

**Evangelische
Arbeitsgemeinschaft
für
Kirchliche Zeitgeschichte**

MITTEILUNGEN

24/2006

Mitteilungen

Ergebnisse

Abhandlungen

Abhandlungen

Mitteilungen

1905

Evangelische
Arbeitsgemeinschaft
für
Kirchliche Zeitgeschichte
Mitteilungen
24 (2006)

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

Inhalt

Beiträge

- 50 Jahre Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche
Zeitgeschichte. Aspekte einer historischen Rückschau und
Bestandsaufnahme aus internationaler Perspektive
Jens Holger Schjørring 7
- In der Bedrängnis für Erneuerung. Der Bruderkreis der
Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen in der
DDR vor und nach dem Mauerbau 1961
Heino Falcke 29
- Wir erinnern uns: Dietrich Bonhoeffer. Anmerkungen zur
kirchlichen Erinnerungskultur in Deutschland nach 1945
Harry Oelke 71
- Ausgeforscht? Überlegungen zu Stand und Perspektiven der
Forschung zur Kirchengeschichte der DDR
Claudia Lepp 93
- Der Protestantismus in Deutschland in den 1960er und
70er Jahren: Forschungsprogrammatische Überlegungen
Detlef Pollack 103
- Briefe von Paul Althaus aus den Jahren 1906 und 1907
(in Auszügen) 127

Berichte

- Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und die
„Arisierung“. Ein Forschungsprojekt an der LMU
München im Auftrag der Evangelisch-Lutherischen Kirche
in Bayern
Christiane Kuller, Nicole Kramer, Reinhold Kreis 137
- Bericht über die Tagung „Protestantismus und soziale
Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren“
Nora Andrea Schulze 148
- Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für
Kirchliche Zeitgeschichte 161
- Nachrichten aus anderen kirchengeschichtlichen
Vereinigungen 176
- Hinweise auf Veröffentlichungen 188
- Autorinnen und Autoren der Beiträge 190

50 Jahre Evangelische Arbeitsgemeinschaft
für Kirchliche Zeitgeschichte,
(Aspekte einer historischen Rückschau und Bestandsaufnahme
aus internationaler Perspektive

Jens Holger Schjørring

Das Gründungsjahr 1955 im europäischen Vergleich

Das Jahr 1955, in dem die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte gegründet wurde, brachte auch im Nachbarland Dänemark entscheidende Ereignisse mit sich, die unser Interesse wecken können. Diese wollen wir zunächst beleuchten, um die Außenperspektive zu diesem entscheidenden Zeitpunkt in Erwägung ziehen zu können.

Es trifft sich, dass das besprochene Jahr auch in Dänemark entscheidend wurde sowohl für die politische Auseinandersetzung über die Verantwortung für das Geschehen während der Besetzung als auch für die wissenschaftlich-historische Beschäftigung mit den „fünf bösen Jahre“, wie die Kriegsjahre im dänischen Volksmund genannt wurden.

1955 schloss eine parlamentarische Kommission ihre Arbeit ab, die darauf abzielte, die politische Verantwortung für die Selbstaufgabe am 9. April 1940 und die danach geführte Kooperationspolitik mit der Besatzungsmacht mit der besonderen Aufgabe zu untersuchen, ob einzelnen Politikern konkrete Verantwortung in einem solchen Ausmaß zufiel, dass ein Gerichtsverfahren erforderlich war. Die Parlamentarische Kommission war bereits am 15. Juni 1945 konstituiert worden, zur gleichen Zeit, als Rechtsverfahren gegen die allgemeine Bevölkerung begannen. Von Beginn an war die Arbeit der parlamentarischen Kommission in ein Zwielicht gerückt, weil die

Vertreter der Widerstandsbewegung eine Säuberung ohne wenn und aber forderten, während die Politiker sich auch nicht im Nachhinein auf einen gemeinsamen Kurs einigen konnten. Das Ergebnis nach zehnjähriger Arbeit war ein genereller Freispruch. Eine Entscheidung, die weithin Empörung hervorrief, einmal weil es eine Selbstreinigung war, zum anderen, weil der Freispruch für viele in einem krassen Gegensatz zu den Strafurteilen gegen andere stand, seien es mehr oder weniger harmlose Kriegsgewinnler oder Polizisten und Soldaten, die während des Krieges in den Dienst der deutschen Wehrmacht eingetreten waren, übrigens nach kräftigem Ratschlag der Politiker.

An der ganzen Auseinandersetzung haftete der Eindruck von Doppelmoral, Heuchelei und Weisheit ex post. Denn auch die empörten Bürger waren vielfach solche, die damals mehr oder weniger passiv das Kriegsgeschehen zur Kenntnis genommen hatten, nun im Nachhinein aber wähten, immer für den aktiven Widerstand eingetreten zu haben, zumindest im Gewissen.

Im Jahr davor hatte der Historiker Jørgen Hæstrup (1909–1998) ein Buch veröffentlicht, in dem erstmals ein Fachmann wissenschaftlich sauber wichtige Aspekte der Geschichte Dänemarks während des Krieges untersuchte. Hæstrup hatte in dieser ersten Studie die Kontakte zwischen der frühen Widerstandsbewegung und England analysiert. Diesem Pionierwerk folgten vom gleichen Autor alsbald weitere, die andere Bereiche der Entwicklung untersuchten, etwa die Kooperationspolitik und die spätere Tätigkeit der Widerstandsbewegung¹. Hæstrups Arbeit wurde eine so hohe Anerkennung und Bedeutung zugemessen, obwohl einzelne Ergebnisse höchst umstritten waren, dass 1960 eine Historikerkommission unter seiner Leitung konstituiert wurde, die „Herausgebergesellschaft für die jüngste Geschichte Dänemarks“. Im Rahmen dieser Gesellschaft sind über Jahrzehnte Arbeiten zu zahlreichen Fragen der jüngsten dänischen Geschichte veröffentlicht worden. In unserem heutigen Kontext will ich das Augenmerk auf zwei Punkte lenken:

¹ Hæstrup, Jørgen: Kontakt med England 1940–43. København 1954; Hemmelig alliance. København 1959; Europe Ablaze. Odense 1978.

erstens darauf, dass fast durchweg das Interesse auf die dänische Entwicklung gerichtet war, allerdings unter Einbeziehung der Verbindung zu Deutschland, England, den Vereinigten Staaten usw.;

zweitens darauf, dass die Historikergruppe zu keinem Zeitpunkt die Rolle der Kirche untersucht hat.

Dieses Verschweigen steht in einem augenfälligen Gegensatz zu einem wesentlichen Merkmal jener Nachkriegsjahre in der dänischen Volkskirche, als viele meinten, die Kirche habe während der Kriegsjahre angesichts des Drucks von der Besatzungsmacht stets die eigentliche Gesinnung der ganzen Bevölkerung zum Ausdruck gebracht. Diese Einschätzung ging nach der Befreiung in den Mythos über, Volk und Kirche seien sich nun so nahe wie noch nie zuvor gekommen. Ein anderer Mythos wollte den Einsatz der Widerstandsbewegung in den Vordergrund rücken und den Eindruck erwecken, als habe die Bevölkerung von Beginn an den aktiven Widerstand befürwortet. Verschwiegen wurde dabei, dass die Politik der Zusammenarbeit mit der Besatzungsmacht von der Mehrheit der Politiker sowie der Bevölkerung zumindest bis August 1943 getragen wurde. Übersehen wurde ebenfalls, dass der Status des Landes als Mitglied der Westalliierten nur ganz knapp erzielt wurde. Die großen kirchlichen Streitthemen jener Jahre waren hingegen die 1948 eingeführte Frauenordination sowie die Diskussion über das ewige Leben, ein Streit, den man als eine dänische Variante zur Entmythologierungsdebatte betrachten kann. Von einer kritischen Bestandsaufnahme im Blick auf die tatsächliche Rolle der Kirche in der Gesellschaft war indes kaum die Rede.

Es sei zuletzt noch erwähnt, dass 1955 die Bonn-Kopenhagen-Erklärung angenommen und verkündet wurde, eine Erklärung die gerade im europäischen Vergleich Beachtung verdient, da hier die Rechte der Minderheiten auf beiden Seiten der Grenze befriedigend geregelt wurden. Die Erklärung wurde somit zu einem Musterfall für entsprechende Streitherde in Europa, und trug zu dem Eindruck bei, Regelungen im Einvernehmen könnten an die Stelle von Feindseligkeiten treten, ein Normalisierungsprozess, der allerdings im Gegensatz zu bedrohlichen Aussichten vor der Türschwelle der beiden Länder stand, und zwar angesichts des Kalten Krieges.

Fassen wir nach diesem eiligen Blick auf Dänemark zusammen: Selbstreinigung trat sowohl bei den verantwortlichen Politikern als auch in der Bevölkerung weithin an die Stelle einer kritischen Aufarbeitung der Besatzungszeit.

Im Blick auf die dänische Volkskirche haben wir es mit einer Volkskirche in der Normalität zu tun, allzu viel Normalität möchte man hinzufügen. Die evangelische Kirche in Deutschland war während der besprochenen Periode in einem ganz anderen Sinn herausgefordert, zu einer Aufarbeitung der schwer lastenden Vergangenheit beizutragen, und damit für eine kritische Reflexion über Kirche und Gesellschaft, Kirche und Öffentlichkeit Anstöße zu geben.

Zur Geschichte der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte – Die Gründergeneration. Aufarbeitung des Kirchenkampfes durch Zeitzeugen

Als 1955 der Rat der EKD die Gründung einer „Kommission für die Erforschung des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit“ beschloß, waren im ersten Jahrzehnt nach Kriegsende bereits mehrere Anläufe vorausgegangen. Auf einen etwas schematisierten Nenner gebracht, waren folgende Motivationen ausschlaggebend:

Es gehörte nach dem Kriegsende wesentlich zum Erbe der Bekennenden Kirche, sich kritisch mit den Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft auseinanderzusetzen. Dabei gab es allerdings grundlegende Akzentunterschiede, welche die bereits während des Kirchenkampfes existierenden Positionen widerspiegelten.

Wenn man überhaupt den nicht ganz glücklichen Begriff „Vergangenheitsbewältigung“ benutzen will, dann liegt die Berechtigung darin, dass der Verweis auf die Kämpfe jener 12 Jahre unlösbar mit den Bemühungen verbunden war, gegenwärtige Suche nach kirchlicher Identität und Rechtmäßigkeit in einem vom Nationalsozialismus befreiten Deutschland mit einem apologetischen Rückverweis auf Widerstandsgesinnung und Standfestigkeit der bekennendkirchlichen Position in Einklang zu bringen. Deswegen nimmt es kein Wunder, dass die nur allzu bekannten Gegensätze innerhalb der Bekennenden Kirche nach 1945 fortan die Tagesordnung bestimmten, bisweilen in einem solchen Ausmaß, dass die innerkirchliche

Auseinandersetzung den Vorrang vor der gemeinsamen Abwehr der „fremden Voraussetzungen“ einzunehmen schien. Eine solche Internalisierung des Streits bei der Aufarbeitung des so heiß umstrittenen Widerstandskampfes, statt etwa auf den gemeinsamen äußeren Feind zu schauen, war übrigens ein Zug, den wir auch in vielen ehemals okkupierten Ländern beobachten können, wobei es ausdrücklich hervorgehoben werden muss, dass es vielfach strittig blieb, ob oder wie man zwischen einerseits Solidarität nach innen im Widerstand und in dem gemeinsamen Auftrag bei dem Abwehrkampf, andererseits den innerkirchlichen Divergenzen unterscheiden konnte. Auf jeden Fall blieb in Deutschland der Gegensatz zwischen intakten lutherischen und zerstörten bruderrätlichen Kirchen stark spürbar, sowohl bei der Zusammensetzung der ersten Kommission, als auch bei den Streitgesprächen, als die konkreten Aufgaben in Angriff genommen wurden. Ferner spielte es eine entscheidende Rolle, dass die Bundesregierung, genauer gesagt das Bundesinnenministerium, bereits 1950 das Institut für Zeitgeschichte in München gegründet hatte.

Ein Drängen nach kirchlicher Beteiligung, wenn nicht gar Selbstbehauptung angesichts der Bemühungen der Allgemeinhistoriker um kritische und differenzierte Geschichtsschreibung machte sich daraufhin verständlicherweise in der evangelischen Kirche bemerkbar. Es wurde darauf verwiesen, dass im Rahmen des Instituts für Zeitgeschichte Hans Buchheim mit dem Buch „Glaubenskrise im Dritten Reich“² schon den Aufgabenbereich ansatzweise skizziert habe, dass aber das Institut nach kurzer Zeit die Geschichte des Kirchenkampfes bewusst ausgegliedert habe, wonach das Institut beide Kirchen angeregt habe, „diese Arbeit selbst zu übernehmen“³.

² Stuttgart 1953.

³ *Protokoll der ersten Kommissionssitzung am 13. Oktober 1955* (EvAKiZ München). Zur Gründungsperiode vgl. *Kaiser*, Jochen-Christoph: Kirchliche Zeitgeschichte zwischen Allgemein- und Kirchengeschichte. Einige Überlegungen. In: Recklinghäuser Forum zur Geschichte von Kirchenkreisen. Hg. von Günter Brakelmann, Peter Burkowski und Helmut Geck. Münster 2004, S. 215–234.

Einen zusätzlichen Anlass zur Gründung einer Kommission im Rahmen der EKD gab die Entscheidung der katholischen Kirche, ihrerseits eine Kommission für Zeitgeschichte ins Leben zu rufen.

Es war deswegen im Sommer 1955 nicht mehr die Frage, *ob* die Aufgabe dringlich war, sondern *wie* man Auftrag und Zusammensetzung der Arbeitsgruppe genauer bestimmen sollte.

Zwei Männer trugen bei dieser Vorarbeit eine besondere Verantwortung: Heinz Brunotte als Präsident der Kirchenkanzlei hatte die Vorgespräche geführt und die administrativen Klärungen besorgt. Kurt Dietrich Schmidt⁴ war vom Rat der EKD als Vorsitzender berufen worden, noch bevor die Kommissionsarbeit richtig begonnen hatte.

Die Sach- und Methodenfragen umriß Kurt Dietrich Schmidt auf der ersten Arbeitssitzung folgendermaßen: Als grundsätzliches Ziel führte er unzweideutig eine Gesamtdarstellung an. Eine erste Voraussetzung auf dem Weg zur Bewältigung dieser anspruchsvollen Aufgabe sei die Erstellung einer Bibliographie, ein Projekt, das Otto Diehn bereits in Angriff genommen habe.

Darüber hinaus erwähnte Schmidt drei weitere Aufgabenbereiche: Erstens gute Landesgeschichten sowie Arbeiten zu systematischen Einzelfragen, wobei einige konkret genannt wurden, etwa Rosenbergs „Mythus des XX. Jahrhunderts“ und die kirchlichen Reaktionen darauf; Kirche und Volkstum; Recht und Verfassung der Kirche. Es sei zu wünschen, dass diese und andere Themen von so vielen Fachleuten wie nur möglich behandelt werden würden, gerne in Form von Dissertationen.

Zweitens wurden die archivalischen Aufgaben hervorgehoben. Dabei gelte es nicht nur, bereits vorhandenes Archivmaterial zu ordnen und in Findbücher einzutragen, damit der einzelne Forscher überhaupt eine Übersicht des für sein Thema einschlägigen Materials habe. Der Zugang zu einer solchen Übersicht wurde als Vorausset-

⁴ Zu Kurt Dietrich Schmidt vgl. Oelke, Harry: Bekenkende Kirchengeschichte. Der Kirchenhistoriker Kurt Dietrich Schmidt im Nationalsozialismus. In Thomas Kaufmann/Harry Oelke (Hg.): Evangelische Kirchenhistoriker im „Dritten Reich“. Gütersloh 2002, S. 330–359.

zung für ein bundesweit koordiniertes Projekt zur Erforschung des Kirchenkampfes betrachtet.

Drittens wurde der Wunsch geäußert, Zeitzeugen zu befragen mit dem Ziel sowohl „oral history“ als auch schriftliche Aufzeichnungen der Forschung zur Verfügung stellen zu können. Dabei wurde hinzugefügt, dass es oft wichtig wäre, dass solche Zeugen sich zu bestimmten Fragekomplexen äußerten statt ihre Lebenserinnerungen vollständig zu schreiben.⁵

Dass man in dieser anfänglichen Phase auf unsicherem Boden hinsichtlich der Quelleninventarisierung stand, geht aus der anschließenden Aussprache hervor, als man zu einer Art „brain storming“ überging, um zu ermitteln, wo die wichtigsten Archivbestände gefunden werden könnten. So wusste offensichtlich niemand, wo etwa die Akten des Ministeriums Kerrl oder die Akten des Amtes Rosenbergs zu finden waren. Ebenfalls wurde als dringliches Desiderat genannt, die Haltung der wichtigsten Persönlichkeiten innerhalb der NS-Parteiführung und Regierung genauer zu beschreiben. Die versammelten Kommissionsmitglieder einigten sich auf die gemeinsame Aufgabe, in allen Landeskirchen Aktenmaterial zu ermitteln, wobei ein umfassendes Verzeichnis von einschlägigen Namen zusammengestellt wurde.

Schliesslich wurde der Kreis der Kommissionsmitglieder diskutiert, wobei die bereits Berufenen beschlossen, den Rat zu bitten, zwei weitere Mitglieder zu berufen. Die von Beginn an Berufenen waren: K. D. Schmidt, Hamburg, als Vorsitzender; Präsident Heinz Brunotte, Kirchenkanzlei, Hannover; Archivdirektor Gürsching, Stuttgart (dieser starb kurz danach, an seiner Stelle wurde Matthias Simon, Nürnberg berufen); Günther Harder, Berlin; Eberhard Klügel, Hannover; Wilhelm Niemöller, Bielefeld; Joachim Beckmann, Düsseldorf, sowie Otto Diehn als Sachbearbeiter und Protokollführer. Wie gesagt beschloss dieser Kreis, den Rat zu bitten, zwei weitere Mitglieder zur Mitarbeit einzuladen, und zwar Ernst Wolf, weil die Vertreter der bruderrätlichen Landeskirchen ihren Standpunkt unterrepräsentiert fanden, sowie Schmidt von Puschkas mit

⁵ *Protokoll* (wie Anm. 3).

der besonderen Aufgabe, die Zuständigkeit für die Gebiete östlich der Oder-Neisse-Linie wahrzunehmen.

2. Generation: Erweiterung der Perspektive

In den Jahren um 1970 setzte sich in mehrfacher Hinsicht eine umfassende Wandlung und Neuorientierung in der Arbeitsgemeinschaft durch. Es betraf zunächst die Mitglieder. Als Nachfolger für den 1971 verstorbenen bisherigen Vorsitzenden Ernst Wolf wurde Georg Kretschmar gewählt. Kretschmar (Jahrgang 1925) war in seiner Zeit als Professor in Hamburg Kollege und Freund des ersten Vorsitzenden Kurt Dietrich Schmidt gewesen, und bei seiner Ernennung zum Ordinarius an der neugegründeten Theologischen Fakultät in München, brachte er ein emphatisches Interesse für die neueste Kirchengeschichte als integrierten Bestandteil seiner umfassenden Beherrschung der Kirchengeschichte im weitesten Sinn mit. Klaus Scholder (Jahrgang 1930) setzte als Privatdozent in Tübingen, 1971 dann als Ordinarius für Neueste Kirchengeschichte und Kirchenordnung, gleichermassen klare Akzente in seiner Betonung der modernen Kirchengeschichte als Hauptthema in Lehre und Forschung, eine Tätigkeit, die eine Schlüsselrolle in der Arbeitsgemeinschaft nahelegte. Dieser Generationswechsel der beiden Vorsitzenden brachte bald grundsätzliche Neuansätze in dem Konzept der Arbeitsgemeinschaft, eine Neuorientierung, die besonders anschaulich in dem inhaltlichen Konzept der Schriftenreihe zum Ausdruck kam. Diese wurde umbenannt und hieß nunmehr „Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte“. Damit war zunächst eine Erweiterung der zeitlichen Perspektive gegeben, dergestalt dass der zu erforschende Zeitraum nicht mehr auf die Jahre 1933 bis 1945 beschränkt sein durfte, sondern auch die Zeit vor 1933 und – nicht weniger bedeutsam – die Jahre nach Kriegsende umfassen sollte. Ferner sollte in fachlich-methodischer Hinsicht das interdisziplinäre Gespräch in den Vordergrund gestellt werden. Diese Neugestaltung zeigte sich zum Beispiel daran, dass die Aufarbeitung der kirchlichen Selbstbehauptung während der Hitlerzeit nicht mehr allein das erkenntnisleitende Interesse bestimmen sollte, vielmehr galt es, die wechselseitigen Beziehungen zwischen Kirche, Staat, Kultur und

Wissenschaft während des ganzen Verlaufs des 20. Jahrhunderts programmatisch in die Tätigkeit der Arbeitsgemeinschaft einzubeziehen. Ferner zeigte sich der erweiterte Horizont auch daran, dass internationale Themen wie auch Arbeiten ausländischer Autoren aufgenommen wurden. Auf die Bedeutung dieser Erweiterung des Blickfeldes möchte ich noch zurückkommen.

Genau so wichtig wie die Neuernennung der beiden Vorsitzenden wurde auch der stets wachsende Tätigkeitsbereich der Geschäftsstelle. Carsten Nicolaisen, der bereits in seiner Zeit in Hamburg eine wichtige Funktion als Mitarbeiter erhalten hatte, zog mit seinem Lehrer Georg Kretschmar nach München und wurde nun Leiter der Geschäftsstelle, die auf Schritt und Tritt mehr Personal brauchte und teilweise auch bekam, allerdings nicht in einem Tempo, welches den erweiterten Arbeitsaufgaben entsprach. Es seien hier in aller Kürze nur einige Gebiete genannt, die deutlich machen, welche Schlüsselrolle der Geschäftsstelle zufiel. Die Kirchen- und Religionspolitik von Regierung und Partei während der nationalsozialistischen Zeit rückte in den Kern des Forschungsinteresses. Besonders wichtig wurden dabei die Quellenveröffentlichungen, die mit Carsten Nicolaisen als Hauptkraft von 1971 an erschienen. Mit diesen Bänden setzte Carsten Nicolaisen eine Tätigkeit fort, die er gewissermassen eingeleitet hatte, als er 1969 die Pionierarbeit von John Conway „The Nazi Persecution of the Churches“ ins Deutsche übersetzte⁶. In den siebziger Jahren wurde ein weiteres großes Editionsprojekt in die Wege geleitet, als die stenographischen Aufzeichnungen Hans Meisers herausgegeben wurden, und zwar unter musterhafter Berücksichtigung der anspruchsvollen Richtlinien, die für die Schriftenreihe erstellt worden waren⁷. Diese Richtlinien waren für Qualität und Homogenität der einzelnen Bände sicherlich von

⁶ Conway, John S.: Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933–1945. Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge. Dt. Fassung von Carsten Nicolaisen. München 1969.

⁷ *Verantwortung für die Kirche*. Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans Meiser 1933–1955. Bearb. von Hannelore Braun und Carsten Nicolaisen. Bd. 1: Sommer 1933 bis Sommer 1935. (AKiZ. A 1); Bd. 2: Herbst 1935 bis Frühjahr 1937. (AKiZ. A 4). Göttingen 1985/1993.

einer Bedeutung, die man als Leser kaum überbewerten kann, die aber vermutlich nur von den wenigsten Lesern nach Gebühr gewürdigt wird. Damit ist zugleich ein entscheidender Arbeitsbereich der Geschäftsstelle angesprochen, nämlich die Überarbeitung der Manuskripte, die für den Druck angenommen wurden, die aber bisweilen gründliche Revision brauchten, bevor sie in den Druck gegeben werden konnten. Der dadurch entstandene Zeitaufwand hat sich nicht zuletzt ergeben, weil eine beträchtliche Anzahl von Manuskripten ausländischer Autoren angenommen wurden. Ich nenne hier nur einige Titel aus den ersten Jahren, um die Weite der Themen zumindest anzudeuten: Jonathan Wright (Oxford): „Über den Parteien“. Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer 1918–1933⁸; Reijo E. Heinonen (Finnland): Anpassung und Identität. Theologie und Kirchenpolitik der Bremer Deutschen Christen 1933–1945⁹, Martin Norberto Dreher (Brasilien): Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherschen Bekenntnisses in Brasilien¹⁰ und schließlich Jens Holger Schjørring: Theologische Gewissensethik und politische Wirklichkeit. Das Beispiel Eduard Geismars und Emanuel Hirschs¹¹.

Bei der Zusammensetzung des Kreises der Mitglieder hat ebenfalls ein behutsam durchgeführter Generationswechsel stattgefunden. Neue Mitglieder wurden die Theologen Trutz Rendtorff und Martin Greschat, als Vertreter der Archive Heinz Boberach und Helmut Baier sowie als Allgemeinhistoriker Rudolf von Thadden. Dieser kontinuierliche Ergänzungsprozess geschah indes ohne jeden scharfen Traditionsbruch, zumal so namhafte Vertreter der ersten Generation wie Wilhelm Niemöller und Günther Harder nach wie vor maßgeblich teilgenommen haben und neue Vertreter der älteren Generation wie Hermann Kunst und Eberhard Bethge als Mitglieder gewonnen werden konnten.

Mit ein paar Einzelbeispielen möchte ich die damit verbundenen

⁸ (AKiZ. B 2). Göttingen 1977.

⁹ (AKiZ. B 5). Göttingen 1978.

¹⁰ (AKiZ. B 6). Göttingen 1978.

¹¹ (AKiZ. B 7). Göttingen 1979.

konzeptuellen Ansätze andeuten, wobei ich mir die Freiheit erlaube, persönlich gefärbte Erinnerungszüge einzubringen in der Hoffnung, dass damit die historische Atmosphäre der siebziger Jahre ein klein wenig lebendiger nachgezeichnet werden kann.

Für Anfang Juni 1974 war eine Arbeitstagung angesetzt, die auf dem von Eberhard Bethge geleiteten Pastorkolleg in Rengsdorf bei Koblenz stattfinden sollte. Ein Hauptpunkt des Programms war eine Diskussion über die Barmer Theologische Erklärung mit Rückblick auf ihre Entstehung vor 40 Jahren, ihre Wirkungsgeschichte und gegenwärtige Bedeutung. Eberhard Bethges Beiträge dazu, in jenen Jahren an mehreren Stellen veröffentlicht, sollten den Ausgangspunkt bilden und Klaus Scholder war gebeten, als kritische Stellungnahme dazu eigene Thesen vorzulegen. Um dem historischen Anlass zusätzliches Gewicht zu verleihen, war geplant, einen Empfang beim Bundespräsidenten oder dessen Anwesenheit bei der Tagung zu erreichen. Dieser Plan erwies sich indes als undurchführbar. Als Programmpunkt war ferner vorgesehen, dass Erika Weinzierl aus Österreich über die Katholische Kirche und den Nationalsozialismus referieren sollte. Frau Weinzierl musste leider absagen. Die Bemühung um Aufnahme von Zusammenarbeit und Gespräch mit katholischen Kollegen war aber überhaupt ein vorrangiges Anliegen in jenen Jahren. Es wurde die Gründung eines von beiden Konfessionen gemeinsam herausgegebenen Jahrbuches für Kirchliche Zeitgeschichte erwogen, und es wurde versucht, Konrad Repgen zur Teilnahme an der Tagung zu gewinnen¹². Auf dem Programm blieben dann zwei Referate von Nachwuchswissenschaftlern, wobei eben solche Beiträge auf allen Arbeitstagungen angestrebt wurden. Jochen Jacke aus Hamburg referierte über „Kirche, Staat und Parteien in der Weimarer Republik“. Ich war eingeladen über „Die Bedeutung der Oxford-Gruppenbewegung bzw. Moralischen Aufrüstung für die europäische Politik 1938–1954“ zu sprechen. Wenn auch die Räumlichkeiten in Rengsdorf nur eine begrenzte Teilnehmerzahl zuließen, war die offene Einladung zur Teilnahme ausgegangen und von namhaften Fachleuten wie Werner Jochman und Günter Brakelmann

¹² *Protokoll der Kommissionssitzung vom 18./19. Januar 1974* (wie Anm. 3).

angenommen worden. Nicht weniger bemerkenswert war die Teilnahme einer Reihe internationaler Forscherkollegen wie John Conway aus Canada/England, Peter Ludlow, England sowie Ger van Roon, Holland.

Die Diskussion konnte von dem breit gefächerten Teilnehmerkreis profitieren. Da außerdem die Zeit nicht so knapp bemessen war wie sonst bei solchen Veranstaltungen, konnte die Auseinandersetzung voll ausgetragen werden. Wenn auch die Erweiterung der Perspektive inzwischen erfolgt war, dergestalt dass die Aufarbeitung des Kirchenkampfes im engen Sinn nicht mehr alles beherrschte, so blieb das Vermächtnis der Bekennenden Kirche immer noch bestimmend. Dies fiel mir als erstmals teilnehmendem Gast aus dem Ausland gleich bei der Ankunft auf. Günther Harder hat mir die Hand gereicht und sich folgendermaßen vorgestellt: „Guten Tag. Ich heiße Günther Harder. Ich war radikaler Dahlemit“.

