Verbindung mit dem Fachausschuss Kirchengeschichte der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa der EKD und dem Ostkirchen-Institut Münster (30. September–3. Oktober 2004).

Veröffentlichungen

- Der Pietismus und seine Nachwirkungen im östlichen Europa (Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte. Folge 6). Münster 2004.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Internationale Konferenz im September 2005 (evtl. in Riga).

Kooperationen

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

Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e. V.

Veranstaltungen

- „Evangelische Kirchengeschichte in Pommern“ einschl. neuem polnischen Teil zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Ausstellung in Szczecin/Stettin, Bonhoefferhaus (Sommer 2004).
- Der Weg des Christentums nach Estland. Ausstellung mit Vortrag von Dr. h.c. Hans-R. Dräger, Kiel: „Das Wagnis der Freiheit. Estland auf dem Weg in die Europäische Union. Der Part der lutherischen Kirche Estlands“ (jeweils in Barth und Greifswald).
- Gotlandexkursion, u. a. mit einer Informationsveranstaltung zur rechtlichen und kirchlichen Situation nach der politischen Ablösung der schwedischen Staatskirche.

- „Vorpommern als historischer Raum“. Vorpommern-Abend des Landes Mecklenburg-Vorpommern (Mitbeteiligung) in Schwerin (1. Februar 2005).
- „Pommersche Kirchengeschichte in Daten“. Ausstellung bei der Vertretung des Landes Mecklenburg-Vorpommern beim Bund der Landesregierungen in Berlin (März/April 2005).

Veröffentlichungen

- Buske, Norbert: Pommersche Kirchengeschichte in Daten. Erweiterte Polnische Ausgabe. Vorwort und Übersetzung von Petr Gac (Szczecin). Hg. von der Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte. Schwerin 2004 (= polnische Ausgabe).
- Classen, Claus Dieter/Harder, Hans-Martin/Ohlemacher, Jörg/Onnasch, Martin (Hg): Kirche, Staat und Wirtschaft. Spannungslagen im Ostseeraum (GTtF. 8). Frankfurt/M. 2004.
- Garbe, Irmfried: Theologe zwischen den Weltkriegen: Hermann Wolfgang Beyer (1898–1942). Zwischen den Zeiten – Konservative Revolution – Wehrmachtseelsorge (GThF. 9). Frankfurt/M. 2004.
- Holz, Martin: Evakuierte, Flüchtlinge und Vertriebene in Mecklenburg-Vorpommern 1945–1961 am Beispiel der Insel Rügen. Hg. von der Landeszentrale für politische Bildung Mecklenburg-Vorpommern. Schwerin 2004.
- Oelmann, Karin A.: „Der einzige Mann der pommerschen Bekennenden Kirche“. Stephanie von Mackensen-Astfeld (1894–1985) im Kirchenkampf. In: Zeitgeschichte regional. Mitteilungen aus Mecklenburg-Vorpommern, Heft 1/04.
- Winter, Friedrich: Kirche zwischen den Fronten. Der ökumenische Aufbruch der Pommerschen Evangelischen Kirche nach 1945. In: ebd.
- Winter, Friedrich: „Entnazifizierung“ in der Pommerschen Ev. Kirche 1946–1948. In: Zeitgeschichte regional. Mitteilungen aus Mecklenburg-Vorpommern. Heft 2/04.

Sämtliche Veröffentlichungen von Mitgliedern der Arbeitsgemein-

schaft werden sukzessive in einer Bibliographie gesammelt, die im Internet erreichbar ist unter:

<http://www.pommersche-kirchengeschichte-ag.de/bibli.htm>

Kooperationen

- Historische Kommission für Pommern; Evangelisch-Lutherische Kirche Augsburgischer Konfession in Polen, Staatsarchiv Stettin, Stadtmuseum Szczecin; Herausgeberkreis der „Herbergen der Christenheit. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte“ (jährliche Berichte der Arbeitsgemeinschaft).

Sonstiges

- Die Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte veröffentlicht Jahresberichte in ihrem Mitteilungsorgan: *Baltische Studien*“.