Ganz klar zog die Debatte über die Barmer Erklärung das wesentlichste Interesse auf sich. Eberhard Bethge legte seine an Bonhoeffer orientierten Gesichtspunkte über die Barmer Erklärung dar einerseits als einen Eckpfeiler im Ringen um wahrhaft kirchliche Identität, andererseits jedoch lediglich als ein Teilergebnis, war doch in Barmen die Ablehnung der Weltanschauung des Nationalsozialismus bestenfalls indirekt zum Ausdruck gekommen. Klaus Scholder sah hingegen die Barmer Theologische Erklärung als grundsätzliche Abweisung jeder ideologischen Überfremdung der Kirche, eine Stossrichtung gegen jede „politische Theologie“, die er mit klaren aktuellen Anspielungen unterstrich. Diese Position hat Scholder bekanntlich drei Jahre später ausführlich in seinem Epochenwerk „Die Kirchen und das Dritte Reich, Band 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen“ dargelegt. Mit anderen Worten: über den Streit im kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext jener spannungsgesättigten Jahre nach 1968 konnte niemand im Zweifel sein.

Lassen Sie mich in aller Kürze ein zweites Beispiel schildern: Für Oktober 1977 war eine Arbeitstagung anberaumt, die den Kirchen in der Nachkriegszeit gewidmet sein sollte. Wiederum waren Teilnehmer aus dem Ausland eingeladen, diesmal als Referent Paolo Pombeni aus Italien und Frederic Spotts aus den Vereinigten Staa-

ten, der eine Studie über die Kirchen in Deutschland in der Nachkriegszeit vorgelegt hatte. Ein wichtiger Zeitzeuge aus den USA war anwesend und hat an den Gesprächen maßgeblich teilgenommen, Theodor Bachmann, ehemaliger Mitarbeiter bei den amerikanischen Besatzungstruppen und später u. a. Herausgeber der internationalen Zeitschrift „The Lutheran World“. Historisch bedeutsam war die Tagung außerdem, da zum ersten Mal ein Kollege aus der Katholischen Kommission teilgenommen hat: Rudolf Morsey.

Erneut erwies sich indes das Erbe der Bekennenden Kirche als Kerngegenstand der Aussprache. Als Folge einer Absage war Birger Maiwald eingesprungen und hat ein Referat über Theodor Heckel und das Kirchliche Außenamt gehalten. Für mehrere Teilnehmer war es offensichtlich noch immer schwierig, ein solches Thema als selbstverständliche Aufgabe für die historische Forschung anzuerkennen, weil Heckel mit seiner systemkonformen Tätigkeit in den Jahren des Dritten Reiches seine Position definitiv kompromittiert hatte. Da außerdem Birger Maiwald als Assistent bei Georg Kretschmar in München tätig war, und da in den gleichen Jahren die Pläne für eine Meiser-Edition immer konkretere Gestalt annahmen, wurde dies für Kommissionsmitglieder, die sich als Barthianer oder Dahlemiten verstanden, ein zusätzliches Reizthema, was ihre Bedenken gegenüber „München“ nur noch stärkte. Waren solche Gegensätze in sich schon reichlich spannungsgeladen, so erfuhr die Situation eine zusätzliche Steigerung durch das aktuellen Tagesgeschehen. Die Tagung fand nämlich zu der Zeit statt, als die Schleyer-Entführung und die Mogadishu-Befreiung die Aufmerksamkeit der ganzen Welt auf sich zogen. So intensiv die Diskussionsrunden im Plenum sein mochten, so waren alle darauf bedacht, genug Zeit für die Pausen zu gewinnen, damit wir die Extrasendungen im Fernsehen verfolgen konnten. Eines war völlig klar: über eine unbefangene, „objektive“ historische Aufarbeitung der jüngsten Kirchengeschichte konnte schwerlich Konsens gefunden werden.

Vom 9. bis 13. Juni 1981 fand in Sandbjerg, Dänemark eine internationale Arbeitstagung statt, die der Zusammenarbeit mit Kollegen aus den nordischen Ländern dienen sollte. Voraus gegangen war auf nordischer Seite ein Gemeinschaftsprojekt, in dem etwa 30 Vertreter aller nordischen Länder an einem nordischen Sammelwerk

gearbeitet hatten. In dem Buch „Die Kirche, die Krise, der Krieg“¹³ wird die Entwicklung in den jeweiligen nordischen Ländern an Hand von sieben Teilthemen behandelt, die im Blick auf den inner-nordischen Vergleich und den gesamteuropäischen Kontext analysiert werden. Mit Hinweis auf diesen Hintergrund und auf vergleichbare Interessen bei den Teilnehmern aus der Arbeitsgemeinschaft wurde ein Programm aufgestellt, mit dem Ziel beide Seiten ins Gespräch zu bringen. Wie der Dokumentationsband zeigt¹⁴, wurde ein breites Spektrum von Themen vorgelegt und somit die Prioritäten für eine weitere Zusammenarbeit benannt. Dazu ist es jedoch nicht im umfassenden Sinn gekommen, auch nicht wenige Jahre später, als das europaweite Gedenken vierzig Jahre nach Kriegsende ein internationales Projekt über die Kirchen im Krieg eine Untersuchung im europäischen Vergleich, nahegelegt hätte. Lediglich zur Fortsetzung von Kontakten auf individueller Ebene ist es gelegentlich gekommen.

Nicht weniger anspruchsvoll war die internationale Arbeitstagung, die 1985 auf Schloss Hünigen bei Bern stattfand. Sie wurde von dem Schweizer Kirchenhistoriker Andreas Lindt veranstaltet und hatte eine Zielsetzung, die mindestens drei grundsätzliche Wünsche widerspiegelt: zum einen sollten Kollegen aus den zwei unmittelbar berührten Ländern zu einem Netzwerk zusammenfinden, zum anderen sollte der Kontakt mit der katholischen Kommission für Zeitgeschichte endlich ernsthaft aufgenommen werden, und drittens sollte dabei die Grundsatzdiskussion zwischen Kirchenhistorikern und Allgemeinhistorikern mitbedacht werden.

Wie auch die Dokumentation der Tagung deutlich macht¹⁵, ist es tatsächlich zu einer mit aller fachlichen Kompetenz ausgetragenen Begegnung gekommen, vor allem zwischen Katholiken und Pro-

¹³ Das Buch trägt den Titel *Kirken, krisen og krigen* (Utg. av Ingun Montgomery og Stein U. Larsen. Oslo; Bergen 1982).

¹⁴ *Nicolaisen*, Carsten (Hg.): *Nordische und deutsche Kirchen im 20. Jahrhundert. Referate auf der Internationalen Arbeitstagung in Sandbjerg/Dänemark (AKiZ. B 13)*. Göttingen 1982.

¹⁵ *Conzemius*, Victor/*Greschat*, Martin/*Kocher*, Hermann (Hg.): *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte*. Göttingen 1988.

testanten, aber mehr auch nicht. Denn es gibt kein Anzeichen dafür, dass beide Seiten anschließend das Treffen zum Anlass genommen hätten, die aufgeworfenen Sachfragen aufzunehmen und zu vertiefen im Blick auf eine Klärung für das interkonfessionelle Gespräch. Auch in den Jahren danach hat es keine breit angelegte Fortsetzungsinitiative gegeben, wohl aber konkrete Kooperationsprojekte, wie zum Beispiel die Mooshausener Gespräche.

1984 war das 50-jährige Bestehen der Barmer Theologischen Erklärung Anlass zu einer ansehnlichen Reihe von Veranstaltungen der historischen Rückbesinnung und aktuellen Auswertung. Die Arbeitsgemeinschaft veranstaltete in Gemeinschaft mit dem Deutschen Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes eine Tagung, auf der lutherische Perspektiven im Vordergrund des Interesses standen.¹⁶ Das breite Spektrum lutherischer Stimmen zur Barmer Erklärung wurde bei den Präsentationen ebenso deutlich wie die umfassenden Probleme hinsichtlich lutherischer Bekenntnisbildung. Es ist hier nicht der Ort auf einzelne Beiträge einzugehen, lediglich drei Sachverhalte sollen kurz angesprochen werden, die alle mit einer kritischen Auswertung aus einer internationalen Perspektive zusammenhängen.

Zunächst fällt auf, dass die Beiträge durchweg apologetisch angelegt sind, in dem Sinne, dass die Referenden jeweils ihre Lehrer, Vorgänger oder Vorbilder glaubhaft machen oder vor Kritik schützen wollen, wie etwa Hans Asmussen, Hermann Sasse oder Emanuel Hirsch. Die theologische Schulbildungstradition hat sich mit den Positionen im deutschen Kirchenkampf in einer Weise verbunden, die es – jedenfalls aus dem Blickwinkel des internationalen Beobachters – von vornherein schwierig macht, zu einer offenen, zukunftsorientierten Aussprache zu kommen. Hinzu kommt, dass die ökumenische Bedeutung der Barmer Erklärung nur vereinzelt in den Beiträgen angesprochen wird. Der Eindruck einer ausgebliebenen gemeinsamen Erörterung wird zusätzlich verstärkt, insofern als die von Georg Kretschmar und Wolf-Dieter Hauschild

¹⁶ Hauschild, Wolf-Dieter/Kretschmar, Georg/Nicolaisen, Carsten (Hg.): Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Göttingen 1984.

formulierten Thesen im Schlussteil des Buches, so konstruktiv und diskussionswürdig sie auch sind, nicht vom Plenum gebilligt wurden, kaum überhaupt diskutiert wurden, unter anderem weil die Aussprache kurz vor dem Tagungsabschluss angesetzt war.

3. Generation. Die jüngste Phase seit 1987

Als 1987 Georg Kretschmar seinen Wunsch nach Rücktritt als Vorsitzender geäußert hatte, wurde der bisherige zweite Vorsitzende, Joachim Mehlhausen, soeben als Nachfolger von Klaus Scholder in Tübingen ernannt, zum Jahresbeginn 1988 zum ersten Vorsitzenden gewählt. Dieses Amt hat Joachim Mehlhausen innegehabt, bis er krankheitsbedingt nicht mehr im Stande war, es wahrzunehmen. Als sein Nachfolger wurde Carsten Nicolaisen, inzwischen als Geschäftsführer und Leiter der Forschungsstelle in den Ruhestand getreten, für eine Übergangszeit als erster Vorsitzender gewählt, bis er 2003 das Amt an den jetzigen Vorsitzenden Harry Oelke weitergab. Für eine lange Periode in den neunziger Jahren war Leonore Siegele-Wenschkewitz die zweite Vorsitzende neben Joachim Mehlhausen. Als sie nach schwerer Krankheit 1999 verstarb, wurde Harald Schultze als ihr Nachfolger gewählt. Eine Funktion, die er bis zur jüngsten Neukonstituierung ausübte.

Das erste groß angelegte Projekt in dieser Periode war eine Untersuchung über die Theologischen Fakultäten während der nationalsozialistischen Zeit. Frau Siegele-Wenschkewitz hatte mit ihren Arbeiten über die Tübinger Evangelisch-Theologische Fakultät dazu wichtige Vorarbeit geleistet, und sie übernahm in Zusammenarbeit mit Joachim Mehlhausen und der Forschungsstelle die Verantwortung für die Vorbereitung, ebenso wie sie auch 1990 zu der internationalen Arbeitstagung an der von ihr geleiteten Arnoldshainer Akademie einlud. Das daraus hervorgegangene Sammelwerk „Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus“¹⁷ gehört zweifelsohne zu den wichtigsten Veröffentlichungen der letzten Jahrzehnte im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft. Den Hauptteil machen Einzel-

¹⁷ *Siegele-Wenschkewitz, Leonore/Nicolaisen, Carsten* (Hg.): *Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus* (AKiZ. B 18). Göttingen 1993.

studien zu führenden Persönlichkeiten an den staatlichen Fakultäten aus. Beiträge die aber mit ebenso bedeutungsvollen Analysen der Kirchlichen Hochschulen ergänzt werden, dergestalt, dass die Beziehungen zwischen der Bekennenden Kirche und den Universitätsfakultäten differenziert ins Licht treten. Der Wert des Sammelwerkes liegt jedoch vor allem in den einleitenden grundsätzlichen Untersuchungen, und zwar von Trutz Rendtorff „Das Wissenschaftsverständnis der protestantischen Universitätstheologie im Dritten Reich“, von Eike Wolgast über „Nationalsozialistische Hochschulpolitik und die Theologischen Fakultäten“ sowie Kurt Meier „Anpassung und Resistenz der Universitätstheologie. Ein Beitrag zur institutionengeschichtlichen Debatte“. Mit diesen Beiträgen werden entscheidende Grundsatzfragen angesprochen, etwa die Frage, inwiefern die Periode der nationalsozialistischen Herrschaft einen Abbruch in der allgemeinen Geschichte protestantischer Universitätstheologie mit sich brachte.

Angesichts eben dieser, auch aus einer internationalen Perspektive bedeutsamen Fragestellung, wundert es allerdings, dass ein weiteres Grundsatzproblem kaum zur Sprache kommt, nämlich wie die Beziehungen deutscher und anderer europäischer Fakultäten von dem nationalsozialistischen Herrschaftssystem beeinträchtigt wurden. Denn erst mit einer dokumentierten Analyse und Erwägung zu dieser weitreichenden Frage würden wir doch einen voll ausgebauten Ausgangspunkt besitzen für eine Auswertung aus einer Perspektive, die über die innerdeutschen Zusammenhänge hinausweist.

Man kann den Verlauf der fünfzigjährigen Geschichte der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft keineswegs nach Gebühr würdigen, ohne die anspruchvollsten unter sämtlichen Projekten zu erwähnen, nämlich das Editionsprojekt der EKD-Ratsprotokolle nach 1945 sowie das Projekt mit Einzelstudien über die Kirchen in der DDR. Schon während der Jahre des geteilten Deutschlands hat es intensive Bemühungen gegeben, trotz allerlei politisch bedingter Hindernisse eine deutsch-deutsche Zusammenarbeit in die Wege zu leiten. Selbstverständlich traten aber alle Zielsetzungen nach dem Mauerfall in einen neuen Kontext. In der Sitzung der Arbeitsgemeinschaft am 2. und 3. Juni 1992 wurde mitgeteilt, dass der Rat der EKD nunmehr den Auftrag gegeben habe, in Gemeinschaft mit dem Rat bzw.

dem Kirchenamt in Hannover „eine fachwissenschaftliche Dokumentation auf der Grundlage kirchlichen Archivmaterials zur Frage Kirche und Staat in der DDR zu erstellen“.¹⁸

Im Rückblick kann man auch vom Ausland gesehen nur Anerkennung aussprechen angesichts der Fülle bemerkenswerter Untersuchungen, die inzwischen erschienen sind. Lediglich eine kritische Bemerkung sei kurz hinzugefügt: Die Aufgabe einer Analyse der besonderen Bedingungen in der DDR verglichen mit den anderen Ostblock-Staaten wurde bis auf den heutigen Tag noch nicht in Angriff genommen.

Betrachten wir nun zum Abschluss die Kirchliche Zeitgeschichte aus einer internationalen Perspektive, treten vor allem die folgenden vier Themenbereiche als besonders wichtig in Erscheinung:

1. Die wachsende Bedeutung der ökumenischen Bewegung. Es sei dazu nur erwähnt, dass wir nicht allein an die ökumenischen Organisationen denken sollten, deren Bemühungen nicht immer den Gemeindegliedern einleuchten wollten, sondern auch an die Ökumene lokal und national. Wenn sich beide Sichtweisen ergänzen und wenn wir auch noch die Entwicklung auf die Makroebene des zwanzigsten Jahrhunderts beziehen, erblicken wir eine historische Dynamik, deren Bedeutung für die kirchliche Zeitgeschichte kaum überschätzt werden kann.

2. Die zwei Weltkriege. Wir achten dabei selbstverständlich zunächst auf Denk- und Verhaltensmuster von Christen und Kirchen in den einzelnen unmittelbar betroffenen Ländern, aber auch auf die Auswirkungen der Weltkriege für das Zusammenleben von Konfessionskirchen und Nationen, wobei sich zwangsläufig eine Gegenbewegung zu der vorhin erwähnten wachsenden Bedeutung der ökumenischen Bewegung ergibt. Die Nachwirkungen der Weltkriege aus kirchenhistorischer Sicht beziehen sich jedoch auch auf die Beteiligung der Kirchen an Nothilfe und Wiederaufbau. Ferner lassen die dauerhaften Auswirkungen der Weltkriege erkennen, wie sehr die besonderen Religiositätsformen während dieser Kriege dazu beigetragen haben, dass das ethisch-politische Verantwortungsbewusst-

¹⁸ *Protokoll der Kommissionssitzung vom 2.-3. Juni 1992* (wie Anm. 3).

sein der Christen neue Formen erhalten hat.

3. Die Konfrontation mit den totalitären Ideologien. Selbstverständlich ist das spannungsgeladene Verhältnis zwischen Staat, politischen Herrschaftsstrukturen und Kirchen ein Thema, das zum wesentlichen Bestandteil der ganzen Kirchengeschichte gehört. Es ist ferner nichts Neues, dass politische Ideologien einen Anspruch auf Universalität erhoben haben. Das Neue der totalitären Ideologien, das was sie zu einem Hauptthema der Zeitgeschichte überhaupt macht, ist darin begründet, dass diese Ideologien im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts mit gesellschaftlichen Herrschaftsmethoden umgesetzt werden konnten, die es in der früheren Geschichte nicht gegeben hat. Es sei hier lediglich auf die elektronischen Massenmedien hingewiesen, die Propaganda und Gesinnungskontrolle im Interesse des Alleinvertretungsanspruches der totalitären Ideologien eine früher nicht gekannte Macht verliehen haben. Daraus ergaben sich neue Herausforderungen für die Kirchen, Bewährungsproben von einer Dramatik, die man sich im volkskirchlichen Alltag einer offenen Wohlfahrtsgesellschaft kaum klar macht, die aber in einer wirklichkeitstreuen Bestandsaufnahme unbedingt festgehalten werden müssen.

4. Die Wandlungen im globalen Nord-Südverhältnis. Dabei denke ich hier nicht so sehr an die umfassenden sozialen, finanziellen und technologischen Probleme, so wichtig diese bekanntlich auch sind. Vielmehr weise ich auf die Wandlung hin, die sich im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts vollzogen hat, beginnend mit dem Aufruf, der zu Beginn des Jahrhunderts von Nordamerika und Europa ausging „die Christianisierung der Welt in dieser Generation“, wobei verstanden wurde, dass die überlegene europäische und nordamerikanische christliche Zivilisation die Verpflichtung wahrzunehmen hatte, das Evangelium an die „primitiven, heidnischen“ Völker weiterzureichen, wenn man nicht gar nur von „den Wilden“ sprach. Am Ende des gleichen Jahrhunderts standen wir in der „alten“ Welt vor einem offenkundigen, vielfach geradezu alarmierenden Rückgang der christlichen Kirchen in vielen europäischen Ländern, während die südliche Erdhälfte eher einen Zuwachs der christlichen Kirchen erlebte. Diese Umkehrung der Missionsdynamik tritt in ein grelles Licht, insofern, dass es gerade die klassischen Konfessions-

kirchen sind – die ökumenischen, liberalen Traditions- und Amtskirchen, die vor hundert Jahren den Missionsbefehl global verwirklichen wollten – welche heute besonders tief in der Krise stecken, während es eher die Pfingstkirchen, die fundamentalistischen und charismatischen Kirchen sind, die weltweit wachsen, besonders rapide in der südlichen Zwei-Drittel-Welt.

Mit dieser eilig entworfenen Skizze einer Bestandsaufnahme wollte ich die Schlussfolgerungen einleiten, zum einen weil die genannten Themenbereiche im Blick auf Deutschland eine besondere Brisanz haben, zum anderen weil sie dabei auch einen Hinweis auf einen Maßstab geben, der zu einer sachgemäßen Bestandsaufnahme verhelfen kann. Die Tatsache, dass die Kirchliche Zeitgeschichte Deutschlands auf dem angedeuteten Hintergrund besonders komplex in Erscheinung tritt, mag uns verstehen helfen, weshalb die Erforschung der Kirchlichen Zeitgeschichte in Deutschland stets mit einer besonderen Leidenschaft und Emotionalität vonstatten gegangen ist. Es zeichnet diese Forschungsgeschichte aus, nicht zuletzt die Tätigkeit dieser Kommission, dass man diese Leidenschaft ernst genommen hat, gar versucht hat, so gut es ging, sie für die historische Auseinandersetzung fruchtbar zu machen. Die Komplexität kann vielleicht dadurch erklärt werden, dass die entsprechenden Aufgaben aus deutscher Sicht so dringlich erschienen, dass die Projekte vielfach auf einen binnendeutschen Nenner gebracht wurden, bei gleichzeitigem Verzicht auf die internationalen Dimensionen.

Betrachten wir die gegenwärtige Lage europäischer Einigungsbestrebungen auf staatlicher Ebene zusammen mit der ökumenischen Lage für die Kirchen, ob orthodoxe, römisch-katholische, oder protestantische, scheint eine solche interkonfessionelle Zusammenarbeit mit dem Ziel einer historischen Bestandsaufnahme sowie einer Ortsbestimmung gegenwärtiger Herausforderungen ein dringliches Anliegen, welches der Tätigkeit der Arbeitsgemeinschaft künftig zusätzliche Bedeutung verleihen wird. Dies wird aber zur Voraussetzung haben, dass die Aufgabe noch programmatischer als in der Vergangenheit interdisziplinär, interkonfessionell und international angegangen wird. Damit ist auch das Anliegen angesprochen, die spezifischen Merkmale der Kirchengeschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert mit den erwähnten übergreifenden internationalen

Sachverhalten in Verbindung zu bringen. Diese Aufgabe ist reizvoll, weil sie die Evangelische Arbeitsgemeinschaft vor konstruktive Herausforderungen stellen wird, und weil sie zugleich einer Zusammenarbeit über konfessionelle und nationale Grenzen hinweg förderlich sein wird.

In der Bedrängnis für Erneuerung,
// Der Bruderkreis der Evangelischen Kirche der
Kirchenprovinz Sachsen in der DDR vor und nach dem
Mauerbau 1961*

Heino Falcke

In der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre sammelte sich in der evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen ein Kreis junger Pfarrer und „Vikarinnen“, wie die Pfarrerinnen damals noch hießen. Sie suchten Klarheit für ihren eigenen Weg im Pfarrdienst, wollten aber auch den Weg der Gesamtkirche in der DDR theologisch reflektieren und ihrer Kirchenleitung kritisch assistieren. Der deutsche Protestantismus stand ja geschichtlich erstmalig vor der Herausforderung, Christ- und Kirchesein unter kommunistischer Herrschaft zu leben, und Ende der fünfziger Jahre zeichnete sich ab, dass dies nicht ein kurzfristiges Experiment bleiben, sondern eine längerfristige Aufgabe werden würde. Nahezu zeitgleich entstanden ähnliche Kreise auch in der Kirche Berlin Brandenburgs und Sachsens¹. Die zeitgeschichtliche Forschung hat sich dieser Kreise – wenn ich recht sehe – bisher wenig angenommen². Der Weg der

* Dieser Aufsatz ist die um ein Drittel gekürzte Fassung einer Arbeit mit gleichem Thema. Diese ist beim Verfasser, Augustinerstr. 11, 99084 Erfurt, abrufbar.

¹ Es waren der Weißenseer Arbeitskreis in Berlin-Brandenburg und der Bischofswerdaer Arbeitskreis in Sachsen. In Thüringen sammelten sich mehrere Kreise in den Visitationsbezirken. Eine Kurzbeschreibung des Weißenseer Arbeitskreises in seiner Frühphase gibt *Schönherr*, Albrecht: Einführung. In: Ruys, Bé (Hg.): Stimmen aus der Kirche in der DDR. Zürich 1967, S. 190f.

² Vgl. den Forschungsbericht von *Hermle*, Siegfried: Tendenzen Kirchlicher Zeitgeschichte. In: VuV 50, 2005, S. 69–88.

Kirchenleitungen, der von der Öffentlichkeit und dann von der historischen Forschung naturgemäß stärker wahrgenommen wurde, ist aber ohne das Wechselspiel mit dem, was sich „unten“ und „von unten“ an Zusammenschlüssen, Gruppen und Initiativen bildete, kaum zu verstehen³.

Vergegenwärtige ich mir die Grundintention, die aus den Texten und Initiativen des „Bruderkreises in der Kirchenprovinz Sachsen“ spricht, so ist es die im Titel angedeutete: Die Kirche darf sich durch die Bedrängnis in der kommunistischen Weltanschauungsdiktatur weder in ein Ressentiment noch in ein Arrangement treiben lassen. Vielmehr soll sie auf diese Bedrängnis mit der Erneuerung der Kirche aus dem Evangelium antworten.

Die Anfänge

Die Anfänge des „Bruderkreises“ reichen bis zur Theologischen Woche in Halle 1955 zurück, wo junge Pfarrer verabredeten, „einen Kreis unserer Generation“ zusammenzurufen⁴. Dieser kam aus mehreren Landeskirchen im Dezember in der Geschäftsstelle der evangelischen Studentengemeinden zusammen. Ohne jede Vorgabe sollte zusammengetragen werden, „vor welchen Fragen wir stehen“ und „welche Antworten auf diese Fragen dieser oder jener hier oder dort bereits gefunden hat oder zu sehen meint“⁵. Zwei Schwerpunkte zeichneten sich ab, die für die Arbeit der Kreise in den folgenden Jahren bestimmend blieben: die theologische verantwortete Existenz in der DDR und die Zukunft der „lebendigen Gemeinde“ im sich

³ Hier wären u. a. der „Lückendorfer Arbeitskreis“, eine Laienbewegung, die von den Kirchentagen ausging; die Hauskreisarbeit, die Dietrich Mendt aus der Studentenarbeit entwickelte; die „Haushalterschaftsarbeit“ und die Initiative der „Gemeindeseminare“ zu nennen.

⁴ Die folgenden Ausführungen stützen sich vor allem auf die Akten, die Günther Bronisch hinterlassen hat. Er gehörte zusammen mit Christoph Hinz zum innersten Leitungskreis. Deren Aktenbestände sind hier mit A. B. und A. H. bezeichnet. Ich selbst gehörte seit 1958 dem Bruderkreis an. Meine Akten sind mit A. F. bezeichnet.

⁵ Einladungsschreiben vom 1. 11. 1955 (A. B.).

abzeichnenden Zerbrechen der Volkskirche⁶.

Die Berliner Treffen wurden fortgesetzt. Als in der Bundesrepublik die Fragen des Militärseelsorgevertrages und der Atomwaffen aufbrachen, gab es gemeinsame Tagungen mit den „Kirchlichen Bruderschaften“⁷.

Ich verfolge diese Spur nicht weiter, weil sie Recherchen zu den kirchlichen Bruderschaften erfordern würde. Der Berliner Anfang macht aber deutlich, dass der Bruderkreis in der Kirchenprovinz Sachsen von Anfang an in lebendigem Austausch mit anderen Bruderkreisen und den kirchlichen Bruderschaften stand. Nach dem Mauerbau 1961 bekamen die Begegnungen und Gespräche sogar eine besondere Dichte, führten aber auch in tiefe Konflikte hinein.

Schon Ende 1956 wurde beschlossen, in den Landeskirchen zusammen zu kommen, um mehr Brüder und Schwestern im Pfarrdienst zu erreichen⁸. So lud Günther Bronisch für den 24.–26. April 1957 nach Naumburg ein. „Möglichkeiten und Grenzen unserer Mitarbeit im öffentlichen Leben“ hieß das Thema. Johannes Hamel gab die biblisch-theologische Grundlegung. Er wurde zu einem Vordenker des Bruderkreises und fand in ihm auch so etwas wie eine bruderschaftliche Basis, besonders seit die Bruderschaft der ehemaligen Hilfsprediger und Vikare der Bekennenden Kirche, zu denen Hamel gehörte, mit dem Bruderkreis eng kooperierte⁹.

⁶ Protokollarische Notizen in A. B

⁷ Ein Bericht findet sich in JK 20, 1959, S. 298–301.

⁸ Brief Günther Bronischs an Johannes Hamel 14. 12. 1956 (A. B.). Bronisch war damals Pfarrer in Zschernitz bei Halle, seit 1975 Propst zu Naumburg, er verstarb 1986.

⁹ Es fehlt eine biographisch-zeitgeschichtliche Studie über Hamel, welche die herausragende Rolle seiner durch Julius Schniewind und Karl Barth geprägte Theologie für die DDR-Kirchen in den fünfziger Jahren würdigt. Vgl. aber *Winter*, Friedrich: Christliches Leben in der DDR. Johannes Hamel (geb. 1911). Masch. 2001. Ein ausführliches Interview mit Hamel aus dem Jahr 1995 mit einer vorangestellten biographischen Skizze findet sich in *Findeis*, Hagen/*Pollack*, Detlef (Hg): Selbstbewahrung oder Selbstverlust. Bischöfe und Repräsentanten der evangelischen Kirchen in der DDR über ihr Leben – 17 Interviews. Berlin 1999, S. 104–140.

Die nächste Tagung fand in Wittenberg im Mai 1958 statt. Ihr Thema lautete: „Die wirtschaftliche Existenzform und die Gestalt der Kirche Christi in der DDR“. Der Anlass zu diesem etwas seltsam anmutenden Thema lag in einem akuten finanziellen Notstand der Landeskirche und einem Finanztransfer von Westberlin nach Magdeburg, der zur Verhaftung des Konsistorialpräsidenten und eines Oberkonsistorialrates geführt hatte. Dieser Vorgang sollte kritisch diskutiert und die Konsequenzen bedacht werden, die daraus für das Finanzwesen und die institutionelle Gestalt der Kirche in der DDR zu ziehen sind. Ich komme weiter unten auf diese Situation und Fragestellung zurück.

Günther Bronisch beurteilte die Tagung im Rückblick sehr kritisch. Gleichwohl stand er zu dem Beschluss, die Arbeit fortzusetzen. Die Begründung, die er dafür gab, ist für Motivation, Geist und Arbeitsweise der Gruppe sprechend: „Wir müssen uns gegenseitig helfen, rechte Pastoren zu werden und zu bleiben. Das Feuer, das durch das Evangelium entfacht wird, darf nicht erstickt werden. Wie erwehren wir uns auf die Dauer des Pessimismus, der Unlust und Trägheit, die die pfarramtliche Praxis – nicht nur auf dem Lande – mit sich bringt? Es liegt auf der Hand, dass wir nicht einfach das weitermachen können, was unsere Vorgänger und Väter taten. Das liegt nicht an deren Mangelhaftigkeit, sondern an der neuen Situation. Noch ist nicht der Mann da, der den gordischen Knoten durchschlagen hat – der überzeugend gezeigt hat, wie wir in der kirchlichen Praxis dem näher kommen, was das NT von der Gemeinde Jesu Christi sagt. Im Zusammenhang damit steht auch die dringende Frage, wie wir in der politischen Situation bestehen, ohne durch Gleichschaltung einerseits, durch Anti-Ideologie andererseits die Sache Jesu Christi zu verraten.“¹⁰

Von nun an bildeten sich festere Formen des Bruderkreises heraus. Christoph Hinz¹¹ unterstützte Bronisch in der Leitungsaufgabe,

¹⁰ Brief vom 14. 8. 1958 (A. B.).

¹¹ Dr. Christoph Hinz war damals Studentenpfarrer in Halle, 1963 Pfarrer in Merseburg, 1967 Pastoralkollegleiter in Gnadau, 1980 Propst zu Magdeburg, 1991 verstorben.

und die vorzügliche wechselseitige Ergänzung der beiden kam dem Kreis zugute. Es wurden Propsteikreise gebildet und deren Einberufer kamen zu einem „festen Kreis von Verantwortlichen“ auf landeskirchlicher Ebene zusammen. Er bereitete in regelmäßigen Zusammenkünften die Gesamttagungen thematisch und praktisch vor¹². Besondere Bedeutung für den Gesamtkreis gewann sehr bald der Hallenser Kreis. Ihm gehörte das Leitungs-Duo an, er kam am häufigsten zusammen und in ihm wurde oft die Thematik der Tagungen vorbedacht. Letztere wurden seit 1958 in der Regel zweimal im Jahr abgehalten. Bei ca. 100 Einladungen schwankte die Teilnehmerzahl zwischen 40 und 80. Die Kosten wurden durch Umlagen aufgebracht und es gab einen Fahrtkostenausgleich. Seit 1961 tagte der Bruderkreis jeweils nach Absprache gemeinsam mit der „Jungen Bruderschaft der Bekennenden Kirche“, die sich aus den einst „illegalen“ Hilfspredigern und Vikaren der Bekennenden Kirche zusammensetzte. Da sie sich trotz ergrauter Haare immer noch die „junge“ Bruderschaft nannten, fiel uns der Beiname „Babykonvent“ zu.

Die inhaltliche Arbeit des Kreises lässt weiterhin die beiden schon genannten Stränge erkennen: Leben und Zeugnis der Christen und Kirchen im atheistischen Weltanschauungsstaat und Wandlungen der Kirche. Beide Stränge waren von der Sache her eng miteinander verflochten, sollen aber der besseren Übersicht willen hier gesondert dargestellt werden. Dabei fasse ich zunächst den Zeitraum von 1957 bis zum Mauerbau ins Auge.

Christen und Kirchen im atheistischen Weltanschauungsstaat

Dieses Grundthema zog sich durch alle Beratungen und Zusammenkünfte. Auch bei der ersten Tagung in Naumburg war es Thema, und Johannes Hamel hielt das Hauptreferat. Der Text ist leider nicht mehr auffindbar. Jedoch erschien im Jahr 1957 kurz nacheinander in

¹² Bronisch nennt als Mitglieder des Kreises der Verantwortlichen: von Rabenau, Eichner (Naumburg); Hinz, Bronisch (Halle); Grüneisen (Südharz); Carstens, Seeliger (Altmark); Dr. Gabriel, Kruppke (Magdeburg); Schreck, Falcke (Nordharz), A. B.

vier Auflagen Hamels kleine Schrift „Christ in der DDR“ aus der die Richtung des Naumberger Vortrags zu erschließen ist. Um ihn und die Diskurse der nächsten Jahre richtig einzuordnen, geht man am besten auf die Erklärung der EKD-Synode „Gottes Wort ist nicht gebunden“ von 1956 zurück. Sie kann als der damalige Konsens der west- und ostdeutschen Kirchen gelten¹³. Diese Erklärung formulierte im Anschluss an die fünfte Barmer These, das Evangelium rücke uns den Staat „unter die gnädige *Anordnung* Gottes“. Der Begriff „Anordnung“ ersetzte in Barmen pointiert den Begriff Ordnung bzw. Schöpfungsordnung. Der Staat wurde hier nicht aus dem Kontext einer Ordo-Metaphysik, sondern funktional von seinen Aufgaben her verstanden¹⁴. In den Debatten der Folgejahre erfuhr der Begriff der Anordnung eine Bedeutungsverschiebung. „Anordnung“ wurde geschichtlich, Staaten und politische Mächte als Momente des Geschichtshandelns Gottes an seinem Volk verstanden. Bei Hamel tritt das besonders deutlich hervor. Er greift auf die Propheten des 8. bis 6. Jahrhunderts zurück, die von den Großmächten als „Rute“ oder „Knecht“ Gottes sprechen und deutet auch Röm. 13, 1ff. aus diesen geschichtstheologisch-paränetischen Zusammenhängen¹⁵. Das ist nicht Geschichtsdeutung im Sinn einer Geschichtsmetaphysik, die nun an die Stelle einer Ordo-Metaphysik träte. Es ist vielmehr Verkündigung, die dazu aufruft, in Umkehr und Vertrauen die Führung Gottes in der geschichtlichen Gegen-

¹³ „Das Evangelium rückt uns den Staat unter die gnädige Anordnung Gottes, die wir in Geltung wissen, unabhängig von dem Zustandekommen der staatlichen Gewalt oder ihrer politischen Gestalt. Das Evangelium befreit uns dazu, im Glauben nein zu sagen zu jedem Totalitätsanspruch menschlicher Macht, für die von ihr Entrechteten und Versuchten einzutreten und lieber zu leiden, als gottwidrigen Gesetzen und Anordnungen zu gehorchen.“ In: *Kundgebungen*. Worte und Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945–1959. Hannover o. J., S. 215f.

¹⁴ Vgl. *Für Recht und Frieden Sorgen*. Auftrag der Kirche und Aufgabe des Staates nach Barmen V. Gütersloh 1988, S. 53f.

¹⁵ *Hamel*, Johannes: *Christenheit unter marxistischer Herrschaft*. Berlin (W) 1959, S. 11–13; *Ders.*: *Christ in der DDR*. Berlin 1957, S. 21 zu Röm. 13, 1ff. Vgl. auch Hamels Ausführungen zur DDR-Regierung als „Dienstmannern“ Gottes in dem in Anm. 9 genannten Interview.

wart wahrzunehmen und sich so Geschichte als Raum der Nachfolge erschließen zu lassen. So wurde es von Barmen her theologisch möglich, den ideologischen Denkwängen und Alternativen der Ost-West-Konfrontation zu entkommen und bei aller Kritik des Totalitarismus doch nicht mit der spiegelbildlich verkehrten Alternative einer Totalverweigerung das Feld der politischen Verantwortung zu räumen. Die bald heraufziehende Debatte um die Obrigkeitsschrift von Bischof Otto Dibelius litt darunter, dass die beiden Paradigmen – das staats-theoretische und das geschichtstheologische, das Rechtsurteil und das Glaubensurteil – nicht klar unterschieden wurden, um dann freilich auch aufeinander bezogen zu werden.

Im Lauf des Jahres 1957 verschärfte sich der Konflikt zwischen Staat und Kirche durch eine Reihe von Vorgängen¹⁶. Unter dem Eindruck dieser eskalierenden Repression hatte eine Gruppe von Kirchenvertretern unter der Leitung von Bischof Moritz Mitzenheim Gespräche mit Ministerpräsident Otto Grotewohl geführt und am 21. Juli mit einem veröffentlichten Kommuniqué abgeschlossen. In ihm hatte die kirchliche Seite den Vorwurf des Verfassungsbruchs gegen die staatliche Kirchenpolitik fallengelassen, die grundsätzliche Übereinstimmung mit den „Friedensbestrebungen“ der DDR und ihrer Regierung erklärt, und die „Entwicklung zum Sozialismus“ „respektiert“. Das eigene Anliegen der Kirche aber war schon in den Gesprächen darauf reduziert worden, der Staat möchte doch das eigene Lebensrecht der Kirche und ihrer Glieder respektieren¹⁷.

Damit hatten die Verfasser des Kommuniqués den Konsens der EKD-Erklärung von 1956 verlassen und wichtige Positionen des politischen Zeugnisses im Interesse kirchlicher Selbsterhaltung preisgegeben. In der Kirche meldete sich viel Kritik, und die Bischöfe schrieben im November 1958 einen scharfen Brief an Grotewohl, in dem sie für eine „freie Auseinandersetzung eines kämpferischen Atheismus und einer missionierenden Kirche“ eintraten und darum

¹⁶ Zu nennen sind: Beitritt der Bundesrepublik zur Nato, Militärseelsorgevertrag, Verhaftung von Studentenpfarrer Schmutzler und zwei Studenten, der Magdeburger „Finanzskandal“, repressive Durchsetzung der Jugendweihe.

¹⁷ *Kundgebungen* (wie Anm. 13), S. 298f., 288.

baten, „dem fortschreitenden Prozess einer Identifizierung des Staatsapparates mit der materialistisch-atheistischen Weltanschauung eine Grenze“ zu setzen¹⁸.

In diesen Kontroversen suchte der Bruderkreis seinen Weg. Für seine Novembertagung 1958 hatte er das Thema „Verkündigung in der sozialistischen Gesellschaft“ vorgesehen. Konrad von Rabenau, Dozent für Altes Testament in Naumburg, referierte dazu und empfahl, die Sicht Hamels aufzunehmen¹⁹. Hamel hatte seine Schrift von 1957 bewusst „*Christ* in der DDR“²⁰ genannt. Er sah eine wachsende Spannung zwischen den Worten der Kirchenleitungen und Synoden und der „Existenz der einzelnen Christen in der DDR“ (6). Es könne dahin kommen, dass die Kirchenleitungen einem „Offizierskorps gleichen, dessen Vorstöße zwar den Beifall der zurückbleibenden Mannschaften finden, ohne diese jedoch zur Teilnahme an dem Angriff zu bewegen“ (10). Eben diese Erfahrung machten viele der Pfarrer und Pfarrerrinnen in ihren Gemeinden und so wurde der Fokus, unter dem wir das Christsein im atheistischen Weltanschauungsstaat diskutierten, die Kritik an der inneren Emigration.

Kritik an der „inneren Emigration“

Hamel beobachtete, der Weg der Gemeindeglieder sei „durch eine äußere Angleichung und eine innere Abwendung“ bestimmt (7). Dabei differenziert er sorgfältig. Es gebe eine Anpassung und eine innere Distanz, die dem Glauben geboten sein können. Beide Haltungen werden aber verhängnisvoll verzerrt durch eine „innere Emigration“. In ihr dispensiere man sich von der verantwortlichen Wahrnehmung einer politischen Existenz in der DDR. So werde aus der „gebotenen Anpassung die hemmungslose Assimilation und aus der geforderten inneren Distanz die im geheimen erbitterte gefühlsmäßige Aversion“ (8/9). Dem entspreche genau die „marxistische

¹⁸ Ebd., S. 306.

¹⁹ Freilich äußerte er hermeneutische Bedenken gegen die Geschichtstheologie Hamels, Bericht von G. Bronisch (A. B.).

²⁰ Vgl. oben Anm. 15. Im Folgenden werden die Fundstellen in Klammern im Text angegeben.

Taktik“, den Raum der geforderten Assimilation ständig zu vergrößern und den Raum der inneren Aversion immer mehr von jeder Öffentlichkeitsäußerung abzuschneiden. Wenn dann „diese verkümmerte Aversion über eine tiefe Verzweiflung in Zustimmung umschlägt“, rückt das marxistische Ziel der „Bewußtseinsänderung“ in bedrohliche Nähe, „denn kein Mensch kann auf die Dauer in dieser Zerspaltetheit leben. Vor eventuellen Ausbrüchen einer dann gänzlich ins Unterbewusstsein verdrängten Aversion aber kann einem nur grauen.“ (9)

Diese Analyse erscheint mir in zweierlei Hinsicht bemerkenswert. Hamel beschreibt den Verhaltenstypus, der in der DDR-Gesellschaft bis zu ihrem Ende häufig, wenn nicht sogar mehrheitlich in vielen Varianten anzutreffen war. Die von ihm beschriebene Gespaltenheit ist eine gängige Überlebensstrategie in Diktaturen. Denn deren mit Drohungen und Versprechungen einhergehende Indoktrination überzeugt nicht, sondern erzeugt äußere Anpassung bei gleichzeitiger innerer Abschirmung. Der von außen aufgezwungene DDR-Sozialismus wurde nie wirklich ein Sozialismus von unten. Dieser gesellschaftliche Grundwiderspruch zersetzte das öffentliche Leben und die Integrität der Bürger.

Weiterhin unterscheidet Hamel zwischen erlaubter, ja sogar gebotener Anpassung und innerer Distanz einerseits und Assimilation wie Aversion andererseits. Diese Differenzierung ging in dem Begriffspaar von Anpassung und Verweigerung, das sich später einbürgerte, verloren. Das wiederum führte zu vielen Vergrößerungen in der Bewertung des politischen Weges nicht nur der Kirchen. So war es ein Schritt erlaubter und gebotener Anpassung, nicht aber Assimilation in Hamels Sinn, wenn die Kirchen schon in den fünfziger Jahren das Selbstverständnis des Staates respektierten und ihn – gegen die Sprachregelung der Bundesrepublik – Deutsche Demokratische Republik nannten, wenn sie sich weiter auf die Rahmenbedingungen des Handelns einließen, die ihnen der Staat setzte, wie z. B. die konsequente rechtliche Trennung von Kirche und Staat. Sie taten dies nicht ohne Widerspruch, ließen sich aber auf das Konfliktszenario ein, das mit diesen geschichtlich-politischen Rahmenbedingungen gegeben war. Eben dies war später das Wahrheitselement der Aussage von der Kirche „in“ der sozialistischen Gesellschaft.

Spätere DDR-Erfahrung bestätigte immer wieder, wie gerade die bewusste, verantwortliche und konfliktbereite Annahme der Situation ein kritisches Bewusstsein und Veränderungspotential in der Gesellschaft wach hielt.

In der Wahrheit leben

Die Hamelschen Analysen wurden im Bruderkreis intensiv diskutiert. Das zeigen die Einladungsschreiben aus den Jahren 1957 bis 1959²¹. Es handelte sich hier um eine elementare Frage der Verkündigung und Seelsorge: Wie können wir der Zersetzung der humanen und ethischen Substanz in der Gesellschaft wehren und Menschen helfen, ihre personale Integrität zu bewahren oder sie neu zu finden?

Zur Jahrestagung im Juni 1959 wurde unter dem Thema „Unsere Gemeinschaft und die uns aufgegebene Frage nach der Wahrheit“ eingeladen. Leider sind außer den Texten der Einladungsschreiben nur die beiden Vortragsmanuskripte von Falcke (April 1959) und Hinz (Juni 1959), jedoch keine Gesprächsprotokolle oder Tagungsberichte vorhanden oder greifbar.

Während sich mein Vortrag auf das Problem der gespaltenen Existenz unter dem Anpassungsdruck der politischen Macht konzentrierte, thematisierte C. Hinz die Wahrheitsfrage im Blick auf die Lüge als gesellschaftliches Phänomen in der DDR. Er bezog sich auf Bonhoeffers Fragment „Was heißt die Wahrheit sagen“ und grenzte es von einer „Ethik der Taktik“ ab, wie sie in Brechts „Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit“ begegnet. Er kommt zu der These: „Prinzipielle Taktik und opportunistische Rede sind in ihrer Selbstbezogenheit Lüge“. Er zeigt dann spezifische Gestalten der in

²¹ Der Propsteikreis Halle kam im Oktober und Dezember 1957 unter dem Thema „Probleme ethischer Weisung“ zusammen. Die Jahrestagung im November 1958 formulierte im Blick auf die aktuelle Kirchenpolitik (Kommuniqué!) als Konsens: „Der Versuchung widerstehen, zugunsten eines do-ut-des mit dem Staat das Wahrheitszeugnis aufzugeben.“ Im Dezember 1958 stellte sich der Propsteikreis Halle das Thema „Wahrheitsfrage und Verantwortung für die Gesellschaft“. Der Propsteikreis Nordharz kam im April 1959 unter dem Thema „Der Mensch zwischen Wahrheit und Lüge“ zusammen.

der DDR überhand nehmenden Lüge auf: 1. Abstrakte Resolutionen und Bekenntnisse von Meinungen (für den Frieden usw.), die keine Adresse, keinen Nächsten haben; 2. Denunzierung von Übelständen der „Fernsten“. 3. Akklamationen. „Was der verbreiteten Lügenpraxis in die Hand arbeitet, ist die Anonymität des drohenden Systems, der gegenüber sich kein personaler Wahrhaftigkeitseinsatz zu lohnen scheint.“ Das 8. Gebot, entlang dem Kanon der Nächstenliebe ausgelegt, führe zu dem Imperativ „Tu deinen Mund auf für die Stummen“ und die Lüge könnte in unserer Situation vornehmlich im Verschweigen bestehen. Das so genannte *Kommuniqué* sei unter den genannten Kriterien als Lüge zu bezeichnen.

Der Bruderkreis diskutierte die christliche Existenz im atheistischen Weltanschauungsstaat unter den kritischen Aspekten der inneren Emigration und der Aufspaltung der ganzheitlichen Existenz. Hätte es die berühmte Formulierung von Vaclav Havel damals schon gegeben, sie hätte genau getroffen, was uns umtrieb: Der Versuch in der Wahrheit zu leben.

Zwischen „Dibelianismus“ und „Mitzenheimerei“

Seine Kritik am „*Kommuniqué*“ musste der Bruderkreis bewähren, als sich im April 1959 Mitzenheim und Dibelius mit veröffentlichten bzw. offenen Briefen an Ministerpräsident Grotewohl wandten²². Der Bruderkreis beauftragte Falcke und Hinz, die Kritik des Kreises an beiden Briefen Bischof Jänicke mitzuteilen und ihn zu bitten,

²² Mitzenheim dankte dem Ministerpräsidenten für seine Äußerungen zu den Fragen eines Friedensvertrages und der Wiedervereinigung, die er als einen „Ausdruck“ des „neuen Ethos im zwischenmenschlichen und zwischenstaatlichen Verkehr“ würdigte. Dibelius schrieb an Grotewohl, um der „tiefen Beunruhigung der christlichen Bevölkerung“ über dessen Rede vor den Berliner Künstlern und Kulturschaffenden Ausdruck zu geben. Er stellt fest, dass diese Rede eine „Proklamation atheistischer Denkweise von Staats wegen“ sei und dass „ein atheistischer Staat ... für den Christen niemals zu einer inneren Heimat werden“ kann. Er kritisiert mit dem Hinweis auf Analogien im Nationalsozialismus Grotewohls These „Sittlich ist, was der Sache des Sozialismus dient“, und protestiert nachdrücklich dagegen, dass diese Sittlichkeit „die Grundlage der moralischen Erziehung und Bildung der Jugend“ in der DDR sein müsse und werden solle.

diese Kritik an beide Verfasser weiterzuleiten.

Ich kritisierte an Mitzenheims Brief, dass er das Wort der Kirche in das Zwielficht taktischer Zwecksetzungen rücke, seine Glaubwürdigkeit unterhöhle und mit seinen politischen Werturteilen über politische Schritte der DDR-Regierung den Weg des Kommunikués fortsetze. Dadurch erschwere er es uns Pfarrern, im Gespräch mit Funktionären und Gemeindegliedern deutlich zu machen, dass unser Reden im politischen Raum allein vom Evangelium bestimmt und daran zu messen ist. Die Veröffentlichung des Dibeliusbriefes im Westen verstärkte das Vorurteil der SED, die Kirche sei in der DDR Vorposten oder Nachhut der westlichen Welt und bediene sich ihrer öffentlichen Meinung, um Druck auf die DDR auszuüben. Zu hinterfragen sei die Bemerkung des Briefes, ein atheistischer Staat könne niemals zu einer „inneren Heimat“ für den Christen werden. Wer die neutestamentlichen Aussagen über die „Fremdlingschaft“ der Christen in der Welt auch nur einigermaßen ernstnehme, könne das schwerlich von irgend einem Staat erwarten und sollte vor allem nicht die Illusion erzeugen, die Bundesrepublik könne diese innere Heimat bieten, womit Dibelius das seelsorgerliche Bemühen um das „Bleiben in der DDR“ (EKU-Synode und Handreichung) unterhöhle²³.

Der Brief von Hinz wurde in der Jungen Kirche als „Stellungnahme eines Kreises jüngerer Pfarrer in der DDR“ abgedruckt²⁴. Dort hieß es: Mitzenheim „erteilt moralische Zensuren an Herrn Grotewohl, indem er gleichzeitig das evangelische Zeugnis verschweigt. Der ‚offene Brief‘ von Bischof Dibelius [...] zensiert denselben Empfänger negativ, indem er gleichzeitig das Zeugnis der Kirche deformiert zu einer christlichen Gegenideologie. In beiden Briefen können wir nicht Stimmen respektieren, durch die das schuldige Zeugnis der Kirche in der DDR frei von falschen Untertönen erklingt.“ Den Hauptakzent seiner Kritik legt Hinz darauf, dass Kirchen und Christen in dem Zeugnis, das sie mit ihrer ganzen Existenz zu geben haben, nicht durch solche Briefe, besonders wenn

²³ A. F.

²⁴ JK 20, 1959, S. 273f.

sie aus dem Westen kommen, vertreten werden können. „Darum wünschen wir uns als Christen in der DDR in unserer Zeugnispflicht nicht dauernd vertreten und damit diskreditiert zu sehen durch Stimmen aus dem Westen, denen zudem unweigerlich der Beigeschmack politischer Nebenabsichten anhaftet.“ „Das Missverständnis, es gehe zwischen Atheismus und Christenglauben um den Kampf zweier Ideologien, bei dem das christliche Zeugnis auch ohne den persönlichen Einsatz eine Art „Wahrheit an sich“ darstellen könnte, sollte endlich überwunden sein. Wir haben nicht abstrakte Lehre zu vertreten, sondern Potenz zu erweisen.“ „Und der Protest ‚des christlichen Elternhauses‘ gegen den Atheismus der Schule wird seine Kraft nicht durch Deklamationen aus West-Berlin erweisen, sondern an der faktischen Christlichkeit der Elternhäuser in der DDR. Wo aber sind diese Elternhäuser [...]? Es wäre notwendiger und legitimer, anstatt den Staat anzureden und den Christen in der DDR die Vertretung ihrer Sache abzunehmen, diese Christen anzureden, dass sie ihr Zeugnis endlich selber geben.“²⁵

Hier begegnet deutlich das anfangs schon genannte Kernanliegen des Bruderkreises, dass die christlichen Gemeinden in der DDR auf die Bedrängnis von außen mit der Erneuerung von innen antworten sollen, statt sich davon durch kirchenpolitische Manöver oder Machtworte dispensieren zu lassen. Hamel hatte dieses Anliegen in einem Aufsatz „Der Weg der Kirche inmitten des ‚Abfalls‘“ in einen weiteren geschichtlichen Deutungszusammenhang gerückt. Im Abfall weitester Kreise der DDR-Bevölkerung von der Kirche sei nicht ein Abfall vom christlichen Glauben zu sehen, sondern eine Folge des Abfalls vom Evangelium in der Kirche. Was jetzt bei uns falle, sei ein „morsches Gebilde“, dumm gewordenes Salz. Statt diesen Abfall im Licht des Wortes Gottes zu verstehen, sehe man darin einen Angriff auf das Christentum und seine heiligsten Güter, man klage den totalen Staat an und setze seine Hoffnung auf den liberalen, die christliche Kirche begünstigenden Staat. Gleichzeitig mit dem Abfall vollziehe sich jedoch eine neue Sammlung um das lebendige Wort. Von da aus wachse die „spähende Phantasie“, die Wege

²⁵ A. F.

sucht, an eine Neuordnung der Kirche zu gehen²⁶.

Unschwer ist zu erkennen, wie sich hier die kritische Zeitanalyse und Kirchenkritik der dialektischen Theologie und ihr theologischer Neuaufbruch in den zwanziger Jahren wiederholt. Die Erneuerung der christlichen Gemeinde in der Sammlung um das Wort Gottes, das durch Gericht und Gnade in der Geschichte lebendig wirkt, das ist die erhoffte Antwort auf die Bedrängnisse der Kirche in diesen Jahren.

Die Briefe der beiden Bischöfe waren Gesprächsgegenstand auch bei einer Konferenz, zu der sich am 28./29. Mai in Berlin Vertreter der kirchlichen Bruderschaften aus West und Ost trafen²⁷. Superintendent Siegfried Ringhandt, damals noch Vorsitzender des Weisenseer Arbeitskreises, hatte die östlichen Bruderkreise dazu eingeladen. In meiner Mitschrift der Diskussion habe ich neun Kritikpunkte von Gerhard Bassarak und einen Kommentar von Ringhandt notiert. Sie decken sich inhaltlich fast vollständig mit den Briefen von mir und Christoph Hinz. Mit den Weisenseern verband uns damals noch weitgehende Übereinstimmung, obwohl wir deren starke Fixierung auf Dibelius (Bassarak: „Dibelius, die Irrlehre in Person“²⁸) etwas distanziert betrachteten. Wir hatten zu unserer Kirchenleitung und zu Bischof Jänicke eine Vertrauensbeziehung und sahen unsere Rolle nicht als innerkirchliche Opposition, sondern eher als kritische Assistenz. Die Beziehung zum Weißenseer Arbeitskreis wurde erst nach dem Mauerbau kontrovers, wovon noch zu berichten sein wird.

Die Kontroverse um die Briefe von Mitzenheim und Dibelius sollte sich bald als Vorspiel zu der spektakulären Auseinandersetzung um die sogen. Obrigkeitsschrift erweisen. In ihr vollzog Dibelius eine Delegitimierung des DDR-Staates unter den Kriterien der Legitimität und Rechtsstaatlichkeit.

Damit war der Konsens, der sich in dem Synodalwort der EKD

²⁶ Hamel, Johannes: Der Weg der Kirche in Zeiten des „Abfalls“. In: Die Zeichen der Zeit 12, 1958, S. 402–407, S. 403 bzw. 405.

²⁷ JK 20, 1959, S. 298ff.

²⁸ Von G. Bronisch in seiner Mitschrift festgehalten (A. B.).

1956 ausgesprochen hatte, von der Mitzenheim entgegengesetzten Seite aufgekündigt. Helmut Gollwitzer stellte dies auf der im Februar 1960 folgenden EKD-Synode mit Recht fest und beantragte, in Aufnahme des Wortes von 1956 möge die Synode erklären, „dass die Regierungen in beiden Teilen unseres gespaltenen Vaterlandes unter dem Licht von Röm. 13 stehen“ und die Synode möge an die Gemeinden eine dementsprechende Mahnung richten.²⁹

Mit Dibelius' Obrigkeitsschrift hätte sich die evangelische Kirche in der Tat der politischen Ost-West-Konfrontation anheim gegeben. Die Handlungskonsequenzen, die sich aus dieser Position für Christen und Kirchen in der DDR ergeben hätten, brachte Hamel auf den Punkt: „Wir könnten doch nur mit allen frommen Christen schleunigst auswandern oder in den Untergrundkampf gehen.“³⁰ Man muss sich klarmachen, dass zeitgleich die EKU-Synode die „Handreichung über das Evangelium und das christliche Leben in der DDR“ den Gemeinden zur Aussprache empfohlen hatte und eines ihrer Kapitel „unser Bleiben in der DDR“ hieß. Generalsuperintendent Günter Jacob hatte einen Brief an die Ärzte und Zahnärzte seines Sprengels gerichtet und sie beschworen, zu bleiben, weil der wachsende Weggang in die Bundesrepublik die ärztliche Versorgung der Bevölkerung gefährdete. So erhitze sich die öffentliche Debatte außerordentlich, ganz abgesehen von der wütenden Polemik seitens der DDR-Regierung.

Die theologische Differenz dieser Debatte lag freilich tiefer, nämlich in der Differenz des Staatsverständnisses als „Ordnung“ oder als „Anordnung“ Gottes. Dibelius argumentierte politisch-staatsrechtlich, während die andere Seite theologisch danach fragte, welche Funktion der konkret existierende Staat in der Geschichte Gottes mit seiner Kirche hat und wie Christen ihre Existenz im DDR-Staat aus dem Glauben heraus verstehen und gestalten sollen.

Es befremdet, dass Dibelius trotz seines Bischofsamtes und gegen

²⁹ *Kloppenburg*, Heinz: Synode im Nebel. (Berlin, 21.–26. Februar 1960). In: JK 21, 1960, S. 131–140, S. 134.