Ausschuss für rheinische Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte

Veranstaltungen

- Die Evangelische Kirche im Rheinland in der Zeit der Präsides Heinrich Held und Joachim Beckmann (1949–1971). Öffentliche Tagung in Kaub (10.–12. November 2004).
- + Soldatenbriefe von Theologen im Zweiten Weltkrieg. Tagung im Landeskirchenamt Düsseldorf (29. April 2005).

Kooperationen

- Verein für rheinische Kirchengeschichte

Verein für rheinische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- „Kirche und Schule“. Jahrestagung des Vereins in Bad Godesberg (16. April 2005).

Veröffentlichungen

- Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 53, 2004.
- Helmich, Hans: Nach dem Kirchenkampf. Die evangelischen Gemeinden Wuppertals von 1945 bis 1949 (SVRKG. 164). Bonn 2004.

Arbeitsgemeinschaft für Sächsische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung in Leipzig-Wahren (10.–12. Juni 2004), u. a. mit Beiträgen zur Zeitgeschichte:
 - Hein, Markus: Kirchlicher Neubeginn in Sachsen nach 1945.
 - Thomas, Ralf: Zeichen der Hoffnung: Kirchentag 1954 in Leipzig.

Veröffentlichungen

- Hein, Markus: Anpassung und Widerstand: die Sächsische Landeskirche in Dresden in der Zeit des Nationalsozialismus. In: 7. Kolloquium zur dreibändigen Dresdner Stadtgeschichte 2006 vom 29. März 2003. Dresden 2004, S. 57–70.

Projekte

- Dissertation: Evangelische Studentengemeinden in Leipzig, Halle, Jena nach 1945 (Verfasserin: Cornelia Schnappka).

Verein für Schlesische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Perspektiven der brandenburgischen und schlesischen Kirchengeschichte. Erste gemeinsame Tagung des „Vereins für Schlesische Kirchengeschichte e. V.“ und der „Arbeitsgemeinschaft für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte“ in Berlin (20.–22. Mai 2005).

Veröffentlichungen

- Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 83, 2004.
- Neß, Dietmar (Hg.): Die evangelische Kirche im Görlitzer Kirchengebiet im SED-Staat. 2. Folge. Görlitz 2004.

Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte

Projekte

- Quellenbuch zur Schleswig-Holsteinischen Kirchengeschichte.

Kommission für kirchliche Zeitgeschichte
der Ev. Kirche von Westfalen

Veranstaltungen

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

Veröffentlichungen

- Schnabel, Wolfgang: Geschichte der evangelischen Posaunenchorbewegung Westfalens 1840–2000 (BWFKG. 26). Bielefeld 2004.
- Hey, Bernd/Rickling, Matthias/Stockhecke, Kerstin/Thau, Bärbel: Alkohol – Sünde oder Sucht? Enthaltensamkeitsbewegung, Trinkerfürsorge und Suchtberatung im evangelischen Westfalen (Religion in der Geschichte. 12). Bielefeld 2004.

Kooperationen

- Verein für Westfälische Kirchengeschichte

Verein für württembergische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Württemberg und die Schweiz. Kirchliche Kontakte und theologische Beziehungen vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Jahrestagung des Vereins für württembergische Kirchengeschichte

schichte in Friedrichshafen (8./9. Oktober 2004).

Veröffentlichungen

- Blätter für württembergische Kirchengeschichte 103, 2003; darin u. a.:
 - Haag, Norbert: Protestantisches Sozialmilieu und Nationalsozialismus – das Beispiel Böblingen.
 - Kammerer, Hansjörg: Von der Nazi-Synode zum Parlament der bekennnistreuen Kirche. Der Wandel des 3. Landeskirchentags in Württemberg.
 - Widmann, Martin: Untergetauchte Juden 1942 bis 1945 und ihre Helfer.
 - Thierfelder, Jörg: Theophil Wurm und die Einigung des deutschen Protestantismus.
 - Gottschick, Konrad: Anecdota Wurmiana.
 - Kienzle, Claudius: Kirchlichkeit und Entkirchlichung. Perzeption und Deutung des gesellschaftlichen Wandels der Nachkriegszeit in der Pfarrerschaft des Dekanates Esslingen.
- Ehmer, Hermann/Kammerer, Hansjörg: Biographisches Handbuch der Württembergischen Landessynode ... 1869 bis zur Gegenwart. Stuttgart 2005.