³⁰ Dokumente zur Frage der Obrigkeit. „Violett-Buch“ zur Obrigkeitsschrift von Bischof D. Dibelius. Darmstadt 1960, S. 36.

die Position seiner eigenen Synoden in EKD und EKV in dieser Diskussion so wenig Sensibilität für die Fragestellungen zeigte, deren seelsorgerliche Dringlichkeit und leidenschaftlicher Ernst ihm unmöglich entgangen sein konnte. Auf der anderen Seite aber konnte die theologisch-seelsorgerliche Argumentation den politisch-staatsrechtlichen Diskurs nicht ausblenden. Nicht um die DDR zu delegitimieren und ihre Existenzberechtigung zu bestreiten³¹, das war in den fünfziger Jahren kein realistisches Ziel politischer Verantwortung³². Jedoch musste die Frage nach dem Recht und dem Rechtszeugnis der Kirche gestellt werden³³.

In diesen von Dibelius ausgelösten Debatten intensivierte der Bruderkreis seine Kontakte über die Landeskirche hinaus. Besonders der „Bischofswerdaer Arbeitskreis“ in Sachsen wurde wichtig. Er hatte im September 1959 einen umfangreichen „Gesprächsbeitrag“ unter dem Titel „Der Christ in unserm Staat“ vorgelegt. Er war von neunzehn meist jüngeren lutherischen Theologen aus der sächsischen Landeskirche unterschrieben und entsprach ganz der Richtung, die der Bruderkreis in den geschilderten Diskussionen eingeschlagen hatte. Sein besonderer Wert für uns lag darin, dass er den Konsens, der bisher fast ausschließlich im Raum der Evangelischen Kirche der Union formuliert worden war, in die lutherischen Kirchen hinein erweiterte. Es hatte besonderes Gewicht, dass die Bischofswerdaer die lutherische Lehre von den beiden „Regimenten“ Gottes gesellschaftskritisch in die aktuelle Situation einbrachten: Die Unterscheidung des geistlichen und weltlichen Regiments, die diese

³¹ Das tat die Hallstein-Doktrin der Bundesregierung seit 1955 mit großer Publizität und der inzwischen bekannten politischen Kontraproduktivität.

³² Nach 1989 wurde das von den DDR-Kirchen rückwirkend gefordert, ein typisches Postulat *post festum*, das an der Verantwortungssituation, in der die Kirchen damals standen, völlig vorbeigeht.

³³ Dieses Rechtszeugnis holten dann erst 1963 die „Zehn Artikel“ nach, deren 4. Artikel die klarste, zugleich besonnenste und differenzierteste Äußerung zum Problem des Rechts der DDR-Kirchen in jener Zeit darstellt. Gerade auf dem Hintergrund der Obrigkeitsdebatte bedürfte dieser Artikel einer ausführlichen Interpretation und Würdigung.

Lehre betont, schließt den Totalitätsanspruch des Staates aus³⁴.

Im Herbst 1959 gingen die Wogen der Auseinandersetzung um die Obrigkeitsschrift von Dibelius so hoch, dass Ringhandt als Vorsitzender des Weissenauer Kreises die Bruderkreise in den Kirchen der DDR anscrieb: Die „Anzeichen der jüngsten Krise des einzigen gemeinsamen Organes unserer Kirchen, der Ostkirchenkonferenz“ machten eine Begegnung unserer Kreise nötig³⁵. Seine Anregung fand breite Resonanz. Die Einladung zum 11./12. Januar 1960 nach Berlin wurde von Ringhandt, Bronisch, Hinz, Mendt (Leipzig), Kruppke (Magdeburg), Zilz (Jena) und Scharnweber (Rostock) unterzeichnet. Auch Vertreter der Kirchlichen Bruderschaften im Westen (Oberkirchenrat Heinz Kloppenburg) nahmen teil. „Samm- lung und Besinnung“ erschien als die Aufgabe angesichts der zer- brechenden Gemeinschaft der Kirchen im Osten aber auch in der Ost-West-Beziehung.

Franz Reinhold Hildebrandt, der Präsident der Kirchenkanzlei der EKU, gab eine überaus kritische Einschätzung der Ostkirchen- konferenz³⁶. Sie sei „ebenso notwendig wie hilflos“, strukturell kaum arbeitsfähig und es fehle auch an „geistlicher Vollmacht“. Hilde- brandt habe 1958 einen Reformvorschlag gemacht, der jetzt wieder aufgegriffen werde. Er beinhalte: 1. Die Einheit der EKD wahren. Dem Druck der DDR-Regierung jetzt nachgeben hätte negative Folgen für die Finanzen, die geistlichen Fragen und die politische Lage; 2. Die Teilnehmerzahl festlegen und begrenzen; 3. Den Vor- sitzenden und Stellvertreter durch die Konferenz für jeweils ein Jahr

³⁴ Ganz anders, nämlich im Sinn einer Trennung von Wort Gottes und Politik wurde die „Zweireichelehre“ dann seit den sechziger Jahren für den sog. „Thü- ringer Weg“ instrumentalisiert. Die Politik sei in die alleinige Kompetenz der Vernunft und des Sachverständes gestellt, darum habe die Kirche von ihrem Auftrag her inhaltlich nicht hineinzureden, schon gar nicht besserwisserisch Kritik zu üben. Die lutherische Zweireichelehre wurde zur Anpassungsideologie und so besonders gern von der Ost-CDU aufgegriffen. Vgl. dazu *Falcke, Heino*: Bemerkungen zur Funktion der Zweireichelehre für den Weg der Evan- gelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik. In: Duchrow, Ulrich (Hg): *Zwei Reiche und Regimente*. Gütersloh 1977, S. 65–79.

³⁵ Brief von S. Ringhandt an K. von Rabenau vom 24. 10. 1959 (A. B.).

³⁶ Im Folgenden stütze ich mich auf die Mitschrift von G. Bronisch, in A. B.

wählen; 4. Ein eigenes Sekretariat der Konferenz einrichten. Die geistliche Aufgabe der Konferenz sei die Erkenntnis des Gebotenen und die Ermutigung zum Tun des Gebotenen.

Diese Ausführungen Hildebrandts wie die anschließende Diskussion zeigten, wie schwer schon *vor* dem Mauerbau die rechtlich-organisatorische Einheit der EKD praktisch durchzuhalten war. Noch gravierender aber wirkte sich aus, dass – wie Hildebrandt zeigte – um ihretwillen auf eine rechtlich verbindlichere Einheit der Ostkirchen verzichtet werden musste. Dieses Dilemma verschärfte sich noch durch den bald darauf erfolgenden Mauerbau, der für die EKD natürlich ein Festhalten an ihrer Einheit geradezu erzwang. Fast ein Jahrzehnt musste vergehen, bis das innerkirchlich-strukturelle Dilemma durch die Gründung des Kirchenbundes in der DDR überwunden werden konnte.

Johannes Hamel gab dann einen Überblick über die geistlich-theologische Problem- und Gesprächslage in den östlichen Kirchen:

- Gegen die Handreichung der EKU werde eingewandt, sie verharmlose den Bolschewismus, der identisch sei mit dem „Tier“ von Apk. 13. In der Handreichung werde jedoch konkrete, verkündigungsmäßige Kritik am totalitären Staat geübt, die sich aber streng von solchen Identifizierungen unterscheide.
- Zum Rechtsstaat: Das Recht sei als Kriterium durchaus geltend zu machen aber wie? Die Begründungen des Rechtsstaates seien völlig verschieden: Naturrecht? Schöpfungsordnung? Notordnung? Wie wird die Unterscheidung und Beziehung von Gesetz und Evangelium wahrgenommen?
- Zur Zertrennung Deutschlands: Dieses Faktum ist Folge der Schuld, die zu tragen ist!
- Was bedeutet die Forderung des „freien Raumes“ der Kirche in West und Ost? Erleben wir in der DDR Einengung des Raumes der Kirche oder nicht vielmehr die Demontage der nur *scheinbar* kirchlich besetzten Gebiete?
- Schließlich: Was heißt *hypotassethai* und *antistheenai* (Untertan sein und widerstehen)? Nach Dibelius sei nur „eiskalte Loyalität“ möglich. Gewiss könne es keine Akklamation geben. Der Widerstand andererseits gehe nicht auf in bewaffneter Revolution [wo-

mit Hamel wohl sagen will, dass er jeweils konkret zu leisten sei H. F.] Den „Aufbau des Sozialismus respektieren“, wie es im Kommuniqué heiÙe, sei zu viel und zu wenig.³⁷

Hamel hat mit seinem eben zitierten letzten Satz die offene Gesprächslage „zwischen Dibelianismus und Mitzenheimerei“ ganz treffend benannt. Der Satz des Kommuniqués sagt zu viel, weil er in taktischer Absicht eine pauschale Sanktionierung des Staatszieles der DDR ausspricht, ohne sich vorzubehalten, dabei vom kirchlichen Auftrag her jeweils ein Wort mitzureden. Der Satz sagt zu wenig, weil dem Christen und der Kirche in der Gesellschaft nicht nur eine distanzierte Beobachterposition, sondern der „Dienst an Gottes Geschöpfen“ und das „Erinnern an Gottes Reich und seine Gerechtigkeit“ (Barmen II und V) aufgegeben sind. Ich werde noch darauf kommen, wie sich diese Diskussion nach dem Mauerbau weiter gestaltete.

Wie oben angekündigt, komme ich nun zu dem zweiten Themenkomplex, der die Arbeit des Bruderkreises prägte, die Wandlungen der Kirche, die sich in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre abzeichneten.

Wandlungen der Kirche. Als das ‚dritte Geschlecht‘ im Kalten Krieg Den Begriff ‚drittes Geschlecht‘, der in der alten Kirche das Selbstverständnis der Christenheit zwischen jüdischer und griechischer Tradition beschrieb, gebrauchte Hamel, um die Haltung der Kirche *zwischen* Ost und West zu charakterisieren³⁸. Er schloss sich damit Karl Barth an, der in seinem berühmten Vortrag „Die Kirche zwischen Ost und West“ schon 1949 gefordert hatte: „Nicht mittun bei

³⁷ Kloppenburg sprach am nächsten Tag über die Situation der Kirche in der Bundesrepublik und stellte dabei die Diskussion um das Verhalten der Kirchen zur atomaren Bewaffnung in den Mittelpunkt.

Es gab dann noch eine gemeinsame Tagung der Kirchlichen Bruderschaften und des Weissenauer Arbeitskreises vom 15. bis 18. Juni 1960, auf der Martin Fischer, Werner Schmauch, Ernst Wolf, Johannes Hamel und Helmut Gollwitzer referierten, vgl. JK 21, 1960, S. 354–358.

³⁸ J. Hamel, Christ (wie Anm. 15), S. 29.

diesem Gegensatz! Mit dem Evangelium im Herzen und auf den Lippen können wir zwischen jenen beiden streitenden Riesen nur mitten hindurch gehen mit der Bitte: Erlöse uns von dem Übel! Der Weg der Gemeinde Jesu Christi wird ein dritter, ihr eigener Weg sein müssen.³⁹ Hamel trat Männern wie Heinemann und vor allem Niemöller zur Seite, die in beiden Deutschlands diese Position vertraten und dabei auf z. T. erbitterten Widerspruch trafen, weil diese Stimmen als Verharmlosung des Bolschewismus empfunden wurden⁴⁰. Auch im Bruderkreis waren die Meinungen zu dieser Frage durchaus geteilt.

Indem Hamel den Begriff des „dritten Geschlechtes“ aufnahm, machte er von vornherein deutlich, dass mit dem „dritten Weg“ ein theologisch – ekklesiologisches Konzept und nicht etwa das politische Konzept eines dritten Weges zwischen Kommunismus und Kapitalismus gemeint war. Es ging ihm um die „geistliche Freiheit“ der Kirche in dem Ost-West-Konflikt, der einen „metaphysischen Charakter“ angenommen habe. Die Kirche darf sich in diesem Konflikt von keiner der beiden Seiten instrumentalisieren lassen, vielmehr hat sie die ideologische Aufladung des Konfliktes, seinen „Machtcharakter“ zu entlarven. Er treibt einen Teufelskreis an, in dem sich Angst und Feindbilder, Vergötzung der eigenen Werte und Verteufelung des Gegners wechselseitig hochschrauben. Aus der Gefangenschaft in diesen Zwängen zu befreien gehört zum Auftrag der Kirche⁴¹, so Hamel.

Die friedenethische Relevanz dieser Auftragsbestimmung der Kirche „zwischen“ Ost und West verfolge ich jetzt nicht weiter. Sie wurde besonders wichtig, als sich die Kirchen in der DDR nach der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht 1962 mit der Frage der Wehrdienstverweigerung beschäftigen und eine eigene friedensethische Konzeption entwickeln mussten.

³⁹ Barth, Karl: Die Kirche zwischen Ost und West. Zürich 1949, S. 9.

⁴⁰ Jänicke erzählt in seinen Lebenserinnerungen von seinem dramatischen Auftritt im Audimax der Hallenser Universität, wo er auf Bitten der Studentengemeinde einen Vortrag „Der Kampf Martin Niemöllers“ hielt (Jänicke, Johannes: Ich konnte dabei sein. Berlin 1984, S. 153ff.).

⁴¹ J. Hamel, Christ (wie Anm. 15), S. 26.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf einen charakteristischen Zug in Hamels Texten hinweisen. Es sind die personalen Kategorien, in denen er denkt und schreibt. Das ist auch bei anderen Texten und Autoren von damals zu beobachten, gilt aber besonders für Hamels Schriften⁴². Die „Botenschar des Evangeliums“, wie er die Kirche mit Vorliebe nannte, habe das Evangelium an Menschen auszurichten und nicht eine Front der Frommen gegen die Gottlosen aufzurichten. Es gelte im Funktionär und ideologischen Gegner den Menschen zu sehen und das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen zu bewähren. So sprach auch Gustav Heinemann im Bundestag davon, dass Christus nicht gegen Karl Marx, sondern für uns alle gestorben sei, und Heinrich Vogel sprach von dem „Bruder Atheisten“. Hamel formulierte grundsätzlich: „Die Beziehungen der Christenheit zu den Machthabern sind also nie ‚amtlich‘, nie unpersönlich, sondern personal.“⁴³ Personbezogenes Zeugnis rangiert grundsätzlich vor weltanschaulicher Auseinandersetzung.

Die Stärke dieser Position ist evident. Sie bringt das Evangelium und das Evangelische der evangelischen Kirche zum Leuchten und sie wird eindrücklich unterstrichen durch die Art, wie Hamel sie in der Haft im Umgang mit seinem Vernehmungsoffizier und von Naumburg aus im Umgang mit hohen Staatsfunktionären in Halle gelebt hat.

In ihr liegt aber auch die Gefahr einer Blickverengung. Von dem, was der kommunistische Funktionär „amtlich“ zu verantworten hat und was er doch wohl auch als Überzeugung vertritt, kann man ja nicht absehen, gerade wenn man ihn als Menschen ernstnimmt. Und die Existenz der Kirche im Staatssozialismus konnte ja nicht auf die Begegnung mit seinen Funktionären reduziert, auch seine Strukturen, sein System, seine Verhältnisse mussten thematisiert werden. Das geschah zwar überall da, wo die Kirche für Menschen eintrat, die unter dem System litten, z. B. die Bauern. Auch hier dominierte

⁴² In dem Interview von 1995 werden die Hintergründe, die Hamels Personalismus in seiner ganz persönlich gefärbten pietistischen Prägung hat, besonders deutlich (vgl. Anm. 9, S. 151f.).

⁴³ J. Hamel, Christ (wie Anm. 15), S. 20.

aber der personale Aspekt sowohl in der seelsorgerlichen Anrede an die Betroffenen⁴⁴ wie im Eintreten für sie bei den Staatsvertretern. Es mag auch an diesen, letztlich im Ereignis der Verkündigung gründenden personalen Kategorien liegen, dass die Sachbereiche der Gesellschaft und damit eine inhaltlich ausgeführte politische Ethik erst nach dem Mauerbau in den „Zehn Artikeln“ anvisiert wurden.

Gestaltwandel der Kirche

Ein Gestaltwandel der Kirche zeichnete sich seit Mitte der fünfziger Jahre in mehrfacher Hinsicht ab, und die damit verbundenen Gestaltungsaufgaben beschäftigten den Bruderkreis nachhaltig.

Den tiefsten Einschnitt brachte der Kampf um Konfirmation und Jugendweihe. In ihm zerbrach ein Konzept von Gemeindefarbeit, das Günter Bronisch die „bekennenden Volkskirche“ nannte. In der Tat hatte die evangelische Kirche in den Erschütterungen der ersten Nachkriegszeit volkskirchliche Züge bewahrt bzw. gewonnen und in der Neugestaltung der Kirche war das Leitbild einer *bekennenden* Volkskirche deutlich erkennbar⁴⁵. Auch die Entscheidung für die Konfirmation und gegen die Jugendweihe hatten Synode und Kirchenleitung der Kirchenprovinz Sachsen zu einem Bekenntnisfall erklärt. Der Bruderkreis machte sich dieses Urteil ausdrücklich zu eigen⁴⁶. Der volkskirchliche Charakter dieser Sitte aber ging verlo-

⁴⁴ Ein besonders eindruckliches Zeugnis dafür ist der Brief der Kirchenleitung der Kirchenprovinz Sachsen an die in ihrer Existenz bedrohten Bauern im Mai 1951 (Archiv der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, Rep. B 1, Nr. 228).

⁴⁵ In der 1952 beschlossenen „Lebensordnung der evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen“ lautet der zweite Satz (!) des ersten Artikels „Von der Kirche“: „Sie wird in dieser Welt immer bekämpft und angefochten. Das hat ihr Christus selbst vorausgesagt. Aber er hat ihr auch verheißen, dass nicht einmal die Pforten der Hölle sie überwältigen werden. Daher wissen wir, dass die Kirche immer sein wird. Das ist unser Trost in allen Anfechtungen und unsere Zuversicht in allen Kämpfen.“

⁴⁶ G. Bronisch notierte bei der Jahrestagung am 10. 11. 1988 als Konsens des Kreises: „Gegenüber Jugendweihe daran festhalten, dass es in der Entscheidung um das 1. Gebot geht (anders Anhalt!)“ (A. B.). Mit der Klammerbemerkung ist die Anhaltinische Kirche gemeint, die ein „sowohl als auch“ vertrat und da-

ren, weil die meisten Elternhäuser dem staatlichen Druck nicht standhalten konnten.

Hamel ging in der Konfirmationsfrage noch einen Schritt weiter. Die Kirche habe den Eltern und Jugendlichen das erste Gebot zu verkündigen, nicht aber die längst innerlich ausgehöhlte Konfirmationssitte gegen die Jugendweihe zu behaupten und innerkirchlich mit Kirchenzuchtmitteln durchzusetzen. Entschieden sich Eltern und Jugendliche gegen die Konfirmation, so sei diese Sitte eben gestorben, und wenn dann junge Erwachsene aus eigener Entscheidung das Abendmahl und die kirchlichen Rechte begehrten, so sei das vielleicht eine gesegnete Entwicklung.

Wir begegnen hier wieder dem hamelschen Personalismus. Er reichte nun doch nicht aus, um mit dem komplexen Problem der zerbrechenden Volkskirche und ihrer Riten umzugehen. Für die Gemeindepfarrer aber war gerade dies die Frage. Situationsgerechte Transformation des volkscirchlichen Erbes war gefordert, statt es im Namen eines Kirchenbegriffs preiszugeben, der nur die bekennende „Botenschar des Gekreuzigten“ gelten lässt. Wie das – nun so genannte – confirmierende Handeln, die Hinführung zum Abendmahl, die Feier des Erstabendmahls zu gestalten und mit den Jugendgeweihten umzugehen sei, das waren die zu klärenden Fragen⁴⁷.

Ein anderes Gestaltungsproblem der Kirche begleitete den Bruderkreis von seinen ersten Anfängen her. Es war das sog. Vakanzproblem, also die unbesetzten Pfarrstellen, die von besetzten Stellen

durch vor allem in den Gemeinden an den Kirchengrenzen Verwirrung auslöste. Genauso war es an den Kirchengrenzen zur Thüringer Landeskirche.

⁴⁷ Späterhin erfuhr dann die Jugendweihe einen progressiven Bedeutungsverlust ihrer ideologischen Ansprüche und wurde zum Passageritus von Familie und Gesellschaft. Dadurch entschärfte sich auch der religiöse Konflikt zwischen Konfirmation und Jugendweihe. Es war nun nicht mehr plausibel, dass mit der Jugendweihe der status confessionis gegeben sei. Ein Bekenntnisfall ist eben an eine geschichtliche Situation gebunden und nicht geschichtslos auf Dauer zu stellen. Das hatte die Kirche an diesem Vorgang zu lernen. Sie konnte es freilich nur lernen, indem sie das Jugendweiheproblem, so schmerzhaft es war, nicht bagatellisierend verdrängte, sondern es als Gewissensproblem ernst nahm, es auf ihren Weg als immer neu und offen zu diskutierende Frage mitnahm und dann auch bereit war, ihre Entscheidungen zu revidieren.

her mitzuverwalten waren. Die Kirchen in der DDR litten damals mehr oder weniger alle an einem großen Pfarrermangel, freilich unterhielten die Kirchen damals auch ein Pfarrstellennetz von einer Dichte, die man sich heute kaum noch vorstellen kann. Die Vakanzverwaltung war aber eine wirkliche Not des Pfarrdienstes. Die Zahl der zu „betreuenden“ Gemeinden konnte so anwachsen, dass die für den Pfarrdienst essentielle Intensität und Menschennähe zu einer „Grundversorgung“ mit Gottesdiensten und Kasualien verkümmerte, von der erdrückenden Last der Verwaltung all der kirchenrechtlich selbstständigen Gemeinde zu schweigen. Heinz Kruppke, Dorfpfarrer in Brumby bei Schönebeck, brachte schon im März 1956 dieses Problem auf die Tagesordnung. Er fasste das Vakanzproblem sogleich als geistliche Frage nach der Gemeindekonzeption und als organisatorische Aufgabe der Gesamtkirche an⁴⁸.

Dieses Problem lief in den Zusammenkünften des Bruderkreises bei den Beratungen immer mit und führte 1960 zur Schaffung eines „Notdienstes“. Dies war in dem Anfangsimpuls von 1956 nicht vorgesehen, wurde der Vakanzproblematik in ihrer Komplexität auch überhaupt nicht gerecht, aber eine aktuelle Notlösung im Wortsinn kam zustande. Eine Bereitschaftserklärung dafür fand 21 Erstunterzeichner und wurde mit deren Namen Bischof Jänicke übergeben⁴⁹. Der bedankte sich in einem Brief vom 10. April 1961, in dem er u. a. schrieb: „Dies Schreiben und das entsagungsvolle Angebot gehört mit zu den besonderen Freuden des anfechtungsreichen Dienstes und Weges. Sicherlich werden wir von dem Angebot Gebrauch machen.“⁵⁰ Das geschah auch, mit unterschiedlichen Erfahrungen, und war sicher ein Impuls, der in den siebziger Jahren zu einer Strukturreform der Kirchenkreise führte.

In ähnlicher Weise der eigenen Kirchenleitung kritisch assistie-

⁴⁸ Brief vom 1. 3. 1956 in A. B.

⁴⁹ Die Erklärung lautete: „Angesichts der Not, die unbesetzte oder unversorgte Pfarrstellen für die betroffenen Gemeinden und alle für sie Verantwortlichen bedeuten, erklären wir uns für eine begrenzte Zeit zu einem Noteinsatz auf Anforderung durch den Herrn Bischof bereit, sofern es die persönliche Lage und die Situation in der eigenen Gemeinde bzw. im Kirchenkreis zulassen.“

⁵⁰ Brief von Bischof Jänicke vom 10. 4. 1961 in A. B.

rend, engagierte sich der Bruderkreis auch in der Finanzkrise des Jahres 1957, von der bereits die Rede war⁵¹. Der Bruderkreis beschloss noch im Dezember, die kirchliche Finanzwirtschaft als *theologische* Frage aufzugreifen und lud zu der Tagung nach Wittenberg ein, von der schon berichtet wurde. Sie verlief bei „hitzen Debatten“ doch nahezu ergebnislos. Darin spiegelte sie jedoch lediglich die verbreitete Ratlosigkeit angesichts eines Umbruchs, der Pfarrerschaft wie Kirchenleitungen offensichtlich überforderte.

Bei der Tagung am 10. November 1958 wurde als offen gebliebene Frage die „nach der Glaubwürdigkeit einer bezahlten Pfarrereistenz“ festgehalten. Im März 1959 beauftragte der Kreis der Verantwortlichen Falcke und von Rabenau mit Kurzreferaten über die Themen „Wie ist das Pfarrergehalt zu verstehen“ und „der Ausgleich zwischen Prediger- und Pfarrergehalt“. Aus den beiden Referaten und der Einsicht, das Pfarrergehalt honoriere weder Ausbildung noch Qualifikation noch Leistung, es sei vielmehr als „äußere Ermöglichung des Dienstes“ zu verstehen, ging eine Erklärung des Bruderkreises hervor, die eine Angleichung der Prediger- und Pfarrergehälter fordert. Eine sehr kleine Antwort auf eine sehr große Frage!

Eine verdeckte Aktion staatlicher Stellen trieb die Frage jedoch weiter. Im Bruderkreis wurde berichtet, es habe in Pfarrhäusern Anfragen gegeben, was das Pfarrerehepaar denn davon halten würde,

⁵¹ Vgl. oben S. 32. Ein Benjamin-Erlass untersagte damals die Mitwirkung des Staates beim Kirchensteuereinzug, so dass die Kirchensteuer zu einem freiwilligen geordneten Opfer der Gemeindeglieder wurde. Die Staatszuschüsse wurden etwa um die Hälfte gekürzt. Durch die forcierten Genossenschaftsgründungen gingen die Pachteinnahmen der Gemeinden drastisch zurück. Kirchaustritte und Abwanderung in die Bundesrepublik ließen die Kirchensteuereinnahmen schrumpfen. Die Finanzkrise der Kirchen traf die Kirchenprovinz Sachsen besonders hart, weil sie nur wenige Gebiete stabilen volkswirtschaftlichen Charakters aufwies, die gegen diese Entwicklungen relativ resistent waren. Die Finanzaffäre in Magdeburg, die im Oktober zur Verhaftung des Präsidenten und eines Oberkonsistorialrates des Konsistoriums führte, ist im Zusammenhang dieser finanziellen Krise der Kirche zu sehen und alle Zeichen sprachen dafür, dass diese Krise nicht eine vorübergehende war, sondern notwendige Veränderungen der Kirchengestalt anzeigte.

wenn die jetzige unsichere und unwürdige Besoldung des Pfarrerstandes durch eine staatliche Finanzierung in angemessener Höhe abgelöst würde. Der Zeitpunkt für diese Befragung war gut gewählt, weil die Kirchenämter z. T. nicht in der Lage waren, die Gehälter in voller Höhe auszuzahlen und zu Teilzahlungen greifen mussten. Auf diese Information hin wurde vorgeschlagen, eine verbindliche Erklärung des Bruderkreises an die Kirchenleitung zu richten, sie möge solche Ansinnen des Staates unbedingt abweisen und sie solle wissen, dass sie dieses mittragen würden und auch bereit wären, notfalls zum Lebensunterhalt unserer Familien durch Teilbeschäftigungen außerhalb der Kirche beizutragen.

Diese Bereitschaft blieb jedoch hypothetisch und wurde nicht auf die Probe gestellt. Der Staat ließ seinen Versuchsballon fahren und die Kirche fand durch das damals begonnene „Kirchengeschäft“⁵² zwischen Bundesrepublik und DDR einen finanziellen *modus vivendi*. Von dieser folgenreichen Weichenstellung erfuhren wir damals nichts. Sie ersparte es den DDR-Kirchen in wachsendem Maße, eigene Wege zur Finanzierung der kirchlichen Arbeit zu gehen und die Bereitschaft der Gemeinden dafür zu wecken⁵³. Die Frage, ob es auf diesem Wege gelungen wäre, eine nach-volkskirchliche Finanzpraxis und Kirchengestalt zu entwickeln, muss offen bleiben.

In den Beratungen des Bruderkreises wurden diese Fragen in den Zusammenhang einer anstehenden Kirchenerneuerung gestellt. Hamel gab auch hierzu wichtige Impulse. In einem Referat, das er 1958 im Bruderkreis hielt, leuchtete er den Fragenkomplex kirchen-

⁵² *Lepp*, Claudia: Entwicklungsetappen der Evangelischen Kirche. In: Dies./Nowak, Kurt (Hg.): *Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90)*. Göttingen 2001, S. 46–93, S. 55.

⁵³ Es gab Beispiele, die zeigten, dass dies nicht aussichtslos war. So beschloss der Gemeindekirchenrat der Gemeinde Wegeleben, in der ich damals Pfarrer war, ein „regelmäßiges Notopfer“ einzuführen. Die Motivation dazu erwuchs auch aus dem erzwungenen Eintritt der letzten selbstständigen Bauern in die landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften. Die Kirchengemeinden büßten dadurch Pachteinnahmen ein. Die bäuerliche Gemeinde begriff sogleich, dass diese Verluste ausgeglichen werden mussten. Das freiwillige regelmäßige „Notopfer“ brachte sehr schnell höhere Einnahmen als die Kirchensteuer und sie blieben bis weit in die sechziger Jahre hinein konstant.

geschichtlich, kirchenpolitisch, theologisch, pastoraltheologisch und ethisch aus⁵⁴. Er ging von einer Erklärung der EKU-Synode „Zum Weg unserer Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik“ vom Dezember 1957 aus. Die Synode hatte auf der Linie von Barmen erklärt, dass zur „freien Verkündigung“ für unsere Kirche heute „die freie Gestaltung des Kirchenrechts und der kirchlichen Ordnung“ gehöre, dies aber die Bereitschaft zu „Opfern und Verzicht“ und zu einer „bescheideneren und geringeren Gestalt der Kirche“ fordere. Hamel diagnostizierte den gegenwärtigen Status der Kirche in der DDR als „Schwebezustand“. Zwar sei die Kirche selbstständig und vom Staat getrennt, sie genieße jedoch Restbestände aus früherer staatlicher Förderung (z. B. die Theologenausbildung an staatlichen Fakultäten). Andererseits werde die öffentliche kirchliche Verkündigung eingeschränkt, um die Kirche auf private Befriedigung religiöser Bedürfnisse zu reduzieren. Frage man, wohin sich dieser Schwebezustand bewegen werde, so kämen im sozialistischen Lager zwei Kirchenmodelle in Sicht: Die konsequente rechtliche Trennung von Staat und Kirche in der UdSSR und die Trennung von Staat und Kirche bei gleichzeitiger Finanzierung der kirchlichen Gehälter und Sachausgaben durch den Staat in der Tschechoslowakei. Hamel wägt beide Modelle sorgfältig ab und zeigt, dass keines von beiden als solches die Freiheit der Verkündigung garantieren kann noch sie ausschließen muss. Ausdrücklich gibt er die starken realistischen Argumente für das zweite „volksdemokratische“ Modell zu bedenken, um deutlich zu machen, dass die Kirche schon sehr starke theologischer Gründe haben muss, um sich dagegen zu entscheiden. Solche theologischen Gründe wären:

- Die Freiheit der Kirche besteht darin, mit dem Evangelium vom Kreuz bei den Niedrigen und Armen zu stehen.
- Da die Kirche im politischen Bereich für Recht und Gerechtigkeit einzustehen hat, vollends im atheistischen Weltanschauungsstaat mit Konflikten rechnen muss, hätte sie als vom Staat finanzierte die Entscheidungsschlacht schon verloren noch ehe der eigentliche Kampf begonnen hat.

⁵⁴ Manuskript in A. F.

- Das christliche Zeugnis muss in unserer Gesellschaft von der ganzen Gemeinde getragen werden, nicht von einem Pfarrerstand. „Zu dem Apostolat der Gemeinde gehört der Kommentar ihres Gebens“.
- Im Tiefsten aber erfordere die Entscheidung gegen das zweite Modell eine Umkehr in unserm Verhältnis zum Besitz. Dieser müsse als anvertraute Gabe verstanden werden, die zum Dienst am Nächsten und am Wort befähige. Nur so könne verhindert werden, dass die „unterhaltenen“ Pfarrer zu Bittstellern herabgedrückt werden und unter den Erwartungsdruck geraten, den Geldgebern zu willen zu sein.

Dieses Referat hat die Beratungen des Bruderkreises stark angeregt, zeigte es doch konkret, was das Plädoyer für Erneuerung in der Bedrängnis von den Gemeinden und ihren Mitarbeitern fordern kann. 1961 bekamen die Diskussionen darüber neuen Ernst, denn der Mauerbau zwang zu neuem Nachdenken über den Weg der Kirche in einer sich entschlossen behauptenden DDR. Erst im Januar 1962 kam der lange Gesprächsprozess des Bruderkreises über diese Fragen zu einem relativen Abschluss. Ein Text über „Leben und Dienst, Freiheit und Ordnung der Kirche“ wurde förmlich beschlossen und von der „Jungen Bruderschaft der Bekennenden Kirche“ mitgetragen⁵⁵. In ihm hat sich der Kreis die Grundlinien des Hamel-Referates zueigen gemacht und so schließlich doch erreicht, was im Mai 1958 in Wittenberg noch nicht gelingen wollte.

Nach dem Bau der Mauer. Erste Klärungsversuche und eine verbindliche Erklärung

Am 4./5. Oktober 1961 kamen der Bruderkreis und die Junge Bruderschaft erstmals nach dem Mauerbau in Halle zusammen. Aus den öffentlichen Erklärungen und Worten der Kirche nach dem 13. August spricht die tiefe Erregung über den unerhörten politischen Vorgang. Die Magdeburger Kirchenleitung hatte am 7. September

⁵⁵ Der Text ist im Anhang abgedruckt.

ein seelsorgerliches Wort an die Gemeinden gerichtet⁵⁶. Es verzichtet fast völlig auf politische Aussagen und konzentriert sich ganz auf den fundamentalen und tragenden geistlichen Zuspruch. Darin spiegelt sich die Tiefe der Beunruhigung, Sorge und Ratlosigkeit in den Gemeinden.

In Halle hielt wiederum Johannes Hamel das Hauptreferat, das er in jenen Wochen mehrfach wiederholte und variierte⁵⁷. Er analysierte die innere Situation der Gesellschaft. Auf die Kirche sah er den staatlichen Versuch einer „deuteroconstantinischen Umgestaltung der Kirche“ zukommen. Deren Ansatzpunkt sei das „Kommuniqué“ von 1958, deren Beförderer seien im Eisenacher Landeskirchenrat, im „Bund ev. Pfarrer“, in der CDU und der Zeitschrift „Glaube und Gewissen“ zu sehen. Als leitende Gesichtspunkte dieser Umgestaltung zeichneten sich ab: 1. Die Kirche wird bekämpft als Trägerin und Propagandistin veralteter und dem Sozialismus schädlicher Ideen; 2. Die Kirche wird toleriert als die Sammlung der vielen Einzelnen, die religiöse Bedürfnisse haben (Schutz des Kultus und der Religionsausübung); 3. Die Kirche wird geschätzt als Bundesgenossin und Helferin im Kampf für die Erhaltung des Friedens und für den Aufbau des Sozialismus. Die Kirche, die eine solche Umgestaltung sich gefallen lässt, wird finanziell gesichert.

Hamel argumentiert dagegen ähnlich wie 1958 bei der Frage der Kirchenfinanzen. Auf seiner uns schon bekannten ekklesiologischen Linie setzt er auf eine *Neugestaltung* der Kirche, die von der um das Wort versammelten Gemeinde ausgehen und den Zeugendienst des einzelnen Christen als Herzstück christlich-kirchlicher Existenz entdecken müsse. Die Volkskirche dürfe nicht Prinzip des Entscheidens, sondern könne nur Frucht des kirchlichen Handelns sein, die Sendung an *alle* Menschen und die öffentliche Verantwortung habe die Kirche mitten hindurch zwischen Dibelianismus und Mitzenheimerei wahrzunehmen. Die Finanzmittel dazu habe die Kirche

⁵⁶ Evangelische Kirchenleitung der Kirchenprovinz Sachsen, A – 826/61 Magdeburg, den 7. 9. 1961 (A. F.).

⁵⁷ *Hamel*, Johannes: Dienst und Freiheit der ev. Christenheit in der DDR heute. Manuskript (A. F.).

von der Gemeinde zu erbitten.

Der versammelte Kreis setzte einen kleinen Ausschuss ein, der auf der Linie des Hamel-Referates einen kurzen thesenartigen Text verfassen sollte. Es schien an der Zeit, uns verbindlich zu einigen Grundlinien unserer theologisch-kirchlichen Existenz zu erklären, denn der Staat versuchte nach dem Mauerbau verstärkt, die evangelische Kirche zu spalten, indem er die Kooperationsbereiten an sich band, die Kritischen aber ausgrenzte. Am 16. August 1961, drei Tage nach dem Mauerbau, nahm Bischof Mitzenheim den vaterländischen Verdienstorden in Gold an, die CDU-Presse publizierte am laufenden Band Loyalitätserklärungen von Pfarrern, die Theologische Fakultät der Humboldt-Universität hatte eine große programmatische Zustimmungserklärung zu Staat, Mauerbau und Friedenspolitik abgegeben⁵⁸ und schon am 9. Februar 1961 hatte das groß herausgebrachte Gespräch zwischen Walter Ulbricht und dem Leipziger Theologie-Professor Emil Fuchs stattgefunden. Fuchs überreichte dabei einen von ihm verfassten und von 32.000 Christen unterschriebenen Brief, der Ulbrichts programmatischen Satz „Christentum und die humanistischen Ziele des Sozialismus sind keine Gegensätze“ von Seiten der Christen sanktionierte⁵⁹.

Gegenüber solchen kirchenpolitischen Spaltungsversuchen wollten wir uns in unserer theologischen Erkenntnis verbindlich erklären und gegenseitig bestärken. Die Erklärung sollte aber nicht eine Fraktionsbildung dokumentieren, sondern werbender Sammelpunkt für viele sein. Schließlich wollten wir unserer Kirchenleitung für ihre kirchenpolitischen Entscheidungen den Rücken stärken, indem wir ihr kundtaten, wie wenigstens ein Teil ihrer Pfarrerschaft dachte.

Die Arbeit des Ausschusses wurde dadurch unterbrochen, dass

⁵⁸ Die Erklärung der Humboldt-Fakultät erschien auf deren Veranlassung erst am 7. Januar 1962.

⁵⁹ Der Brief von Emil Fuchs und das Protokoll des Gesprächs sind abgedruckt in KJ 88, 1961, S. 111–126. Zu dem Vorgang und speziell zur Rolle der CDU vgl. *Wentker*, Hermann: Die kirchenpolitische Abteilung der Ost-CDU: Organisation, Wirkungsweise und personelle Besetzung. In: *Vollnhals*, Clemens (Hg.): Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit, eine Zwischenbilanz. Berlin 1996, S. 159–189, S. 182.

der Präsident der Kirchenkanzlei der EKU, Franz Reinhold Hildebrand einen Kreis nach Berlin einlud, der auf breiterer Basis eine Orientierung für die Kirchen in der DDR erarbeiten sollte. Ihm schwebte so etwas wie ein „Barmen heute“ vor, das die Tradition der Bekennenden Kirche weiterführte, aber auch die Worte, Erklärungen und Handreichungen von EKD und EKU seit 1945 aufnahm. Dieses Wort sollte sich nicht nur auf die Kirche beziehen, sondern auch deren Zeugnis in die Sachbereiche und Problemfelder der Gesellschaft hinein thematisieren. Hinz und ich selbst waren zu diesem Kreis eingeladen. Vorrangig aus Hamels Feder stammte ein erster Entwurf, der mit dem Titel „Zwölf Artikel evangelischer Lehre über Freiheit und Dienst der Kirche“ überschrieben war. Die Arbeitsgruppe, die daran weiterarbeiten sollte, konnte sich nicht einigen und löste sich auf⁶⁰. So nahmen wir die Arbeit an unserer Erklärung, die wir um des größeren Projektes willen zurück gestellt hatten, wieder auf. Der Ausschuss beauftragte mich mit der Abfassung eines Entwurfs zu der beabsichtigten Erklärung. Er wurde im Ausschuss diskutiert, vor allem gekürzt und auf die beiden Gesichtspunkte „Leben und Dienst der Kirche“ und „Freiheit und Ordnung der Kirche“ konzentriert. Am 25./26. Januar 1962 legten wir den Text den beiden versammelten Bruderkreisen vor. Nach nochmaliger Diskussion und Überarbeitung wurde er beschlossen und zur Unterzeichnung freigegeben. Er fand auf der Tagung und in den Folgemonaten 132 Unterschriften⁶¹.

Ein gutes Jahr später, am 18./19. März 1963 trafen sich in Halle Delegierte unseres Bruderkreises, des Bischofswerdaer Kreises und der Thüringer Kreise zu einem Austausch. Die Bischofswerdaer hatten einen Text „Bischofswerda II“ erarbeitet, der sich ähnlich wie unsere Erklärung auf Weg und Gestaltung der Kirche konzentrierte. Über unseren Text hinaus entfaltete er das Verständnis der Gemeinde als „Sendungsgemeinschaft“. Konsens bestand in der Grundeinsicht, dass in der Krise nach dem Mauerbau die Kirche sich weder in

⁶⁰ F. Winter, *Leben* (vgl. Anm. 9), S. 8.

⁶¹ Die drei Fassungen des Textes befinden sich in A. F., die dritte Fassung ist im Anhang beigelegt.

die „festen Burgen“ scheinbar altbewährter Traditionen und Strukturen zurückziehen, noch sich dem Druck oder Werben des Staates ausliefern darf. Vielmehr muss sie nach Erneuerung aus ihren eigenen Quellen und in ihren Gemeinden fragen, um ihrem Auftrag in der nun eingemauerten Gesellschaft gerecht zu werden⁶². Die Diskussion mit ihnen setzten wir schon bei der Apriltagung 1963 des Bruderkreises fort, wo Dietrich Mendt referierte.

Die im März 1963 erschienenen Zehn Artikel⁶³ hatten inzwischen lebhaftere Diskussionen und politische Verdächtigungen ausgelöst. Der „Bruderkreis“ und die „Junge Bruderschaft“ diskutierten sie bei ihrer Tagung am 10./11. Oktober⁶⁴. Die Zehn Artikel wurden als Klärung und Zuspruch dankbar begrüßt, die Kirchenleitung und die Konferenz der Kirchenleitungen wurden gebeten, „an diesem Weg festzuhalten“, es wurde erklärt, an den Themen des Rechts, der Arbeit und der Obrigkeit weiterarbeiten und zusätzlich die Themen Erziehung, Volk und Kultur aufnehmen zu wollen. Ein authentischer Kommentar zu den Zehn Artikeln wurde für nötig gehalten und die Mitarbeit daran angeboten.

Kontroversen mit dem Weissenseer Arbeitskreis

Mit diesen Optionen gerieten wir in einen wachsenden Dissens zum Weissenseer Arbeitskreis. Für den 29./30. Oktober wurde ein Gespräch in Wittenberg verabredet. Die Weissenseer kündigten an, einen Gegenentwurf zu den Zehn Artikeln mitzubringen. Es war der Entwurf zu den später vom Weissenseer Arbeitskreis verabschiedeten „Sieben Sätze über die Freiheit der Kirche zum Dienen“. Als

⁶² D. Mendt äußerte im Gespräch: Die Hallenser Erklärung decke sich mit der Intention von Bischofswerda II, dieses sei der notwendige zweite Schritt. C. Hinz sagte, unsere Sorge sei, wie unser Januar-Wort durchzuhalten sei. Das könne nur gelingen, wenn es die Gemeinden mittragen. Dafür sei Bischofswerda II wichtig (Gesprächsprotokoll von G. Bronisch in A. B.).

⁶³ Die Zehn Artikel und die Erklärung der KKL finden sich in: *Kundgebungen*, Worte, Erklärungen und Dokumente der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 2: 1959–1969. Hg. von Joachim E. Christoph. Hannover 1994, S. 112–118 und S. 133.

⁶⁴ Ein Resumé der Diskussion findet sich in A. B.

Tagesordnungspunkte wurden daher abgesprochen: Zehn Artikel, Weissenseer Gegenthesen, Kontakte und Bindungen an Staatsorgane⁶⁵.

Zu dem letzten Punkt gab es im September ein kritisches Vorspiel. Hanfried Müller, Mitglied des Weissenseer Arbeitskreises, hatte eine Reisegenehmigung in die Bundesrepublik erhalten, um dort über die Kirche in der DDR zu referieren und seine alte Mutter zu besuchen. In Niedersachsen war er ausgewiesen worden. Daraufhin hatte Bassarak im Namen des Weissenseer Arbeitskreises ein ausführliches Protesttelegramm an den Ministerpräsidenten von Niedersachsen gerichtet. Hinz schrieb dazu einen Brief, in dem es heißt: „[...] dass Gerhard Bassarak aus Ostberlin ein Protesttelegramm in den Westen schickt und damit durch außenpolitische Polemik den im Land ‚rechtsbevorzugten‘ Bruder stützt, erscheint unerträglich. Statt dessen hätte man von einem Christen erwartet, dass er bei den rechtsbenachteiligten ‚Geringen‘ in der DDR Posten fasst, die unter großen Härteumständen keine Pässe bekommen, sie als ‚Nächste‘ erkennt und sich für sie mit der Reichweite seiner Kraft und Stimme bei seiner Regierung verwendet. Was jetzt geschah, die Unterstützung der ohnehin laufenden DDR-BRD-Polemik ist wohl nur als ‚Kalte Kriegsstimme‘ zu bezeichnen. Man hört das kopfschüttelnd von einem Sekretär der Prager Friedenskonferenz.“⁶⁶ Dies waren keine günstigen Vorzeichen für das Gespräch mit den Weissenseern.

Kennzeichnend für dieses Gespräch war die intensive Nähe der Disputanten in ihrer theologischen Herkunft und Prägung. Bassarak hatte in Halle zu den Gründervätern unseres Bruderkreises gehört, mit Müller hatte ich in Göttingen zeitgleich bei Hans Joachim Iwand studiert. Die große von beiden Seiten anerkannte theologische Vaterfigur war Karl Barth, der denn auch aus dem Umfeld von Weissensee um ein Gutachten zu den Zehn Artikeln gebeten

⁶⁵ Teilnehmer waren vom Weißenseer Arbeitskreis: Bassarak, Berto, Heilmann, Kassner, Müller. Vom Bruderkreis der KPS: Falcke, Hinz, Otto, von Rabenau, Schmidt. Von den Thüringer Arbeitskreisen: Schenk, Zilz. Meine Wiedergabe des Gesprächs stützt sich auf meine eigene Mitschrift und die Notizen für einen Bericht, den ich im Bruderkreis gab.

⁶⁶ Kopie des Briefes in A.F.

worden war⁶⁷.

Der theologische Konsens beider Seiten, der von den Weißenseern auch deutlich formuliert wurde, lag in der christologischen Fundierung und Zentrierung beider Texte. Vermutlich empfanden wir wegen dieser Nähe die zwischen uns aufbrechende Kontroverse als besonders hart und tiefgehend. Sie brach, um es theologisch zu formulieren, an der Kreuzestheologie auf. Die Weissenseer sahen den christologischen Ansatz verraten, wo die Zehn Artikel die Freiheit der Kirche (von der Welt) neben dem Dienst der Kirche (an der Welt) zum selbstständigen Thema machen, die Kirche von der Gesellschaft distanzieren und letztere kritisieren. Sie selbst sahen die Freiheit der Kirche nur im Dienen verwirklicht und verstanden diesen Dienst in der Nachfolge des Gekreuzigten als Hingabe an die Welt. In dieser Hingabe habe die Kirche sich selbst zu verleugnen und sich selbst zu kritisieren (Buße), die mündige Welt aber habe sie nicht zu bevormunden, noch durch ein „Wächteramt“ zu kontrollieren, sie habe dienend für die Gesellschaft da zu sein.

Dies alles waren auch für uns wohlbekannte Gedanken und Folgerungen der *theologia crucis*. Vielen von uns, die im Westen studiert hatten, waren das auch vertraute Argumentationsmuster gegen die kirchliche Restauration in der Bundesrepublik nach dem Zweiten Weltkrieg. Mir erschien es so, als hätte der Spiegel, in den ich da schaute, einen nur leichten Riss bekommen, der aber alles verzerrte. Ich befürchtete eine Irrlehre im innersten christologischen Zentrum der Theologie. Als ich das aussprach, reagierte Müller teils empört, teils belustigt. Leider kannte ich noch nicht Barths prägnanten Satz, der das hier zu sagende auf den Punkt bringt: „Gott gibt sich in Christus hin aber nicht weg.“ Die Weissenseer – oder war es doch

⁶⁷ Übrigens hatten beide Seiten nicht versäumt, ihn durch vorsorgliche Briefe vor seiner Instrumentalisierung durch die je andere Seite zu warnen! Die nicht ohne Schmunzeln zu lesenden Antwortbriefe von Barth auf die entsprechenden Briefe von Johannes Hamel und Dieter Schellong finden sich jetzt in *Barth*, Karl: Briefe 1961–1968. (GA V: Briefe. 6). Zürich 1975, S. 181, 185.

nur Müller?⁶⁸ – begründeten ausgerechnet mit der Kreuzestheologie eine Selbstweggabe der Kirche an die Gesellschaft, eine Selbstaufgabe jeder theologisch begründeten Gesellschaftskritik und sie öffneten damit Tür und Tor für die gesellschaftliche Anpassung der Kirche. Barth hatte in seinem Gutachten das Gespenst von Richard Rothes kulturprotestantischer Selbstauflösung der Kirche in eine christliche Welt hinein beschworen, ohne die Sieben Sätze zu kennen. Hier hatten wir es mit einer ganz neuen Variante dieses Weges „von der Kirche zur Welt“⁶⁹ zu tun, der nun im Namen des Gekreuzigten beschrritten werden sollte. Man wusste nicht recht: Machte es diese Theologie nun besonders gefährlich oder doch nur abseitig, dass sie nicht etwa aus der Ecke der Religiös-Sozialen kam (wie Emil Fuchs), sondern aus der Mitte der „dialektischen Theologie“ und der Tradition der Bekennenden Kirche?⁷⁰

Vielleicht verstärkte gerade diese theologische Nähe der Disputanten den Hang, der jeweils anderen Seite mit einer „Hermeneutik des Verdachts“ zu begegnen. Die Weissenseer witterten hinter den Zehn Artikeln die Position von Dibelius, ihrem Intimfeind, ebenso wie die antikommunistischen Ressentiments der Frommen in den Gemeinden und also kirchliche Selbstgerechtigkeit und Selbstbehauptung⁷¹. Wir vermochten nicht zu begreifen, wie die Weissenseer

⁶⁸ Auf unsere Frage, was an den Weissenseer Sätzen die Theologie Müllers und was die Theologie des Arbeitskreises sei, bekamen wir in der Diskussion seitens der Weissenseer unterschiedliche Antworten.

⁶⁹ So der Titel der Bonhoeffer-Monographie von Hanfried Müller, die 1961 bei Köhler und Amelang in Leipzig erschienen war.

⁷⁰ Müller hatte schon 1958 in einem Vortrag vor der Ost-CDU die 5. Barmer These so ausgelegt, dass sie wie die neuprotestantische Zweireichelehre die Politik ausschließlich der Vernunft unterstellt und sie jeder positiven oder kritischen Einrede der Kirche entzieht. Das gelang ihm durch den einfachen Kunstgriff, dass er die Barmer Formulierung „nach dem Maß menschlicher Einsicht“ aus einer Grenzbestimmung in eine Normbestimmung umdeutete (Der Christ in Kirche und Staat [Hefte aus Burgscheidungen. 4]. Burgscheidungen 1958). Vgl. dazu H. Falcke, Bemerkungen (wie Anm. 34), S. 65ff.

⁷¹ Ein in diesem Zusammenhang besonders oft und leidenschaftlich angegriffener Satz der Zehn Artikel stand in Artikel VIII und lautet: „Wenn die Kirche in der Welt für ihr Recht eintritt, verteidigt sie damit die Freiheit der Verkündigung und des Dienstes.“ Der Satz ist in der Tat missverständlich, da er als Tatsachen-

in ihrer Imitatio-Ethik aus der Selbstverleugnung in der Kreuzesnachfolge faktisch eine Auftragsverleugnung der Kirche machen konnten, und wie sie mit ihrer Verwechslung von Selbsthingabe und Selbstweggabe im Ernst meinen konnten, das neutestamentliche Christuszeugnis, oder auch nur die Christologie des jungen Luther auszulegen. So vermuteten nun auch wir in dem Entwurf der Sieben Sätze eine kirchenpolitisch-politische Motivation: Die theologisch so dicke Herausstreichung des Dienens der Kirche deckte die Tendenz, sich dem Staat anzudienen, um so sich selbst und der eigenen kirchenpolitischen Richtung Akzeptanz und Raum zu verschaffen.

Bei all diesen Kontroversen wurde eine Gemeinsamkeit der Zehn Artikel mit den Sieben Sätzen nicht thematisiert, ja wohl nicht einmal wahrgenommen. In den Zehn Artikeln war zum ersten Mal der Versuch gemacht worden, verschiedene Lebens- und Sachbereiche der Gesellschaft in den Blick zu nehmen und die Sieben Sätze folgten dem jedenfalls teilweise. Zeugnis und Dienst der Christen und der Kirche in den Bereichen Wissenschaft und Wahrheit, Recht, Versöhnung und Frieden, Arbeit und Obrigkeit (immer noch dieser alt-väterische Begriff!) wurden kurz und prägnant entfaltet. Ich machte schon darauf aufmerksam, dass die Kirchen in den fünfziger Jahren fast ausschließlich auf den Konflikt von Kirche und Staat, christlichem Glauben und atheistischer Ideologie konzentriert, wenn nicht gar fixiert waren. Nur akut herausgefordert gingen die Kirchen auf innenpolitische Fragen ein, bei den Enteignungen und der Kollektivierung in der Landwirtschaft und bei den Toleranzproblemen im Bildungswesen. Hier nun wurde erstmals der Versuch gemacht,

beschreibung verstanden werden kann. Im Kontext der Artikel ist aber deutlich, dass hier wie in der Sprache mancher Ordnungs- und Gesetzestexte der Indikativ die schärfste Form des Imperativs ist. Gemeint also ist, dass die Kirche nur insofern legitim für ihre Recht eintritt, wenn sie damit die Freiheit der Verkündigung und des Dienstes verteidigt. Allerdings war damals der theologische Kurzschluss verbreitet, dass, weil die Kirche ihre eigentliche Freiheit zu Glauben und Verkündigung allein von Gott empfängt, sie in der Welt des Rechts nicht für den freien Rechtsraum der Glaubens- und Gewissensfreiheit einzutreten hätte. Die beiden Dimensionen *coram deo* und *coram mundo*, müssen unterschieden werden, was durchaus von Luthers Zweireichlehre zu lernen gewesen wäre.

skizzenhaft eine evangelische Sozialethik für das Leben und die Verantwortung der Christen in der sozialistischen Gesellschaft zu entwerfen. Dies war durch den Mauerbau herausgefordert. Die Christen, die sich auf ein relativ dauerhaftes Leben in dieser Gesellschaft einzurichten hatten, brauchten Orientierung für die verschiedenen Lebensbereiche des DDR-Alltags.

Ich schließe meinen Bericht mit einem kurzen Ausblick:

Die Zusammenkünfte des Bruderkreises gingen durch die sechziger Jahre hindurch weiter. Die Tauffrage, die Kasualpraxis und Fragen der Kirchenreform haben uns ebenso beschäftigt, wie das Fragen nach dem verantwortlichen politischen Zeugnis und Dienst in der DDR ständig mitlief.

In wachsendem Maß bewegte uns die Friedensfrage und seit der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht in der DDR die Fragen der Wehrdienstverweigerung und des Bausoldatendienstes. Schon während der Diskussionen um die Zehn Artikel arbeitete der Kreis auch und nicht minder intensiv an der Friedensfrage. Im November 1961 hielt Christoph Hinz einen wichtigen Vortrag „Der Friedensdienst der Christen“⁷². 1965 berief Bischof Jänicke im Auftrag der Konferenz der Kirchenleitungen den Arbeitskreis zur Seelsorge an den Wehrpflichtigen ein. Ihm gehörten aus unserem Bruderkreis Hinz und aus den Thüringer Kreisen W. Schenk an, ich wurde mit dem Vorsitz beauftragt. So stand die Arbeit dieses Kreises und sein Arbeitsergebnis, die Handreichung „Zum Friedensdienst der Kirche“⁷³, in engem Kontakt zu dem Bruderkreis und zum seelsorgerlichen Engagement vieler seiner Mitglieder.

Nicht zuletzt stellte sich uns die Aufgabe der Übersetzung des Evangeliums nach dem Mauerbau in neuer Weise. In den fünfziger Jahren, als die Gemeinden in ihrem Glauben angefochten und in ihrer weltlichen Existenz bedroht wurden, gab es eine Konvergenz der urchristlichen und der aktuellen Situation und die biblische Über-

⁷² Liegt vor in A. H.

⁷³ Abgedruckt in *Kundgebungen* 2 (wie Anm. 63), S. 202–218.

lieferung sprach so unmittelbar, wie es uns in Hamels Schriften, Vorträgen und Predigten noch heute anspricht. Nach dem Mauerbau aber stellte sich Christen und Kirchen unabweisbar die Frage, wie sie die „sozialistische Gesellschaft“, in der sie fortan lebten, als Bürger mitgestalten konnten und sollten. Im Horizont gesellschaftlicher Verantwortung kamen Marxisten nicht nur als Adressaten des christlichen Zeugnisses in Blick, sondern als Mitarbeiter an der gemeinsamen Aufgabe. Es galt, die Relevanz des Evangeliums in den sozialetischen Problemfeldern der Gesellschaft zu erkennen und zu bewähren. Die Zehn Artikel hatten darin einen Anfang gemacht, den es nun fortzusetzen galt. Dabei half die theologische Entdeckung der Sozialethik und Politik in der westlichen Theologie. „Die Relevanz jedes Satzes unseres Glaubensbekenntnisses werden wir unsern Zeitgenossen nur verdeutlichen können als politische und soziale, als gesellschaftlich revolutionäre Relevanz“, schrieb Gollwitzer 1968⁷⁴. Moltmann entwarf eine „politische Hermeneutik des Evangeliums“ und schrieb eine politische Theologie⁷⁵. Der in den sechziger Jahren aufkommende christlich-marxistische Dialog war ebenfalls auf die Humanisierung der Gesellschaft ausgerichtet und wurde zu einer Wurzel des Prager Frühlings und seiner Forderung eines „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“.

Was und wie die Kirche zur Humanisierung des Sozialismus beitragen könne, das wurde zur latenten, bisweilen auch evidenten Leitfrage in der weitergehenden Arbeit des Bruderkreises. Die Differenzen und Konflikte mit dem SED-Staat milderten sich dadurch keineswegs, sie verlagerten sich aber vielfach auf das Feld gesellschaftlicher und politischer Sachfragen, wo sie dann nicht weniger brisant aufbrachen.

⁷⁴ *Gollwitzer*, Helmut: Die Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter. In: Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt. Die Synode der EKD 1968 zur Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter. München 1968, S. 69–97.

⁷⁵ *Moltmann*, Jürgen: Existenzgeschichte und Weltgeschichte. Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums. In: Ders.: Perspektiven der Theologie. München 1968, S. 128–149.