Kommission für Zeitgeschichte

Veranstaltungen

- Kirchen im Krieg 1939–1945. Tagung in der Katholischen Akademie München (6./7. Oktober 2004).

Veröffentlichungen

- Schütz, Oliver: Begegnung von Kirche und Welt. Die Gründung Katholischer Akademien in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1975 (VKZG. F 96). Paderborn u. a. 2004.

- Stoll, Ulrike: Kulturpolitik als Beruf. Dieter Sattler (1906–1968) in München, Bonn und Rom (VKZG. F 98). Paderborn u. a. 2005.
- Grütz, Reinhard: Katholizismus in der DDR-Gesellschaft 1960–1990. Kirchliche Leitbilder, theologische Deutungen und lebensweltliche Praxis im Wandel (VKZG. F 99). Paderborn u. a. 2004.
- Hummel, Karl-Joseph (Hg.): Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz (VKZG. F 100). Paderborn u. a. 2004.
- Mitzscherlich, Birgit: Diktatur und Diaspora. Das Bistum Meißen 1932–1951 (VKZG. F 101). Paderborn u. a. 2005.
- Trippen, Norbert: Josef Kardinal Frings (1887–1978). Bd. II: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre (VKZG. F 104). Paderborn u. a. 2005.

Vorschau

- Schmidtman, Christian: Katholische Studierende in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1973 (VKZG. F 102).
- Göbel, Manfred: Katholische Jugendverbände und Freiwilliger Arbeitsdienst (VKZG. F 103).
- Stempin, Arkadiusz Andrzej: Wegbereiter im deutsch-polnischen Aussöhnungsprozeß. Der Pax Christi Solidaritätsspende-Fonds und das Maximilian-Kolbe-Werk (VKZG. F 105).

Projekte

- Kuchler, Christian: Die Katholische Kirche und das Kino. Untersuchung der katholischen Filmarbeit unter besonderer Berücksichtigung von Bayern (1945–1965).
- Hürten, Heinz: Edition Akten deutscher Bischöfe, Weimarer Republik.
- Schulte-Umberg, Thomas: Edition Akten deutscher Bischöfe, DDR 1957–1961.

- Tischner, Wolfgang/Kösters, Christoph: Katholische Kirche in der SBZ und DDR.

Kooperationen

- Haus der Wissenschaft (Collegium Albertinum, Albertus-Magnus-Institut, Görres-Gesellschaft, Institut für Staatskirchenrecht).

Sonstiges

- Dokumentation: Zwangsarbeiter in kirchlichen Einrichtungen 1939-1945.
- Edition: Berichte des Nuntius Caesare Orsenigo.

AUTORINNEN UND AUTOREN DER BEITRÄGE

Gertraud Grünzinger, M. A., Jg. 1947, Wissenschaftliche Mitarbeiterin der Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte in München.

PD Dr. phil. Rainer Hering, Jg. 1961, Archivar und Privatdozent für neuere Geschichte am Historischen Seminar der Universität Hamburg.

PD Dr. phil. Katharina Kunter, Jg. 1968, Fellow an der Theologischen Fakultät der Universität Århus, Privatdozentin am Institut für Geschichte der Universität Karlsruhe.

PD Dr. phil. Claudia Lepp, Jg. 1965, Leiterin der Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte in München, Privatdozentin am Institut für Geschichte der Universität Karlsruhe.

PD Dr. theol. Andreas Müller, Jg. 1966, Pfarrer der westfälischen Landeskirche und Privatdozent an der Kirchlichen Hochschule Bethel.

Dr. phil. Basilios Mylonas, Jg. 1964, Politologe und Mitarbeiter des Evangelischen Hilfswerks München.

Prof. Dr. theol. Carsten Nicolaisen, Jg. 1934, Kirchenhistoriker, ehemaliger Vorsitzender der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte.