Anhang:

Erklärung des Bruderkreises und der Jungen Bruderschaft der
Bekennenden Kirche in der Kirchenprovinz Sachsen

„Lasset uns aufsehen auf Jesus, den Anfänger und Vollender des Glaubens, welcher erduldet das Kreuz und achtete der Schande nicht und hat sich gesetzt zur Rechten des Thrones Gottes. Gedenket an den, der ein solches Widersprechen von den Sündern wider sich erduldet hat, auf dass ihr nicht matt werdet und in eurem Mut ablasst!“ (Hebr. 12, 2–3)

Jesus Christus, der gekreuzigte und über alle Mächte erhöhte Herr, ist das eine Haupt seiner Gemeinde.

I. Leben und Dienst der Kirche.

Die Kirche lebt allein davon, dass Jesus Christus durch sein Wort Menschen beruft, sammelt und speist, sie als seine Zeugenschar in die Welt sendet und ihr dabei der Verheißung seiner vollmächtigen Gegenwart und Fürsorge zu vertrauen befiehlt.

Die Kirche lebt nicht von einer religiösen Aufgeschlossenheit des Menschen, nicht von dem Existenzraum und Rechtsboden, der ihr durch politische oder gesellschaftliche Mächte gegeben wird, noch von der Behauptung bzw. Wiederherstellung bestimmter, hergebrachter Formen und Ausmaße dieses Raumes und Rechtes.

Wir stehen in der Versuchung, aus der Sorge um den Lebensraum und die Zukunft der Kirche und des einzelnen Christen der Resignation oder Selbstsicherung, der Fremdhörigkeit oder dem Ressentiment zu verfallen. Darum lassen wir uns zu neuem Trauen auf die Verheißung unseres Herrn rufen. Sie besagt, dass der Herr selbst die zum Hören auf sein Wort und zur Feier seines Mahles, zu Gebet und Opfer, zu gegenseitiger Mahnung und Tröstung versammelte Gemeinde zum Glauben erwecken und zum Gehorsam anleiten und stärken will.

Die Christenheit und ihre Glieder stehen in der Versuchung, aus Sorge um sich selbst das ihnen aufgetragene Christuszeugnis in der Welt zu verschweigen, dem Selbstverständnis und den Wünschen

der Zeit anzupassen, oder sich im Zeugendienst von der institutionellen Kirche vertreten zu lassen. Darum hören wir den Sendungsbefehl unseres Herrn. Er besagt, dass der Herr selbst seine Gemeinde zu der Zeugenschar machen will, die den Verkündigungsdienst als ihren Auftrag erkennt, vollzieht und auch finanziell trägt.

So nutzt die Gemeinde den Lebensraum, den ihr der Staat gewährt, und den sie als das Geschenk ihres Herrn dankbar annimmt zu ihrem Zeugendienst unabhängig davon, was der Staat mit seiner Gewährung beabsichtigt. Wenn sie auch den Staat bei den ihr gegebenen rechtlichen Zusagen behaften wird, so klammert sie sich doch nicht an überkommene Vorrechte. Sie lässt sich mit ihrem Zeugnis aber auch nicht auf den kultischen Raum einer „Religionsgemeinschaft“ begrenzen, sondern ist ihrer Sendung zu allen Menschen von Tag zu Tag gehorsam. Dabei darf sie ihrem Herrn vertrauen, der seinem Wort selber in der Welt Gehör verschafft und seiner Gemeinde zu ihrem Dienst soviel Raum gibt, wie er will.

Die Christenheit gibt die Verheißung und den Auftrag ihres Herrn preis, wenn sie das ihr gebotene Zeugnis zur Akklamation oder zur Anti-Ideologie verfälscht, oder wenn sie sich zur Erlangung und Bewahrung von Lebensraum und Rechten Bedingungen wählt, gefallen oder aufnötigen lässt, die ihr Zeugnis zweideutig oder unkenntlich machen.

II. Freiheit und Ordnung der Kirche

Indem Jesus Christus seine Gemeinde an sich bindet und zur Botschafterin seiner Gnade für alle Menschen beruft, macht er sie frei. Sie bewahrt und bewährt diese Freiheit, indem sie mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung bezeugt, dass sie allein ihrem Herrn gehört und gehorchen will.

Diese Freiheit zum Dienst kann der Gemeinde weder durch staatliche Duldung oder Privilegierung gegeben, noch durch staatliche Beschränkung ihres Lebensraums genommen werden. Sie ist die ihr vom Herrn geschenkte Ermächtigung zum Leben in seinem Dienst.

Vor allem ändern haben wir der Versuchung zu begegnen, dass wir selbst uns der geschenkten Freiheit berauben, indem wir uns von

politischen, gesellschaftlichen und ideologischen Frontstellungen, Programmen und Geschichtsdeutungen binden, von ohnmächtigem Fatalismus oder eigenmächtiger Sorge um uns selbst lähmen, oder von liebgewordenen Leitbildern der Vergangenheit und Wunschbildern der Zukunft gefangen nehmen lassen.

Der Herr befreit uns aus dieser Versuchung: Er bindet uns an sich selbst. Seiner in der Welt verborgenen, in seiner Auferstehung aber offenbarten und in seinem Wort wirksamen Herrschaft lässt er uns trauen. Als der Gekreuzigte und Gegenwärtige macht er uns bereit zum Dienst an den Geringen und Bedrückten und zum Zeugnis auch unter Kreuz und Leiden. Als der kommende Herr ruft er uns aus traditionalistischer Bindung an das Gewohnte zum Wagnis neuen Gehorsams. Die Ordnung der Gemeinde ist das Werk ihres freien Gehorsams und als solches relativ zu dem allein regierenden Wort ihres Herrn. Sie dient in ihren verschiedenen Gestalten und in all ihren Bereichen mit Gebet und Glauben dem Wirken seines Wortes. Was die Kirche heute an institutionellen Formen ihres Lebens und Dienens aufgeben kann, wandeln oder festhalten muss, bemisst sich daher an ihrem Auftrag. Zu der freien Verkündigung gehört für unsere Kirche heute die eigene und freie Gestaltung des Kirchenrechts und der kirchlichen Ordnung, der Wahl und Berufung in ihre Dienste und der Verwaltung der Gemeindeopfer zum Unterhalt der Dienstträger und zur Hilfe für die Bedürftigen. Eine Preisgabe dieser eigenen und freien Gestaltung und eine finanzielle, rechtliche und politische Bindung der Kirche an den Staat würde das Zeugnis der Kirche vor den politischen Machthabern und vor den Niedrigen und Geringen, an die sie besonders gewiesen ist, zweideutig und missverständlich machen und die Gemeinde in die Gefahr der Fremdhörigkeit führen.

Mit diesen Erkenntnissen wollen wir einander helfen, uns gegenseitig ermutigen und wollen für alle Brüder dankbar sein, die mit uns auf dem Wege sind.

Halle/Saale, den 26. Januar 1962⁷⁶.

⁷⁶ Verfügbar in A. F. und A. B.

Wir erinnern uns: Dietrich Bonhoeffer,
((Anmerkungen zur kirchlichen Erinnerungskultur
in Deutschland nach 1945¹

Harry Oelke

I. Die Sehnsucht nach „Erinnerung“

Die 100jährige Wiederkehr des Geburtstags Dietrich Bonhoeffers in diesem Jahr 2006 werden wie bereits die 60jährige Wiederkehr seiner Ermordung im vergangenen Jahr von der deutschen Öffentlichkeit mit großer Aufmerksamkeit bedacht. Die mediale Präsenz des evangelischen Pfarrers ist für einen Kirchenrepräsentanten bemerkenswert hoch, die Buchindustrie beliefert ein milieuübergreifendes Lesepublikum aus einer dicht bestückten Angebotspalette² und die Stätten seiner Wirksamkeit avancieren unter so viel Aufmerksamkeit zu begehrten Wallfahrtsorten der Erinnerung³ an einen

¹ Für etliche Anregungen zu diesem Beitrag danke ich den Teilnehmenden meines kirchengeschichtlichen Oberseminars, das sich im Wintersemester 2004/05 an der Universität München schwerpunktmäßig mit der historiographischen Bedeutung des Erinnerns befasste. Der Aufsatz findet sich fokussiert auf den bayerischen Landesbischof Hans Meiser auch publiziert in: *Herold*, Gerhart/*Nicolaisen*, Carsten (Hg.): Hans Meiser (1881–1956). Ein lutherischer Bischof im Wandel der politischen Systeme. München 2006, S. 229–245.

² Das das literarische Erbe von – und damit auch über – Bonhoeffer verwaltende Gütersloher Verlagshaus führt in diesem Frühjahr 2006 die stolze Zahl von 66 Bonhoeffer-Titel in seinem Angebot; vgl. den entsprechenden Verlagsprospekt.

³ So die im April 2006 mündlich mitgeteilte Beobachtung der Verantwortlichen im Internierungslager Flossenbürg, im Bonhoeffer-Haus in Berlin-Grünwald oder auch in der Zionskirche in Berlin, in der Bonhoeffer Konfirmandenunterricht erteilte.

zwischenzeitlich zum „evangelischen Heiligen“⁴ geadelten kirchlichen Widerstandskämpfer.

Die Jubiläumsfeierlichkeiten zu Bonhoeffer markieren den einstweiligen Höhepunkt einer kirchlichen Erinnerungskultur an die Zeit des Nationalsozialismus, wie sie sich nach 1945 in verschiedenen Phasen in Deutschland herausgebildet hat. Dabei trifft die aktuelle Aufgeschlossenheit für Bonhoeffer das schon lange präsenste öffentliche Interesse an der Erinnerung. Allein das Datum des sich 2005 zum 60. Mal jährenden Kriegsendes mit seiner kaum noch zu überschauenden Anzahl von Gedenkveranstaltungen hat dieses Interesse der Deutschen an der Erinnerung nachhaltig unterstrichen. In diesem Zusammenhang wird man auch den allgemeinen Geschichtsboom verrechnen können, der seit den 1980er Jahren in Deutschland unübersehbare Konturen gewonnen hat: die Zahl der Museen nahm seither stetig zu, die Frequenz von Ausstellungen und Gedenkfeiern stieg adäquat, die immer beliebteren „langen Nächte der Museen“ sorgten für eine ungewohnte Bevölkerungsdichte der Innenstädte zu nächtlicher Stunde und die Verhandlung historischer Themen in den audiovisuellen Medien erfreut sich einer großen Beliebtheit. Kurzum: Das Erinnern an Geschichte ist „in“.

Man kann daher fragen: Warum steht die Geschichte so hoch im Kurs? Woher dieser Hunger nach Geschichte, diese Sehnsucht nach Erinnerung, die seit den 1980er Jahren auch als Nostalgiewelle, Museumsboom oder Erinnerungsobsession beobachtet und beschrieben wird⁵. Dabei wird man allgemein in der quantitativen Dichte von Erinnerungsinstanzen ein Signum moderner Gesellschaften aus-

⁴ *Huber, Wolfgang*: Dietrich Bonhoeffer – ein evangelischer Heiliger. Eröffnungsvortrag beim Internationalen Bonhoefferkongress in Breslau (3. Februar 2006), http://www.ekd.de/vortraege/060203_huber_breslau.html (abgerufen: 8. Mai 2006).

⁵ Vgl. dazu und zum Folgenden v. a. *Wolfrum, Edgar*: Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung 1948–1990. Darmstadt 1999, S. 14; *Roussio, Henry*: La hantise du passé. Paris 1998, S. 11 u. ö.; *Hockerts, Hans Günter*: Zugänge zur Zeitgeschichte: Primärerfahrung, Erinnerungskultur, Geschichtswissenschaft. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 28/2001*, S. 15–30, S. 15.

machen können, deren hohes Maß an Wandlungsenergie die stabilisierende Rückversicherung im Historischen nahe zu legen scheint. Zudem: Das Historische mag in einer Welt des phantasielosen Politpragmatismus auch eine dezidierte Faszinationskraft als „Utopie-Ersatz“ gewinnen. Drittens dürfte in diesem Zusammenhang auch der politische Paradigmenwechsel in Europa seit 1989 eine Bedeutung haben: denn der Zusammenbruch der politischen Ost-Westblöcke hat die Bewältigung der Hinterlassenschaft als Aufgabe vorgegeben, die eine historische Orientierung unabdingbar macht. Der seit geraumer Zeit feststellbare „run“ auf die Geschichte dürfte demnach dem Bedürfnis sich wandelnder Gesellschaften in Europa nach Orientierung an den – wenn schon nicht verlässlichen, dann zumindest vertrauten – Orientierungsmarken der eigenen Geschichte geschuldet sein.

II. Die deutsche „Last der Erinnerung“

Lässt sich aus diesen Begründungszusammenhängen eine Affinität zur Erinnerung, zum Gedächtnis und zur Geschichte für die gesamte europäische Kulturlandschaft plausibel machen, so drängt sich gleichzeitig die Frage auf, ob beim genauen Hinsehen in Deutschland die Beschäftigung mit der Vergangenheit auf eigenen Wegen verläuft. Von allgemeinesgeschichtlicher Seite hat man immer wieder „besondere Züge“ dieses Verhältnisses der Deutschen zur Erinnerung an ihre Geschichte herausgestellt⁶. Geschichte wird von den Deutschen bis heute offenkundig im Sinne von Alexander und Margarete Mitscherlich als „gegenwärtige Vergangenheit“⁷ wahrgenommen, dabei wird die Vergangenheit eher als unentrinnbare Last denn als „Wahl des Vergangenen“ verstanden⁸. Unbestritten dürften in

⁶ Francois, Etienne/Schulze, Hagen: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Deutsche Erinnerungsorte. Bd. I. München²2002, S. 9–24, S. 10.

⁷ Mitscherlich, Alexander und Margarete: Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. München 1967.

⁸ Lavabre, Marie-Claire: Du poids et du choix du passé. Lecture critique du „Syndrome de Vichy“. In: Peschanski, Denis/Pollak, Michael/Roussio, Henry (Hg.): Histoire politique et sciences sociales. Bruxelles 1991, S. 265–278.

dieser Hinsicht die NS-Vergangenheit und der Holocaust in prägender Weise nachwirken: Auschwitz als nationale Katastrophe, die „das kulturelle Gedächtnis der Deutschen gesprengt hat und sprengt“⁹ und die Erinnerung der Deutschen an die Vergangenheit, auch aus französischer Sicht, grundsätzlich in ein „schmerzhaftes Verhältnis“ rückt¹⁰. Der deutsche politische Sonderweg der Jahre nach 1933 macht offenbar auch einen besonderen Weg der Erinnerung an diese Zeit erforderlich.

Obgleich das öffentliche Interesse an der Geschichte, an ihrer Tradierung und die Auseinandersetzung mit ihr eine einzige Epoche deutlich überschreitet, fällt das Interesse an der Zeitgeschichte überproportional stark aus. Neben den bereits genannten Gründen wird man dabei zu bedenken haben, dass die Nähe der Zeitgeschichte zur Gegenwart das öffentliche Interesse noch einmal potenziert. Hans Günter Hockerts stellt diesbezüglich fest: „Vergangenheitsbewältigung“ als Medium der politischen Auseinandersetzung und als Prüfstein der politischen Kultur steigert die Resonanz“¹¹. Der Befund eines spezifisch deutschen Umgangs mit der Geschichte der NS-Zeit lässt uns aus kirchengeschichtlicher Sicht fragen: Musste auch die Kirche diesen besonderen Weg der Erinnerung gehen? Trifft das, was für das Gedächtnis der deutschen Gesellschaft an die jüngere deutsche Geschichte im allgemeinen zutrifft, auch für die kirchlicherseits kultivierte Erinnerung zu?

Der französische Soziologe Maurice Halbwachs hat im Zuge seiner frühen, grundlegenden Bemühungen um kollektive Erinnerungsformen bereits 1925 auf die fundamentale Bedeutung der Erinnerung für die Identität des Menschen hingewiesen. Danach ist es zwar der Einzelne, der sich erinnert, aber das Milieu, in dem er lebt, bildet den Referenzrahmen, innerhalb dessen sich die Erinnerung im Individuum erst dauerhaft etablieren kann. Das individuelle Erinnern bedarf, um eine längerfristige und gleichsam prägende

⁹ Assmann, Aleida: Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee. Frankfurt/M. 1993, S. 8.

¹⁰ H. Rousso, Hantisse (wie Anm. 5), S. 12.

¹¹ H. G. Hockerts, Zugänge (wie Anm. 5), S. 15.

individuelle Erinnerung zu werden, der Verbindung „mit den uns aus dem sozialen Milieu zufließenden Gedanken“¹². Erst im Zusammenspiel des persönlichen Gedächtnisses mit der kollektiven Erinnerung entsteht individuelle, identitätskonstituierende Erinnerung. Erinnerung wird dazu „gemacht“, und zwar aus dem „kollektiven Bedürfnis nach Sinnstiftung“¹³. Auf der Grundlage dieses Sachverhalts gewinnt die Bedeutung der großen konfessionellen Kirchen und ihrer gesellschaftlichen Milieumanifestationen für die Erinnerungskultur in Deutschland Plausibilität. Protestantismus und Katholizismus manifestieren sich unterschiedlich figuriert in zahlreichen gesellschaftlichen Milieus. Sie dienen ihren Mitgliedern als Basis einer Erinnerungskultur mit einem entscheidenden Beitrag für deren Identitätsbildung. Wenn wir nach der *kirchlichen* Erinnerungskultur fragen, dann geschieht das vor dem Hintergrund, dass die kirchlichen Milieus bis heute ungeachtet aller Tendenzen zur Entkirchlichung Individuen die Möglichkeit offerieren, individuelle Erinnerung mit der kollektiven Erinnerung der kirchlichen Bezugsgruppe zu verbinden. Nach diesem Denkmodell bedarf es für eine kirchliche Erinnerungskultur nicht zwingend der intakten, institutionalisierten „Amtskirche“, sondern es wird vorstellbar, dass sich diese auch unabhängig von ihr in gesellschaftlichen Milieus manifestieren kann. Es kann demnach davon ausgegangen werden, dass im Zusammenhang mit Manifestationen einer deutschen Erinnerungskultur immer auch eine kirchliche Kultur des Gedächtnisses an die NS-Zeit wirksam ist. Dieser Umstand kann verdeutlichen, warum auch die Großkirchen mitsamt der ihnen verhafteten Milieus nach 1945 die „Last der Erinnerung“ zu tragen hatten.

Die nationalsozialistische Vergangenheit findet im Rahmen der deutschen Erinnerungskultur einen doppelten Reflex. Einmal ist an die bereits genannten Primärerfahrungen der Zeitzeugen zu denken,

¹² Vgl. *Halbwachs*, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris 1925. Hier liegt zugrunde: *Ders.*, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt/M. 1985, S. 200; zum ganzen vgl. *Assmann*, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 42002, S. 14–48.

¹³ E. *Francois/H. Schulze*, Einleitung (wie Anm. 6), S. 13.

deren Erinnerungen zunächst in das kommunikative Gedächtnis eingegangen sind, bevor sie sich in materialer Form mittelfristig bis langfristig durchsetzen konnten.

Zum anderen ist auf die im akademischen Wissenschaftsbetrieb angesiedelte Geschichtsforschung, namentlich die Zeitgeschichtsforschung, zu verweisen. Sie ist eine institutionell gebundene Erinnerung, d. h. geformte und gestützte Erinnerung durch die wissenschaftsorganisatorischen Normen, die für sie verbindlich sind¹⁴. Auch die organisierte und verwaltete Erinnerung durch Gedenkstätten und öffentliche Einrichtungen wäre in diesem Zusammenhang zu nennen. Eine wissenschaftlich organisierte kirchliche Erinnerungsgeschichte vollzieht sich im Hinblick auf die NS-Zeit überwiegend an den Theologischen Fakultäten. Auch die Kirchen selbst haben diesen akademischen Bereich der Erinnerungskultur im Sinne eines offensiven Umgangs mit der eigenen Geschichte in der NS-Zeit schon bald nach 1945 als ihre Aufgabe entdeckt und fördern seit den 1950er Jahren die wissenschaftliche Kommissionsarbeit zur Kirchlichen Zeitgeschichte nachdrücklich. Diesem Engagement ist es zu verdanken, dass neben den Theologischen Fakultäten auch assoziierte Forschungseinrichtungen, auf protestantischer Seite die „Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte“ (München), auf katholischer Seite die „Kommission für Zeitgeschichte“ (Bonn), einen maßgeblichen Beitrag zur wissenschaftlich organisierten Erinnerungsarbeit leisten.

Die öffentliche Wahrnehmung der Zeitgeschichte ist, dieser Eindruck drängt sich auf, seit Jahren im Wachsen begriffen. Es scheint kennzeichnend für den deutschen Weg der Erinnerung an die NS-Zeit, dass insbesondere seit Mitte der 1980er Jahre die öffentlichen Debatten mit Erinnerungsqualität ein hoher Grad an emotionaler Betroffenheit kennzeichnet. So stand der Besuch des amerikanischen Präsidenten Ronald Reagan 1985 in Bitburg im Zeichen einer äußerst kontrovers und lautstark geführten Debatte, im Jahr darauf setzte der Historikerstreit ein, 1988 folgte die verunglückte Rede Philipp Jenningers im Bundestag. Als 1995 die 50jährige Wieder-

¹⁴ Vgl. H. G. Hockerts, Zugänge (wie Anm. 5), S. 18.

kehr des Kriegsendes als ein mediales Großereignis inszeniert wurde, konnte das nur als nicht mehr zu steigender Höhepunkt einer langen Entwicklung verstanden werden, der den sich anschließenden öffentlichen Bedeutungsverlust des Themas befürchten ließ. Das tat es aber überraschenderweise faktisch nicht, denn die öffentlich inszenierte Erinnerung setzte sich sogar noch einmal in gesteigerter Form fort: 1996 setzte das Buch von Daniel Goldhagen „Hitlers willige Vollstrecker“ die deutsche Öffentlichkeit in Bewegung, im Jahr darauf stritt man ebenso in den Feuilletons der überregionalen Zeitungen wie in Volkshochschulseminaren über die von Jan Philipp Reemtsma initiierte Wehrmachtausstellung, 1998 teilte die umstrittene Rede Martin Walsers anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels die deutsche Öffentlichkeit in zwei Lager, schließlich folgte 2005 nach einer langen, kontrovers geführten Debatte die Einweihung des Holocaust-Mahnmals und die Ereignisse zum 60jährigen Kriegsende schlossen sich an. Die Heftigkeit dieser emotionalisierten Debatten ist ein Kennzeichen der deutschen Erinnerungskultur der vergangenen Jahre. Auf der Suche nach einer Antwort auf dieses deutsche Phänomen hat Aleida Assmann die Ansicht vertreten, dass darin eine lebendig verkörperte Erinnerung eines „Generationsgedächtnisses“ ihren Ausdruck findet, das „mit seinen Erfahrungen noch unmittelbar an die NS-Zeit angeschlossen ist“¹⁵. Erinnerung im Modus der Erregung scheint in der Tat an die existentiellen Primärerfahrungen von Zeitzeugen gebunden zu sein.

Im kirchlichen Bereich haben die Zeitzeugen, die nach 1945 in die hohen kirchlichen Ämter einrückten – wie etwa die beim Vorläufigen Rat der EKD – über Jahre häufig selbst diese Erregung erzeugt, indem sie über den Weg der Kirche miteinander stritten entlang der alten kirchenpolitischen Frontlinien aus der NS-Zeit¹⁶.

¹⁵ Assmann, Aleida: Erinnerung als Erregung. Wendepunkte der deutschen Erinnerungsgeschichte. In: Wissenschaftskolleg, Jahrbuch 1998/99 [Berlin 2000], S. 200–220.

¹⁶ Vgl. dazu exemplarisch den Beitrag von Fix, Karl-Heinz: Kirchenbund – nicht Kirche. Hans Meiser als Mitglied des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. In: G. Herold/C. Nicolaisen: Meiser (wie Anm. 1), S. 120–137.

Der wissenschaftliche Ertrag bzw. die kirchlichen, häufig apologetischen Beiträge zur Erinnerung an die NS-Zeit litten unter der verbreiteten Erregungskultur unter den Protagonisten v.a. einerseits aus dem lutherischen Lager und andererseits aus dem Bruderrat. Analog zu der oben skizzierten Erinnerungskultur im Zeichen einer öffentlichen Erregung konnten auch Vorgänge im kirchlichen Bereich für ein breites, aufgeregtes öffentliches Interesse sorgen. Über den bayerischen Landesbischof Hans Meiser wurde in München öffentlich gestritten, als längst nach seinem Tod die Stadtratsfraktion „Bündnis 90/Die Grünen – rosa Liste“ 1998 den Antrag stellte, die Meiserstraße wegen angeblicher „antisemitischer Entgleisungen“ Meisers umzubenennen¹⁷. Bezeichnenderweise fiel das Geschehen exakt in die Zeitspanne, in der die Thematik durch die genannten öffentlichen Debatten ohnehin in der Öffentlichkeit hoch besetzt war¹⁸.

III. Zur Bedeutung von „Erinnern“ im kirchlichen Bereich

Erinnern ist ein religiöser Akt, die Urform der Erinnerungskultur ist die religiöse. Die Abschiedsrede des sterbenden Moses lässt sich als normative Fixierung des jüdischen Erinnerungshaushaltes verstehen. Auch das Christentum hat als Gedächtnisreligion die Memorial-

¹⁷ Pressemitteilung von „Bündnis 90/Die Grünen – rosa Liste München“ vom 2. Dezember 1998; zum Sachproblem vgl. *Nicolaisen*, Carsten: Bischof Meiser (1881–1956). Ein konservativer Lutheraner in den Herausforderungen des Nationalsozialismus. In: Haberer, Johanna (Hg.): Er liebte seine Kirche. Bischof Hans Meiser und die bayerische Landeskirche im Nationalsozialismus. Ingolstadt 1996, S. 16–60; vgl. auch *Hermle*, Siegfried: Zwischen Bagatellisierung und engagierter Hilfe. Hans Meiser und die „Judenfrage“. In: G. Herold/C., *Nicolaisen*, Meiser (wie Anm. 1), S. 53–68.

¹⁸ Der Umstand, dass sich die Diskussion im Jahr 2006 in der Nürnberger Öffentlichkeit auf einer analogen Argumentationsbasis noch einmal wiederholt, zeigt das nach wie vor hohe Maß an Erregungsenergie, das kirchliche Exponenten mit einem ambivalenten Handlungsprofil im lokalen Bereich freisetzen können, vgl. dazu die Berichterstattung in der Nürnberger Presse zwischen dem 6. März 2006 (Nürnberger Abendzeitung) und dem Bericht am 3. Mai 2006 über die (einstweilige?) Entschärfung des Konflikts (Nürnberger Nachrichten). Im Sinne des zuvor Ausgeführten ist allgemein von einer baldigen weiteren signifikanten Abnahme dieses öffentlichen Erregungspotentials auszugehen.

kultur des Abendlandes maßgeblich geprägt. Abgesehen von der grundsätzlich historischen Reflexivität der christlichen Offenbarungstheologie reichen christliche Zeichen der Erinnerung in den säkularen Raum hinein, so etwa die Zeitrechnung „nach Christi Geburt“ oder der Zyklus der Jahresfeste. Wichtige Elemente der abendländischen Memorialkultur, wie etwa die Namens- und Begräbniskultur oder auch das Gedenken an Verstorbene, verdankt sich der christlichen Tradition.

Diese religiösen Erinnerungsformen vollziehen sich nicht frei, sondern unterliegen traditionell in unterschiedlichen Ausprägungen einer konfessionellen Bindung. Ein gewachsener konfessionell geformter Werte- und Normenkanon stellt den WahrnehmungsfILTER für religiöse Erinnerung dar. Die Erinnerungskultur des deutschen Luthertums hinsichtlich der NS-Zeit ist signifikant unterschieden von derjenigen unierter oder katholischer Provenienz. Ungeachtet eines gesellschaftlichen Bedeutungsverlustes konfessioneller Bindungen kommt der jeweiligen konfessionellen Wahrnehmungsperspektive beim einzelnen Christen eine Orientierungsfunktion im Erinnerungsverhalten zu.

Auch im Bereich kirchlicher Erinnerung wird man dem *Generationsfaktor* eine nicht unerhebliche Bedeutung beimessen können. Auf kommunikative Interaktion gegründete Gedächtnisformationen setzen auch im kirchlichen Bereich bei den Kommunizierenden eine räumliche Nähe, regelmäßige Interaktion und einen Mindestbestand gemeinsamer Lebensformen und Lebenserfahrungen voraus. Diese Elemente markieren ein „Generationengedächtnis“¹⁹. Im Hinblick auf die zeitliche Dauer, die eine Generation umspannt, bestehen gewöhnlich unterschiedliche Auffassungen. Plausibilität besitzt die pragmatische Einteilung des Historikers Norbert Frei²⁰. Danach war die Zeit nach 1945 maßgeblich von drei Generationen geprägt: Zunächst handelt es sich um diejenigen, die um 1905 geboren wurden und die im Hinblick auf den Nationalsozialismus in der Terminologie Freis die „Funktionsgeneration“ darstellt. Es dürfte außer

¹⁹ Vgl. A. Assmann, Erinnerung (wie Anm. 15), S. 205.

²⁰ Vgl. dazu Frei, Norbert: 1945 und wir. München 2005.

Frage stehen, dass die in den ersten Nachkriegsjahrzehnten erkennbare Zurückhaltung gegenüber der subversiven Widerstandstätigkeit Bonhoeffers prioritär seiner Zugehörigkeit zu dieser Generation der Gleichaltrigen geschuldet war. Zu anders war das in einer konträren politischen Ethik begründete Verhalten des resistenten Altersgenossen in der NS-Zeit ausgefallen, zu nachhaltig stellte es eigene Lebensentwürfe in Frage, als dass man sich allseits vorbehaltlos hätte dieser Biographie nähern können. Vorbehalte bei kirchlich sozialisierten Zeitgenossen gegen Bonhoeffer mögen nach 1945 auch darin begründet gewesen sein, dass er mit seinem gleichermaßen frühen und entschiedenen Eintreten für die Juden für viele kirchliche Funktionsträger den Ausweg in eine allzu simple Apologetik, wonach es in der NS-Zeit für die Kirche keinen anderen Weg als den des opportunen Schweigens hätte geben können, verstellt hatte.

Zweitens bilden die um 1925 Geborenen eine Alterskohorte, die sich dadurch auszeichnet, das sie den Nationalsozialismus als prägend erfahren haben, ohne allerdings dabei bereits konkrete Funktionen erfüllen zu müssen und daher als die „skeptische Generation“ bezeichnet werden können (gewöhnlich „Flakhelfergeneration“).

Schließlich macht Frei drittens diejenigen als eigene Generation aus, die um 1945 geboren wurden und unabhängig von konkreten gesellschaftlichen und sozialen Positionierungen in einer ihnen gemeinsamen Unabhängigkeit von inhaltlichen Fixierungen die „68er-Generation“ bilden. In der deutschen Nachkriegsgesellschaft sind alle drei Generationen in bezug auf die NS-Zeit mit einem deutlich voneinander zu unterscheidenden Erinnerungsprofil präsent.

Überlegenswert erscheint, in welchem Maße diese Generationenfolge und deren synchrones Zusammenwirken auch die kirchliche Erinnerungskultur im Protestantismus bestimmen. Unstrittig dürfte sein, dass den jeweiligen Generationen nach 1945 zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Bedeutung zukommt: ein Generationswechsel löst jeweils die zuvor gültigen Erinnerungsmuster zwar nicht vollends auf, aber sie verlieren durch die neue Perspektive der nachrückenden Generation zunehmend an Repräsentativität und Verbindlichkeit. Unabhängig davon, welchen Zeitraum man für eine Generation – in der Regel 20 bis 30 Jahre – bemisst, kann man

festhalten, dass nach 80 bis 100 Jahren eine Zäsur erreicht ist, wenn nämlich das Maximum von Generationen synchron zusammenleben, die durch persönlichen Austausch eine „Erfahrungs-, Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft“ bilden²¹. Die quantitative und damit auch qualitative Dichte von Erinnerung an die mittelbar und unmittelbar erfahrene gemeinsame Geschichte wird zu keinem folgenden Zeitpunkt mehr erreichbar sein, es folgt mit dem Aussterben der ältesten Generation die Auflösung der kommunikativen Gedächtnisformation. Auch für den Bereich kirchlicher Erinnerung an die Zeit des Nationalsozialismus wird man den damit verknüpften Strukturwandel bedenken müssen, der sich schon seit geraumer Zeit mit dem Aussterben der von Frei „Funktionsgeneration“ genannten Zeitzeugen ereignet. Reinhard Koselleck hat in diesem Zusammenhang auf eine qualitative Veränderung der Erinnerung hingewiesen: die sich auf existentielles Erleben stützende lebendige Geschichtserfahrung verändert sich zu einer empiriegestützten wissenschaftlichen Historiographie²². Ungeachtet aller bereits geleisteten wissenschaftlichen Geschichtsforschung zur NS-Zeit bedingt das Aussterben der Zeitzeugen den Verzicht auf den methodischen Ansatz der *oral history* und einen Verlust der politisch-existentialen Bezüge, wodurch eine signifikante ‚Versachlichung‘ der Historiographie die Folge sein dürfte. Mit dem Verlust dieser Generation von Zeitzeugen geht das Potential verloren, das in den zurückliegenden Jahren immer wieder zu jener erregten Erinnerung führen konnte. Andererseits kann auf diese Weise die wissenschaftlich organisierte Erinnerung an die NS-Zeit jenseits jedes affektgesteuerten Moralisierens vielleicht nüchterner und sachbezogener gestaltet werden. Das Verblässen der existentiellen Betroffenheit muss, wie die jüngsten Beiträge zur Erinnerungskultur²³ und auch das Bonhoeffer-Jubiläum dokumentieren, nicht zwangsläufig mit einem Bedeutungsverlust der Erinnerung einhergehen. Im Gegenteil scheint auch für

²¹ Vgl. A. Assmann, Erinnerung (wie Anm. 15), S. 205.

²² Vgl. Koselleck, Reinhard: Nachwort zu Charlotte Beradt. Das Dritte Reich des Traums. Frankfurt/M. 1994, S. 117–132, S. 117.

²³ Vgl. dazu zuletzt Hermle, Siegfried: Tendenzen Kirchlicher Zeitgeschichte. In: Verkündigung und Forschung 50, 2005, S. 69–88.

den Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte zu gelten, was an anderer Stelle für die allgemeingeschichtliche Debatte formuliert wurde: Je weiter wir uns von Auschwitz und der NS-Zeit entfernen, umso näher tritt dieses Ereignis an uns heran²⁴.

Auch im Hinblick auf die *Formen des Erinnerns* wird man in Analogie zur Allgemeingeschichte für den kirchlichen Sektor drei Modelle voneinander abheben können²⁵: Das *kommunikative Gedächtnis* basiert auf den Primärerfahrungen der Beteiligten mit dem kirchlichen Alltagsleben, mit dem Verhältnis von Kirche und Staat, mit der gelebten Frömmigkeit im großen politischen Zusammenhang der nationalsozialistischen Herrschaft. Es ist deutlich, dass hier der Generationsaspekt von besonderer Bedeutung ist, denn diese Form des Erinnerns bestimmte die Erinnerung an die NS-Zeit im protestantischen Milieu der unmittelbaren Nachkriegszeit.

Kollektive Gedächtnisformen im kirchlichen Milieu überführen die detaillierte Erinnerung an das gemeinsam erfahrene kirchliche und christliche Leben in eine auf das Wesentliche beschränkte, auf eine formelhafte Inhaltsform. Kirchliche Erklärungen wie die sog. Stuttgarter Schulderklärung von 1945 oder die synodale Erklärung von Berlin-Weißensee (1950) zur Schuld an Israel geben zu erkennen, wie diese Gedächtnisform die Qualität eines „sozialen Langzeitgedächtnisses“²⁶ gewinnen kann. Ein wesentliches Motiv für das kollektive Gedächtnis dürfte nach innen das Bestreben nach einer gemein-protestantischen Identität sein. Hinter derartigen Erinnerungsformeln steht der protestantische Vorsatz: „Das dürfen wir nie vergessen!“, worin sich vor allem das Bemühen manifestiert, eine ähnliche Katastrophe wie den Nationalsozialismus und die dadurch bedingten Verbrechen zukünftig ein für alle mal auszuschließen. Erinnerungskultur hat es immer auch mit Zukunftsgestaltung zu tun²⁷.

²⁴ Vgl. *Reisch*, Linda: Geleitwort. In: Loewy, Hanno (Hg.): Holocaust. Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte. Reinbek 1992, S. 7.

²⁵ Vgl. zum Folgenden A. *Assmann*, Erinnerung (wie Anm. 15), S. 204–207.

²⁶ Ebd., S. 205

²⁷ Vgl. dazu *Hölscher*, Lucian: Die Entdeckung der Zukunft. Frankfurt/M. 1999.

Das *kulturelle Gedächtnis* im Bereich der kirchlichen Erinnerungskultur schließlich ist auf eine generationsübergreifende, langfristige konfessionell geprägte Identitätsbildung angelegt. Es basiert als soziales Langzeitgedächtnis der Mitgliederkohorte kirchlicher Milieus auf den Elaboraten der Kirchengeschichtsschreibung, auf materialisierten Erinnerungsformen, die in Schule, Elternhaus, Kirche und anderen Bildungsinstitutionen durch Lernen angeeignet werden können.

Kennzeichnend für den Protestantismus ist, dass Bemühungen um eine evangelische Erinnerungskultur bereits aus der Zeit des Nationalsozialismus selbst datieren. Bereits 1934 setzt auf evangelischer Seite die literarische Fixierung von Bekenntnistexten ein, die bis heute maßgebliche Bausteine des kulturellen Gedächtnisses im Protestantismus ausmachen²⁸. Ein breites Spektrum von Literatur, Filmen und die mediale Aufbereitung des Wirkens einzelner Persönlichkeiten wie v. a. Dietrich Bonhoeffer oder eines kirchengeschichtlichen Großereignisses wie die erste Bekenntnissynode in Barmen 1934 oder die Reichspogromnacht sowie die fatalen Texte der Deutschen Christen markieren einen Überlieferungsbestand, der in medialer Form zwischenzeitlich in das kulturelle Gedächtnis protestantischer Milieus eingegangen ist. Die 1968er Generation schließlich dürfte für die Ausbildung eines lebenszeitübergreifenden kulturellen Gedächtnisses einen wichtigen Beitrag geleistet haben. Den kritischen Anfragen an die Elterngeneration, die auch die Kirche erreichten, dürfte auch die gesteigerte kirchliche Erinnerungsenergie im Falle Bonhoeffers und eine Neubewertung von dessen Widerstandshandeln geschuldet sein.

Allerdings markieren diese etablierten Inhaltselemente einer kirchlichen Erinnerungskultur insgesamt keine statische Größe. Mit dem fortschreitenden historischen Prozess bedarf es einer interpretatorischen Neubestimmung dieser nicht selten im zeitgenössischen Code überlieferten Erinnerungsgehalte.

Um das Feld kirchlich geprägter Erinnerungskultur noch näher

²⁸ Vgl. dazu *Schmidt*, Kurt Dietrich: Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage. 3 Bde. (1933–1935). Göttingen 1934–1936.

bestimmen zu können, scheinen einzelne Binnendifferenzierungen hilfreich zu sein. Drei dieser inhaltlichen Abgrenzungen werden hier andeutungsweise skizziert:

a) Erinnern – Vergessen

Wer sich erinnert, der vergisst im Moment der Erinnerung. Zwischen dem Erinnern und dem Vergessen besteht ein struktureller Zusammenhang. Auch im Bereich der Kirche gilt: Die Erinnerung an die Zeit des Nationalsozialismus ist unmittelbar verknüpft mit dem Vergessen, es lässt sich sogar eine gewisse Steuerung des Vergessens über die Fixierung von Erinnerungsinhalten annehmen²⁹. Die Herausbildung einer Erinnerungsagenda ist immer auch mit dem Vergessen derjenigen Vorgänge und Inhalte verbunden, auf die sich der Erinnerungsfokus nicht richtet. Interessant dürfte es sein, die historische Entwicklung des inhaltlichen Erinnerungsprofils bezüglich Bonhoeffers einmal daraufhin zu überprüfen, welche Aspekte seiner Persönlichkeit und seines Wirkens seit 1945 wann erinnert wurden und welche Aspekte von Person und Werk dadurch gleichzeitig in den Hintergrund rückten.

Sogar Strategien der Erinnerungsabwehr sind denkbar: Bereits im Zusammenhang mit der Entstehung des kommunikativen Gedächtnisses kann es bei Beteiligten zu einer inneren, selbsttätigen Zensur der Erinnerungsinhalte kommen. Insofern ist es hilfreich die historischen Inhalte im kirchlichen Erinnerungshaushalt kritisch darauf zu überprüfen, welche Inhalte nicht memoriert werden, d.h. verdrängt und verschwiegen wurden. In der Regel sind jene Inhalte von diesen Abwehrstrategien betroffen, die das Selbstwertgefühl der Bezugsgruppe in Frage zu stellen scheinen³⁰.

Der Umgang der evangelischen Kirche mit den nationalsozialistischen Verbrechen an den Juden ist über einen langen Zeitraum von derartigen Abwehrstrategien bestimmt. Erst in einem langen Lernprozess hat es die Kirche verstanden, ihre Schuld an diesen Ver-

²⁹ Vgl. E. Francois/H. Schulze, Einleitung (wie Anm. 6), S. 14; E. Wolfrum, Geschichtspolitik (wie Anm. 5), S. 15.

³⁰ Vgl. A. Assmann, Erinnerung (wie Anm. 15), S. 215–218.

brechen klar zu benennen, erst damit war der Weg geebnet, das Verhältnis zum Judentum nach dem Holocaust neu zu entwickeln³¹.

b) Gedächtnis – Wirklichkeit

Menschliche Erinnerung ist aber nur bis zu einem gewissen Punkt indirekt steuerbar, grundsätzlich gilt, dass das Erinnern aus willentlich nicht steuerbaren Vorgängen auf der neuronalen Ebene besteht. Micha Brumlik konstatiert: „Wir erinnern uns – so scheint es – ob wir es wollen oder nicht“³². Diese neuronale Eigenständigkeit von Erinnerungsprozessen deutet die Grenzen der Erinnerung an. In jüngster Zeit sind diese Grenzen durch neurologische Arbeiten näher bestimmt worden. Demnach sind Wahrnehmung und Erinnerung durch die Natur der kognitiven Prozesse in unserem Gehirn festgelegt³³. Zwar gilt für das menschliche Gehirn, dass es im Überlebenskampf permanent optimiert wurde, aber daraus lässt sich keine Garantie ableiten, dass die Generierung von Wahrnehmungen als „objektive Beurteilung der Welt“ verstanden werden kann, vielmehr wird man sie als Ergebnis „unbewusster Erkennungsleistungen“³⁴ aufzufassen haben, die auf eine fragmentierte Wahrnehmung der Welt schließen lässt. Erinnerungen unterliegen zudem dem Zwang zur Kohärenz. Gedächtnislücken und ungewohnte Datenkonstellationen lösen unsere kognitiven Systeme durch Extrapolationen und die Annahme von Gegebenheiten, deren Vorhandensein dann „ein-

³¹ Vgl. dazu *Rendtorff*, Rolf: Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945. Ein Kommentar (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog. 18). München 1989 und *Oelke*, Harry: Evangelische Kirche und Judentum nach 1945. In: PTh 95, 2006, S. 2–23.

³² *Brumlik*, Micha: Individuelle Erinnerung – kollektive Erinnerung. Psychosoziale Konstitutionsbedingungen des erinnernden Subjekts. In: Loewy, Hanno/Moltmann, Bernhard (Hg.): Erlebnis – Gedächtnis – Sinn. Authentische und konstruierte Erinnerung (Wissenschaftliche Reihe des Fritz-Bauer-Instituts. 3). Frankfurt/M.; New York 1996, S. 31–45, S. 39.

³³ Vgl. dazu *Singer*, Wolf: Wahrnehmen, Erinnern, Vergessen. In: Eine Welt – Eine Geschichte? 43. Deutscher Historikertag in Aachen 26. bis 29. September 2000. Berichtsband, hg. i. A. des Verbandes der Historiker und Historikerinnen Deutschlands e. V. von Max Kerner. München 2001, S. 18–27.

³⁴ Ebd., S. 20.

fache Erklärungen für die jeweiligen Konstellationen erlaubt³⁵. Die Erinnerung ist ein kreativer, konstruktivistischer Prozess, bei dem das Gehirn versucht, aus Gedächtnisspuren ein „kohärentes Gesamtbild zu rekonstruieren“³⁶, worin freilich eine potentielle Fehlerquelle liegt.

Ein weiteres Problem will bedacht sein: Der neuronale Speicher ist ein Assoziationspeicher. Das darin immanente Problem besteht darin: Altes wird durch Neues nicht gelöscht, sondern überschrieben, d. h. Erinnerung kann in einem verändertem Kontext wieder aufleben: „Einmal Erlebtes wird somit für immer über eine kontinuierliche Kette aufeinander aufbauender Veränderungen von Speicherinhalten den Kontext mitbestimmen, in den zukünftige Wahrnehmungen und Erinnerungen eingebettet sind“³⁷. Für die Zeitzeugen der NS-Zeit hatte dieser Sachverhalt erhebliche Konsequenzen, denn das einst Erlebte, an das man sich erinnerte, gestaltete fortan die kontextuelle Wahrnehmung ähnlicher Situationen mit und bestimmte auf diese Weise immer die Erinnerung mit. Auch für den kirchlichen Bereich wird man zu bedenken haben, dass es einen von Primärerfahrungen – sofern sie biographisch möglich waren – ‚unbelasteten‘ Zugang zur Erinnerung nicht geben kann.

c) Geschichte – Gedächtnis

Drittens will bedacht sein, dass Erinnerung als Gedächtnisleistung und als wissenschaftliche Leistung der Historiographie nicht in Opposition zueinander stehen: „Geschichte-als-Gedächtnis“ und „Geschichte-als-Wissenschaft“ sind beide außerhalb der Zeit verankert, beide wollen eine Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart herstellen³⁸. Über die Qualitäten existentiell erlebter Zeitzeugenschaft ist weiter oben schon berichtet worden. Die Zeitgeschichte als Erinnerungsquelle stellt die höchste Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses dar. Anders als der Zeitzeuge

³⁵ Ebd., S. 22.

³⁶ Ebd., S. 24.

³⁷ Ebd., S. 27.

³⁸ Vgl. A. Assmann, Erinnerung (wie Anm. 15), S. 204.

bedient sich der Zeithistoriker einer methodischen Erkenntnisgewinnung: sein Handwerk machen die Quellenanalyse und die Quellenkritik aus. Auf diese Weise produziert er Perspektiven und setzt Horizonte, die auf der Ebene des „Erlebens“ noch nicht gesehen werden konnten³⁹, was schon Max Weber zu der Feststellung bewog: „Stets gewinnt das ‚Erlebnis‘, zum ‚Objekt‘ gemacht, Perspektiven und Zusammenhänge, die im ‚Erleben‘ eben nicht bewusst werden“⁴⁰.

Zum Geschäft der Zeitgeschichte gehört auch, dass ihr Gegenstand, die Zeitgeschichte, unterschiedlich gedeutet werden kann. Beispielhaft sei auf die frühe Phase der sog. Kirchenkampfforschung nach 1945 verwiesen, als die Beteiligten des Geschehens sich als Historiographen des Kirchenkampfes je nach ihrer kirchenpolitischen Positionierung unterschiedlich an die Kirchenkampfszeit erinnerten. Die Kirchengeschichtsschreibung der unmittelbaren Nachkriegszeit litt im Hinblick auf ihre Effizienz deutlich unter dieser starken Binnenkonkurrenz, die die wissenschaftliche Energie absorbierte. Allerdings zeigt der wissenschaftliche Alltag, dass ein Wettbewerb zwischen verschiedenen zeitgeschichtlichen Forschungsansätzen auch eine stimulierende Wirkung erzielen kann. Grundsätzlich gilt, dass eine demokratische Geschichtspolitik unterschiedliche Vergangenheitsdeutungen zulassen sollte. Eine Grenze ist dort gegeben, wo eine Vielzahl unterschiedlicher Vergangenheitsdeutungen eine fachliche Verständigung nicht mehr ermöglicht.

IV. Zur Aufgabe einer kirchlichen Erinnerungskultur

Das aktuelle Bonhoeffer-Jubiläum gab uns die Gelegenheit für einige Beobachtungen zur Erinnerungskultur, wie sie aus dem weiten Raum und Umfeld der evangelischen Kirche nach 1945 im Hinblick auf die nationalsozialistische Herrschaft entwickelt worden ist. Ein zweifacher Befund ist erkennbar: Einmal hat sich gezeigt, dass analog zu den vielfältigen allgemeineschichtlichen Bemühungen um eine deutsche Geschichte der Erinnerung an die NS-Zeit auch die

³⁹ Vgl. H. G. Hockerts, Zugänge (wie Anm. 5), S. 20.

⁴⁰ Vgl. dazu mit Zitatnachweis ebd.

kirchliche Erinnerungsgeschichte mitsamt ihrer ereignis- und theologiegeschichtlichen sowie ihrer kirchenpolitischen Implikationen *noch geschrieben werden will*. Hier liegt eine Aufgabe für die Kirchliche Zeitgeschichte, der sich anzunehmen, ein reizvolles und wichtiges Unterfangen sein dürfte. Dabei ist von besonderem Interesse, in welche Phasen sich die kirchliche Erinnerungskultur strukturieren lässt und welchen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Vorgaben sie folgte. Im Grunde ließen sich allein an der Weise, wie man nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges die Erinnerung an Bonhoeffer in der westdeutschen kirchlichen Öffentlichkeit bis heute kultiviert hat, einiges an Aufschluss über die Gesamtentwicklung kirchlicher Erinnerungsarbeit zur NS-Zeit ermitteln. Eine erste Phase scheint von latenten Berührungsängsten mit der vorausgegangenen NS-Zeit gekennzeichnet: In der Kanzelabkündigung zum ersten Jahrestag des Attentats vom 20. Juli 1944 kann Bonhoeffers Name in wichtigen Landeskirchen verschwiegen werden, ein Bielefelder Pastorenprotest sperrt sich 1948 vehement gegen Straßenenennungen nach Bonhoeffer und die Strafanzeige Adolf Grimmes gegen Bonhoeffers NS-Richter Roeder wird eingestellt⁴¹. Erst als 1967 die Biographie des Bonhoeffer-Freundes Eberhard Bethge⁴² erstmals ein gleichermaßen eindrückliches wie zukunftsweisendes literarisches Denkmal ins öffentliche Bewusstsein rückt, sind neue Weichen in der kirchlichen Erinnerungskultur gestellt. Im Westen setzten die erwähnten kritischen Fragen der jungen Generation jetzt ein neues Interesse an der bis dahin von vielen als sperrig wahrgenommenen Historizität Bonhoeffers frei; das nunmehr vergleichsweise dicht vorliegende literarische Werk Bonhoeffers⁴³ bot einer fragenden kirchlichen Öffentlichkeit komfortable Möglichkeiten für eine produktive Auseinandersetzung. Auf dieser Grund-

⁴¹ Vgl. dazu *Grosse*, Heinrich W.: Der Ankläger Dietrich Bonhoeffers, Manfred Roeder, und seine Rolle nach dem Ende des NS-Regimes. In: PTh 95, 2006, S. 24–41.

⁴² *Bethge*, Eberhard: Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. München 1967, ⁸1994.

⁴³ *Bonhoeffer*, Dietrich: Gesammelte Schriften. Hg. von Eberhard Bethge. Bd. I–IV. München 1958–1974, ²1964–1966.

lage wurde eine positive Rezeption Bonhoeffers nachhaltig verstärkt und popularisiert. Mit den 1980er Jahren setzte offenkundig eine neue Phase kirchlicher Erinnerungskultur ein. Bonhoeffer erreichte jetzt verstärkt die Lehrpläne und die diversen Landeszentralen für Politische Bildung, signifikanterweise entdeckte ihn in diesem Zusammenhang auch das Medium Film. Im neuen Jahrtausend erreicht die Bonhoeffer-Präsenz korrelierend mit der eingangs beschriebenen Sehnsucht nach Geschichte in den Medien ihren einstweiligen Höhepunkt. In der DDR war die Bonhoeffer-Rezeption ausgehend von Bonhoeffers hermeneutischem Vorgriff auf eine nicht mehr religiöse Welt, die zu einem neuen Verständnis des Christentums und seiner gesellschaftlichen Relevanz nötige, schon bald nach der doppelten deutschen Staatsgründung eigene Wege gegangen⁴⁴.

Diese wenigen Stichworte geben Umriss eines sich phasenweise entwickelnden kulturellen Gedächtnisses im Raum der evangelischen Kirche und ihren Milieus zu erkennen. Die hier kultivierte Erinnerungsarbeit steht in vielfältigen Beziehungen zur kirchengeschichtlichen Entwicklung nach 1945. Die Reflexion über die Geschichte der kirchlichen Erinnerungskultur nach 1945 bedeutet im Kern vor allem, über die kirchliche Zeitgeschichte nachzudenken.

Daneben ist zweitens die *Bedeutung des Erinnerns* im kirchlichen Bereich deutlich hervorgetreten. Der Kommunikations- und Lebensraum Kirche bedarf eines kulturellen Gedächtnisses insbesondere hinsichtlich der nationalsozialistischen Epoche, das seinerseits erst eine religiöse Identität gewährleistet und dazu befähigt, auf der Grundlage der Erinnerung an diese Zeitspanne deutscher Geschichte sich verantwortungsvoll der Gegenwartsgestaltung zuzuwenden. Unsere Ausführungen haben darauf hingewiesen: Mit der altersbedingten quantitativen Abnahme der Zeitzeugen stehen wir seit geraumer Zeit in einem Epochenwechsel in der Erinnerungskultur. Es bleibt eine gleichermaßen offene wie spannende Frage, welche

⁴⁴ Vgl. zum Diskurs um die Bonhoeffer-Rezeption in der DDR Feil, Ernst (Hg.): Glauben lernen in einer Kirche für andere. Der Beitrag Dietrich Bonhoeffers zum Christsein in der Deutschen Demokratischen Republik (Internationales Bonhoeffer Forum. Forschung und Praxis. 9). Gütersloh 1993.

Form des kulturellen Gedächtnisses sich fortan mit der nachlassenden Präsenz von Zeitzeugen und ihren lebendigen Primärerfahrungen im Bereich der Kirche entwickeln wird. Fest steht, dass hier fortan für die wegbrechende Option der *oral history* verstärkt Kompensationsformen der Erinnerung benötigt werden, sofern die Erinnerung an die nationalsozialistische Zeitspanne bewahrt und diese als integraler Bestandteil einer protestantischen Identität erhalten werden soll.

Dies gilt insbesondere für die nachrückenden Generationen, die auf die Berichte noch lebender Zeitzeugen werden verzichten müssen. Den einschlägigen Bibliotheken und Archiven wird als Sammlungsorten von Quellen und Zeitzeugenberichten auch für den kirchlichen Bereich eine erhöhte Bedeutung zukommen. Die Kirchliche Zeitgeschichtsforschung wird mit der Bereitstellung von wissenschaftlich erfassten Quellen und Forschungsergebnissen das Erinnerungsgeschehen substantiell zu sichern haben. Neben den verschriftlichten Quellen werden dabei insbesondere diejenigen Ton- und Filmdokumente eine Relevanz erlangen, in denen Betroffene das erlittene Unrecht und selbst wahrgenommene Verbrechen beschreiben oder Motive und Formen für ausgeübtes resistentes Verhalten benennen. Diese Formen medial aufbereiteter Zeitzeugenschaft haben vor dem Hintergrund eines sukzessiven Ausfalls der lebenden Zeitzeugen für eine generationsübergreifende authentische Vermittlung entsprechender Inhalte ein großes Gewicht. Das Gleiche gilt für die museale Präsentation der kirchlich geprägten NS-Wirklichkeit; hier können temporäre Darbietungen wie auch längerfristig angelegte Wanderausstellungen von erhöhter Wichtigkeit sein. Überhaupt dürfte der didaktisch geschickt aufbereiteten Vermittlung im Bereich des Schul-, aber auch Konfirmandenunterrichts vor diesem Hintergrund eine gesteigerte Bedeutung zukommen.

Der Lebens- und Kommunikationsraum Kirche (im weitesten Sinn) wird auch zukünftig nicht ohne eine Kultur des Erinnerns an die Zeit des Nationalsozialismus auskommen. Der sich derzeit vollziehende Generationenwechsel wird neue Formen und Ansätze des Erinnerns notwendig machen. Aber für alle diese Akte des Erinnerns gilt, dass sie sich, um effizient zu sein, am Kriterium der Au-

thentizität werden messen lassen müssen. Semantisch entleerte Erinnerung verliert für nachrückende Generationen jede Bindungskraft. Das Beispiel Bonhoeffer ist in dieser Hinsicht ermunternd. Es zeigt, dass Erinnerungskultur reifen kann, indem das Objekt der Erinnerung als stetige Herausforderung für ein differenzierteres Verstehen begriffen wird. Der kirchlichen Erinnerung an Bonhoeffer haftet in diesem Sinne bis heute etwas erfrischend Unfertiges an – die beste Voraussetzung, um auch für nachfolgende Generationen ein Gegenstand wahrer Erinnerung zu bleiben.

Ausgeforscht?/Überlegungen zu Stand und Perspektiven der Forschung zur Kirchengeschichte der DDR

Claudia Lepp

Die Hochkonjunktur des publizistischen und historiographischen Umgangs mit den Kirchen in der DDR ist vorbei. Der heftige Streit darüber, ob die evangelische Kirche in der DDR die einzige autonome Großorganisation im SED-Staat war oder ob ihre offiziellen Vertreter nicht vielmehr in einer die Identität der Kirche infrage stellenden Weise mit den Machthabern paktiert hatten, hat sich gelegt. In ruhigeren Zeiten wird nun der Ertrag der Erregung und Erforschung seit der „Wende“ gewichtet. So erschienen in den letzten Jahren mehrere Gesamtüberblicke über die Literatur zur Kirchengeschichte der DDR¹. Dem soll hier kein weiterer hinzugefügt werden. Stattdessen folgen einige generelle Überlegungen zu Stand und Zukunft der DDR-Forschung.

Der 15. Oktober 1990 war nicht die „Stunde Null“ der Kirchengeschichtsforschung zur DDR, doch hielt sich Umfang und Ertrag der Forschung davor in engen Grenzen. Im Osten stand die For-

¹ Einen knappen Überblick über die Literatur zur katholischen und evangelischen Kirche gibt *Dähm*, Horst: Die Kirchen in der SBZ/DDR (1945–1989). In: Eppelmann, Rainer/Faulhaber, Bernd/Mählert, Ulrich (Hg.): Bilanz und Perspektiven der DDR-Forschung. Hg. i. A. der Stiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur. Paderborn 2003, S. 205–216. Mehrere, partikuläre Forschungsberichte bietet der Sammelband von *Dähm*, Horst/*Heise*, Joachim (Hg.): Staat und Kirchen in der DDR (Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie. 34). Frankfurt/M. u. a. 2003. Die seit 1990 erschienene Literatur zum Protestantismus in der DDR sichtet und bewertet *Lepp*, Claudia: 15 Jahre kirchengeschichtliche DDR-Forschung im wiedervereinigten Deutschland – ein Rückblick und Ausblick. Teil 1. In: ThR 70, 2005, S. 455–503, Teil 2 folgt 2006.

schung im Spannungsfeld von „Einengung der Bewertungs- und Betrachtungsmöglichkeiten, Instrumentierung der Zeitgeschichte und [...] Schweigen“, im Westen wurde sie durch fehlenden Zugang zu den Staats- und Parteiarchiven in der DDR und kirchenpolitische Rücksichtnahmen begrenzt².

Nach dem Zusammenbruch der DDR war dann eine politische, kirchliche und wissenschaftliche Aufarbeitung der Rolle der Kirchen im SED-Staat anhand umfangreicher Quellenbestände möglich und sie erfolgte auch in großem Umfang. Mit der Öffnung der ostdeutschen Archive erhielten die Historiker die einmalige Chance, die erhaltene schriftliche Überlieferung der SED-Diktatur von ihrem Beginn bis zu ihrem Zusammenbruch einzusehen. Die Anzahl der Publikationen zu den Kirchen und der staatlichen Kirchenpolitik in der DDR machte daraufhin einen regelrechten Quantensprung: Bis heute sind annähernd 300 Einzel- und Gesamtdarstellungen sowie Quellensammlungen erschienen, hinzu kommen zahllose unselbstständige Veröffentlichungen.

Was nach 1945 für die Erforschung des „Kirchenkampfes“ galt, traf auch nach 1989 zu: Viele von denen, die kirchliche DDR-Geschichte erforschten, waren selbst Teil dieser Geschichte, zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Funktionen. Jedoch setzte in den 1990er Jahren schneller als in der Nachkriegszeit eine Verwissenschaftlichungstendenz ein. Auf dem neu entdeckten Forschungsfeld arbeiteten Kirchenhistoriker, Politikhistoriker, Sozialhistoriker, Politologen, (Religions-)Soziologen, Religionspädagogen sowie systematische Theologen aus Ost- und Westdeutschland sowie

² Vgl. *Nowak*, Kurt: Die Evangelischen Kirchen in der DDR als Aufgabe der kirchlichen Zeitgeschichtsschreibung. In: *Rendtorff*, *Trutz* (Hg.): *Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR: Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien. Vorträge und Diskussionen eines Kolloquiums in München*, 26.–28. 3. 1992 (AKiZ. B 20). Göttingen 1992, S. 211–251, bes. S. 219f. u. S. 224. Positiver bewertet den Ertrag der Forschung vor 1989 *Dähn*, *Horst*: *Evangelische Kirche und SED-Staat – ein Thema der westdeutschen historischen und sozialwissenschaftlichen DDR-Forschung vor 1989/90?* In: *Dähn*, *Horst/Heise*, *Joachim* (Hg.): *Staat und Kirchen in der DDR (Kontexte. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie. 34)*. Frankfurt/M. u. a. 2003, S. 29–44.

dem westeuropäischen Ausland. Wohl kaum ein Forschungsgebiet der Kirchlichen Zeitgeschichte erfuhr bislang ein solches Ausmaß an Interdisziplinarität. Auf Grund des öffentlichen Interesses an der Rolle der Kirchen in der DDR kam es vor allem im außeruniversitären Bereich zur Bildung von Arbeitskreisen, Forschergruppen und Instituten, die sich speziell mit der kirchlichen DDR-Vergangenheit beschäftigten. Einige seien hier kurz benannt: Von 1992 bis 1995 unterhielt das Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen den Arbeitskreis „Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR“, der sich aus Historikern, Theologen, Politikern und Journalisten aus Ost- und Westdeutschland zusammensetzte. Bei der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte wurde 1993 ein Forschungsprojekt „Kirche und Staat in der DDR“ eingerichtet; Ende 1996 folgte das Projekt „Die Rolle der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland“, das 2002 auslief. Noch heute existiert das 1993 von dem Stuttgarter Historiker Horst Dähn zusammen mit dem Ostberliner Historiker Joachim Heise gegründete Institut für vergleichende Staat-Kirche-Forschung, das sich mit dem Verhältnis von Staat und Kirchen in der DDR sowie in den ehemals kommunistisch regierten Staaten beschäftigt.

Nach der Öffnung der Archive galt es zunächst dem Quellenfluss standzuhalten³, was nicht allen gelang. Immer neue Aktenfunde heizten die Auseinandersetzung im politisch-publizistischen und binnenkirchlichen Raum an. Dabei erfolgte der Umgang mit den schriftlichen Hinterlassenschaften des SED-Regimes unmittelbar nach 1989 oft allzu interessengeleitet. In der Hitze des Gefechts wurden gerade bei Akten staatlicher Provenienz mitunter ein quellenkritischer Umgang mit den Texten und ein mehrschichtiges Lese- und Vergleichsverfahren bei ihrer Bewertung versäumt.

Die erste Phase der Forschung war geprägt von den Fragen nach der Rolle der Kirchen in der zweiten deutschen Diktatur und den Verstrickungen kirchlicher Amtsträger in das Spitzelsystem des MfS. Wie weit war die Staatssicherheit in die Kirchen eingedrungen und

³ Frie, Ewald: Standhalten im Quellenfluß. Neuerscheinungen zur Geschichte der Kirchen in der DDR. In: ThR 92, 1996, S. 4–10.

wie viele Mitarbeiter waren an der „Ausforschung“ ihrer eigenen Kirche beteiligt? Die öffentliche Diskussion im Spannungsfeld von Delegitimierung und Verteidigung hatte dem wissenschaftlichen Diskurs die inhaltliche Schwerpunktsetzung vorgegeben. Auf der anderen Seite hätte die Kirchengeschichtsforschung ohne das öffentliche Interesse sowie die Bedürfnisse von Kirche und Politik nie diesen großen Aufschwung erlebt. Angesichts des politisch dominierten Gesellschaftssystems der DDR lag die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche aber auch unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten nahe. Auf historiographischer und theologischer Ebene wurde nach Interpretamenten gesucht und u. a. die Begriffe „Kumpanei“, „Anpassung“, „Verweigerung“, „Gratwanderung“ und „Autonomiespielräume“ gefunden. Doch keiner der Leitbegriffe, die das Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in der DDR prägnant umreißen sollten, fand allgemeine Anerkennung. Bei den methodischen Zugriffen war insbesondere der Diktaturenvergleich umstritten. Dessen heuristische Funktion wurde oft übersehen und der diachrone Vergleich zu schnell als Gleichsetzung der Situation im nationalsozialistischen und im kommunistischen System verstanden. Auch muss eine vergleichende Analyse nicht zwangsläufig an Totalitarismustheoremen orientiert sein. Auf mehr Akzeptanz stieß der synchrone Vergleich mit der Situation der Kirchen in anderen kommunistischen Diktaturen Ostmittel-, Südost- und Osteuropas. Beide Ansätze sind indes bislang mehr diskutiert als ausgeführt worden. Neben den zahlreichen Beiträgen zum Verhältnis von Staat und Kirche finden sich in geringerer Anzahl auch Arbeiten zu den Prozessen der Entkirchlichung und Säkularisierung in der DDR-Gesellschaft.

Der Phase der Grundsatzdebatten und der zeitlich, thematisch und regional übergreifenden Publikationen folgte seit Mitte der 1990er Jahre die Phase der Bearbeitung von Einzelthemen. Der Anklage und der Apologie folgte die Differenzierung. Die Forschung wurde hinsichtlich der Themen, Methoden und Wertungen pluraler. War die Aufmerksamkeit bis dahin sehr ungleichmäßig auf die Themen verteilt, so änderte sich dies nun. Das thematische Spektrum reichte von der Entnazifizierung in der SBZ, der kirchlichen Jugendarbeit, den Theologischen Fakultäten, den innerdeutschen Bezie-

hungen, der kirchlichen Friedensarbeit, dem Verhältnis von Kirche und oppositionellen Gruppen, den „kleinen“ Religionsgemeinschaften bis hin zum Umgang mit der kirchlichen DDR-Vergangenheit nach 1989. Es finden sich nun institutionen-, ereignis-, theologie- und alltagsgeschichtliche Arbeiten. Neben der Makro- wurde zunehmend auch die Mikroebene untersucht, einzelne Landeskirchen, Bezirke, Gemeinden und Gruppen in den Blick genommen. Lokal- und regionalhistorische Studien gaben Einblick in die vielseitige Realität geistlichen und kirchlichen Lebens unter den Bedingungen des real existierenden Sozialismus. Sie beförderten eine differenzierte Sicht auf das Verhältnis zwischen Staat und Kirche und gaben zugleich Aufschluss über räumliche Disparitäten in diesem Verhältnis. Der zeitliche Schwerpunkt der Forschung lag in der frühen sowie in der späten Phase der DDR. Vereinzelt wurden auch Längsschnittanalysen unternommen und der Zeitraum in die 1930er Jahre ausgeweitet, Traditionslinien und Brüche herausgearbeitet und langfristig angelegte lokale oder landeskirchliche Spezifika aufgedeckt.

Durch die Vielzahl der Arbeiten ist unser Bild von den Kirchen und Christen in der DDR differenzierter, dadurch auch weniger schwarz oder weiß, sondern grauer geworden. In der Summe haben diese Forschungsarbeiten unseren Kenntnisstand über den DDR-Protestantismus stark erhöht. Kann dieser damit auch als hinreichend erforscht gelten? Hat es sich auf diesem Gebiet vielleicht „ausgeforscht“?

In der allgemeinen Geschichtswissenschaft wird seit drei Jahren über die Zukunft der DDR-Forschung kontrovers debattiert. Nicht das Ende, aber die Krise der DDR-Forschung wurde ausgerufen. Den Anstoß zu dieser Debatte gab ein Beitrag des Historikers Jürgen Kocka, in dem eine kritische Bilanz der seit 1990 erbrachten historiographischen Leistungen zur DDR-Geschichte gezogen wurde⁴. Kocka hält die Geschichte der DDR für weitgehend erforscht und formuliert gleichzeitig den Vorwurf, dass die DDR-Forschung in der Bundesrepublik in hohem Maße selbstreferenziell und isoliert

⁴ Kocka, Jürgen: Bilanz und Perspektiven der DDR-Forschung. Hermann Weber zum 75. Geburtstag. In: DA 36, 2003, S. 764–769.

sei. Daher forderte er neue und innovative Fragestellungen. Wie nicht anders zu erwarten, fanden diese Äußerungen sowohl Zustimmung als auch Widerspruch⁵. Die Diskussion über das „Auslaufmodell“ DDR-Forschung hält an, auch wenn sich die erste Erregung bereits gelegt hat.

Der Rückzug der kirchengeschichtlichen DDR-Forschung hingegen, so scheint es, vollzieht sich eher schleichend und ruhig. Nur noch Wenige forschen in diesem Bereich. Soll man das bedauern? Zu dieser Frage lassen sich drei grundsätzliche Aussagen machen:

1. Es gibt nach wie vor noch Forschungsdesiderate im Bereich des DDR-Protestantismus

Auch nach dem Ende des Forschungsbooms bleiben Fragen unbeantwortet und Themen unbearbeitet zurück. Das betrifft in der großen zeitlichen und räumlichen Dimension die Einbettung des ostdeutschen Protestantismus in die Geschichte des deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts sowie seine Verortung in der europäischen Christentumsgeschichte. Hierzu sind insbesondere weitere diachron oder synchron komparatistische Untersuchungen auf der Makro-, Mittel- und Mikroebene notwendig. Solche können zugleich hilfreich sein bei der Suche und Erprobung von historischen Beurteilungskriterien.

Weiterer Studien bedarf es auch zu den Prozessen der Entkirch-

⁵ Vgl. u. a. *Bispinck*, Henrik/*Hoffmann*, Dierk/*Schwartz*, Michael/*Skyba*, Peter/*Uhl*, Matthias/*Wentker*, Hermann: DDR-Forschung in der Krise? Defizite und Zukunftschancen – Eine Entgegnung auf Jürgen Kocka. In: DA 36, 2003, S. 1021–1026; *Lindenberger*, Thomas/*Sabrow*, Martin: Zwischen Verinselung und Europäisierung: Die Zukunft der DDR-Geschichte. In: DA 37, 2004, S. 123–127; *Mählert*, Ulrich/*Wilke*, Manfred: Die DDR-Forschung – ein Auslaufmodell? Die Auseinandersetzung mit der SED-Diktatur seit 1989. In: DA 37, 2004, S. 465–474; *Jarausch*, Konrad H.: Die Zukunft der ostdeutschen Vergangenheit – Was wird aus der DDR-Geschichte? In: Hüttmann, Jens/*Mählert*, Ulrich/*Pasternack*, Peer (Hg.): DDR-Geschichte vermitteln. Ansätze und Erfahrungen in Unterricht, Hochschullehre und politischer Bildung. Berlin 2004, S. 81–99; *Bispinck*, Henrik/*Hoffmann*, Dierk/*Schwartz*, Michael/*Skyba*, Peter/*Uhl*, Matthias/*Wentker*, Hermann: Die Zukunft der DDR-Geschichte. Potentiale und Probleme zeithistorischer Forschung. In: VfZ 53, 2005, S. 547–570.

lichung und Säkularisierung in der DDR-Gesellschaft. Haben wir wirklich schon ausreichende Kenntnisse über den Prozess, der Ostdeutschland zu jener Region in der Welt hat werden lassen, in der die wenigsten Menschen sich noch als religiös verstehen? Hier wären ein Blick zurück bis ins 19. Jahrhundert und ein Blick über die Grenzen nach Ost- und nach Westeuropa Erkenntnis fördernd.

Im Kontext einer europäischen Wahrnehmungsgeschichte könnte die Perzeption der Kirchen in der DDR durch das ost-, mittel- und westeuropäische Ausland von großem Interesse sein. Neben den Pfarrern sollten noch andere kirchliche Berufsgruppen in der DDR sozialwissenschaftlich untersucht werden, etwa die Katecheten. Wenig wissen wir bislang auch über neue Sozialformen christlichen Lebens in der DDR, etwa die Hauskreise. Auch eine Untersuchung des DDR-Protestantismus unter geschlechtergeschichtlicher Perspektive steht noch aus. Wie wirkte sich das staatlich verordnete Frauenbild der vollberufstätigen Mutter und gleichberechtigten Genossin auf die Geschlechterrollen in Amtskirche und Gemeinden aus und gab es hier Unterschiede zum Westprotestantismus? Der deutsch-deutsche Vergleich böte sich auch als Ansatz an für eine Untersuchung der theologischen und kirchenpolitischen Rezeption des „Kirchenkampfes“ sowie des christlichen Widerstandes im Kontext der unterschiedlichen Vergangenheitspolitik der beiden deutschen Staaten.

In zeitlicher Hinsicht gibt es vor allem zu den mittleren Jahrzehnten der DDR-Kirchengeschichte, d. h. den sechziger und siebziger Jahren, noch nicht aufgearbeitete Themen. Führt man die Zeitgeschichte bis an die Gegenwart heran, so ist nach Kontinuitäten und Diskontinuitäten nach 1989 zu fragen.

2. Es gibt vereinzelt auch noch laufende innovative Projekte

Noch immer gibt es einzelne Wissenschaftler, die sich mit der Geschichte der evangelischen Kirchen und Christen in der DDR im engeren oder weiteren Sinne beschäftigen. Hier seien exemplarisch einige Forschungsprojekte kurz benannt. Der Potsdamer Historiker Carsten Dippel untersucht in seiner Dissertation Haltung und Rolle der evangelischen Kirche hinsichtlich der Ausreisebewegung der

1970er und 80er Jahre. Thomas Widera, Mitarbeiter am Hannah-Arendt-Institut in Dresden, arbeitet an einem Forschungsprojekt mit dem Titel: „Bausoldaten und Friedliche Revolution. Die Bewegung zur Verweigerung des Wehrdienstes in der DDR im Spektrum des politischen Protests“. Die Berliner Historikerin Hedwig Richter untersucht in ihrer Dissertation die internationale Vernetzung der Herrnhuter Brüdergemeine in der SBZ/DDR, aber auch deren abgeschottete Lebenswelt mit eigenen Betrieben und einer spezifischen religiösen Praxis. Unter der Leitung von Monika Wohlrab-Sahr geht ein von der DFG gefördertes und am Institut für Praktische Theologie in Leipzig angesiedeltes Forschungsprojekt am Beispiel Ostdeutschlands dem „Generationenwandel als religiösem und weltanschaulichem Wandel“ nach. Dabei wird die These vertreten, dass die staatliche Religionspolitik nur deshalb erfolgreich sein konnte, weil sie sich mit strukturellen und kulturellen Veränderungsprozessen in der Gesellschaft der DDR verschränkte, im Zuge derer die staatlich diskreditierten religiösen Weltansichten auch subjektiv an Plausibilität verloren.

3. Es besteht ein immenser Nachholbedarf in der Erforschung der Kirchengeschichte der Bundesrepublik bis 1989

Im Unterschied zu der Entwicklung in der Allgemeinhistorie ging der Boom der DDR-Kirchengeschichte in der historischen Forschung der 1990er Jahre eindeutig zu Lasten anderer zeithistorischer Themenfelder, insbesondere der Erforschung der westdeutschen Kirchengeschichte. Auf diese Weise entstand ein starkes Ungleichgewicht hinsichtlich unseres Wissensstands über die Entwicklung des Protestantismus nach 1945 in Ost- und in Westdeutschland. Diese Asymmetrien im Forschungsstand gilt es nun verstärkt abzubauen. Die anhaltende Asymmetrie des Aktenzugangs, d. h. die weiter bestehende 30-Jahre-Sperrfrist für westdeutsche Akten, setzt hierbei jedoch gewisse Grenzen.

Für die Forschung zum DDR-Protestantismus gilt, dass sie ihre Attraktivität zukünftig weniger als bisher aus aktuellen politischen, moralischen und praktischen Fragen und Problemen beziehen können. Damit sinkt allerdings auch die Gefahr, für politische

Zwecke oder vom „Zeitgeist“ vereinnahmt zu werden. Die Kirchengeschichtsforschung wird wieder mehr selbst dafür tun müssen, dass sie von Interesse und Bedeutung bleibt.

Der Protestantismus in Deutschland
in den 1960er und 70er Jahren,
Forschungsprogrammatische Überlegungen

Detlef Pollack

Wenn sich die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte – wie sie es auf ihrer Tagung vom 24. bis 26. Oktober 2005 in Tutzing getan hat¹ – vornimmt, ein Forschungsprogramm aufzulegen, das sich mit der Rolle und dem Bedeutungswandel des Protestantismus in den 1960er und 70er Jahren in Deutschland beschäftigt, so liegt es nahe, die Frage danach aufzuwerfen, von welchen forschungsleitenden Fragen her der ins Auge gefasste Zeitraum untersucht werden soll. Die Frage nach den forschungsleitenden Perspektiven strukturiert das Gegenstandsfeld in einem Maße, dass ihr schlechterdings nicht ausgewichen werden kann. Diese unausweichliche Frage nach den forschungsleitenden Gesichtspunkten verbindet sich freilich mit einer Reihe weiterer Problemfelder, die zur Bewältigung des Forschungsprogramms ebenfalls der Bearbeitung bedürfen. Zentral ist in diesem Zusammenhang zum einen, auf welche Weise der zu analysierende Zeitraum sinnvoll von Perioden davor und danach abgegrenzt und auch in sich selbst zeitlich unterteilt werden kann. Probleme der Periodisierung beschäftigen den Historiker, wenn er den Stoff zu ordnen versucht, immer wieder und können auch im hier interessierenden Falle nicht ausgeblendet werden. Von Bedeutung sind darüber hin-

¹ Die Beiträge der Tagung sind publiziert in: *Hermle, Siegfried/Lepp, Claudia/Oelke, Harry* (Hg.): *Protestantismus und soziale Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren* (AKiZ. B) Göttingen 2006 (im Druck). Zum Bericht über die Tagung siehe unten S. 148–160.

aus aber auch Fragen der Methodik und der Theorie. Worin bestehen denkbare theoretische Leitannahmen, die die Arbeit am Gegenstand anleiten können und der historischen Analyse Richtung und Ziel zu geben vermögen? Auch wenn die historische Forschung sich niemals zum Sklaven theoretischer Ansätze machen sollte, ist sie doch gut beraten, theoretische Unterscheidungen heranzuziehen, um das Feld strukturieren und analytisch aufschlüsseln zu können. Ohne solche Unterscheidungen bliebe die historische Arbeit blind. Die Frage nach dem theoretischen Rüstzeug, das der Historiker benutzt, nach Interpretamenten und theoretischen Leitideen ist daher ebenso bedeutsam wie die nach den wissenschaftlichen Methoden, die bei der Analyse zum Einsatz kommen. Sie entscheiden wesentlich über den Erfolg eines Forschungsprojektes.

Das Ziel der nachfolgenden Bemerkungen besteht darin, einige Überlegungen über die analytischen Fragen, die die Erforschung des Protestantismus in den 1960er und 70er Jahren in Deutschland anleiten könnten, anzustellen (1.), ein paar Vorschläge zur Periodisierung des Untersuchungszeitraumes zu unterbreiten (2.) und schließlich zwei Interpretationsansätze zu benennen, mit deren Hilfe sich die in der Zeit der 1960er und 70er Jahre vollziehenden Wandlungsprozesse in Kirche und Gesellschaft theoretisch aufschlüsseln ließen. Selbstverständlich lassen sich auch völlig andere Forschungsperspektiven denken, die in der Lage sind, das Untersuchungsfeld sinnvoll zu strukturieren und interessante und erkenntnisträchtige Forschungsarbeiten zu generieren. Meine Überlegungen sind aus der Sicht einer historischen Religionssoziologie entworfen, die die ihre Arbeit leitenden Problemstellungen aus theoretischen Unterscheidungen der allgemeinen Soziologie bezieht, bei der Verwendung dieser Unterscheidungen aber stets danach fragt, inwieweit sie auf historische Wandlungsprozesse anwendbar sind und eine ihre Spezifik aufschließende analytische Kraft besitzen.

1. Forschungsleitende Fragestellungen

Jede kirchenhistorische Beschäftigung mit den 1960er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts wird nicht an dem dominanten Veränderungsprozess, den die evangelischen Kirchen in dieser Zeit durch-

liefen, vorbeigehen können: an dem dramatischen Einbruch der Mitglieder- und Beteiligungszahlen, dem die Kirchen in dieser Zeit ausgesetzt waren. Zu Beginn der 1960er Jahre lag die Austrittsrate aus der evangelischen Kirche in Westdeutschland bei unter 0,2% und die durchschnittliche Beteiligung am wöchentlichen Gottesdienst Befragungen zufolge bei 15%. Ende der 1960er, Anfang der 1970er Jahre kletterte die Austrittsrate innerhalb weniger Jahre auf das Vierfache, und der Gottesdienstbesuch sank auf die Hälfte². Auch wenn Prozesse der inneren Erosion durch die Aufklärung im 18. Jahrhundert, durch Sozialismus, Freidenkertum, Sozialdarwinismus und Liberalismus im 19. Jahrhundert sowie durch Distanzierungsprozesse innerhalb der Arbeiterschaft und der Höhergebildeten langfristig vorbereitet waren, stellte der Prozess der Entkirchlichung, wie er sich in der zweiten Hälfte der 1960er und der ersten Hälfte der 1970er Jahre vollzog, doch eine Umbruchssituation dar, die alle vorherigen Abbruchstendenzen an Intensität und Nachhaltigkeit überstieg und einen bis heute anhaltenden Prozess der Kirchendistanzierung einleiten sollte. Die Ausdünnungsprozesse, denen die evangelische Kirche in Deutschland seitdem ausgesetzt ist, haben die gesellschaftliche Signifikanz der Kirchen in einem Maße minimiert, wie es für die Jahrhunderte seit der Reformation einzigartig sein dürfte. Dabei vollzog sich dieser Prozess der Entkirchlichung weitgehend lautlos und wurde weder durch politische Wirren noch durch Kriege, noch durch wirtschaftliche Rezessionen ausgelöst. In welchem Verhältnis der Prozess der Entkirchlichung zu Prozessen des wirtschaftlichen Aufschwungs, der Wohlstandsanehebung, der alltagsweltlichen Modernisierung, der Motorisierung, der Medialisierung, des Wertewandels sowie sozialstrukturellen Wandlungsprozessen steht, müsste die kirchengeschichtliche Forschung, die sich mit diesem Zeitraum beschäftigt, zentral interessieren. Was waren die Wirkungen, die von einer Veränderung familiärer Strukturen, von der Erhöhung der Scheidungszahlen, der Zunahme Alleinlebender, der veränderten Definition der Rolle der Frau auf die Stabilität der Kirchen ausgingen?

² Vgl. unten, S. 123f., Grafik 1 und Tabelle 1.

Welchen Einfluss hatte die Erhöhung des Lebensstandards, die Verstärkung sozialpolitischer Aktivitäten, wie sie insbesondere in der Brandt-Ära betrieben wurde, die Urbanisierung, die Massenmotorisierung und Massenmobilisierung auf die Beteiligungsbereitschaft am kirchlichen Leben? Wie veränderte sich die soziale Akzeptanz der Kirchen durch die Politisierung der Öffentlichkeit, die Entstehung eines politischen Pluralismus, die Massenmedialisierung und die Wirksamkeit überregionaler Massenkommunikationsmittel wie des Fernsehens? Worin bestanden die Folgen der sich in dieser Zeit vollziehenden beachtlichen Bildungsexpansion für die Arbeit der Kirchen?

Werden solche Fragestellungen ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt, werden die Kirchen vor allem als von äußeren Umständen abhängige Institutionen behandelt. Erforderlich ist es aber natürlich auch, zu untersuchen, welche Handlungsstrategien, welche theologischen Konzepte, welche praktischen Handlungsformen die Kirchen selbst entwickelt haben sowie welche theologischen, kirchenpraktischen und politischen Diskurse in den Kirchen geführt wurden. Natürlich fiel die Entwicklung solcher Handlungskonzeptionen, theologischen Entwürfe und politischen Strategien in den verschiedenen Kirchen, Religionsgemeinschaften und kirchlichen Gruppierungen sehr unterschiedlich aus. Ein Vergleich der Handlungs- und Reaktionsmuster zwischen verschiedenen Religionsgemeinschaften, etwa der katholischen und der evangelischen Kirche, den evangelischen Kirchen und den Freikirchen, aber auch zwischen unterschiedlichen evangelischen Landes- und Provinzialkirchen ist daher nahe liegend.

In diesem Zusammenhang wäre es interessant, Diskurs-Arenen ausfindig zu machen und zu untersuchen, welche unterschiedlichen kirchenpolitischen, theologischen und kirchenpraktischen Positionen in diesen Arenen des Konflikts aufeinander stießen sowie welche Konfliktlinien etwa zwischen politisch liberalen und politisch konservativen, bibelkritischen und bibeltreuen oder auch gesellschafts-offenen und pietistisch-privatistischen Gruppierungen sich herausbildeten. In der Nachzeichnung solcher Diskursfelder wäre es allerdings stets vonnöten, die gebrauchten Argumentationsfiguren und Deutungsmuster auf die diskursexternen politischen, sozialen, öko-

nomischen, rechtlichen und kulturellen Rahmenbedingungen zurück zu beziehen, da nur so ihr diskursinterner Sinnbezug erfassbar ist. Der Vergleich unterschiedlicher kirchlicher Positionen bei gleichzeitiger Bezugnahme auf die Kontextbedingungen erlaubt es, sowohl die Spezifika der jeweils eingenommenen Positionen als auch die übergreifenden Entwicklungstendenzen, auf die die Positionsbestimmungen bezogen sind, zu verstehen. Ein Blick auf die Austrittsbewegungen aus der evangelischen und katholischen Kirche, wie sie in Grafik 1 abgebildet sind, kann beispielhaft deutlich machen, was gemeint ist. Zum einen ist unübersehbar, dass die Entwicklungen in der evangelischen und der katholischen Kirche nahezu vollständig parallel verlaufen. In der Parallelität der Verläufe drückt sich offenbar die Wirksamkeit gesamtgesellschaftlicher Entwicklungstendenzen aus, die trotz aller Differenzen in beiden Kirchen dominant durchschlagen. Zum anderen ist klar, dass die Kirchen aufgrund ihrer unterschiedlichen kulturellen Traditionen, theologischen Orientierungen, kirchenpraktischen Strategien und finanziellen und personellen Ressourcen mit den sie gemeinsam betreffenden Problemen unterschiedlich umgehen. Ein Vergleich der unterschiedlichen Kirchentümer bei gleichzeitigem Bezug auf die gemeinsamen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen vermag mithin beides deutlich zu machen: Gemeinsamkeiten und Unterschiede.

Die miteinander zu vergleichenden unterschiedlichen kirchlichen und theologischen Gruppierungen reagieren dabei aufeinander sehr häufig durch Konfliktverstärkung und Dramatisierung. Konfliktinszenierung und -zuspitzung sind Mittel der positionalen Profilierung, die darauf hindeuten, dass dem diskursiven Feld ein hohes Maß an Eigendynamik zukommt, das nicht einfach auf politische, sozialstrukturelle oder ökonomische Bedingungen zurückgeführt werden kann. Die zwischen den einzelnen Gruppierungen geführten Auseinandersetzungen weisen solche Tendenzen zur Konfliktverschärfung, in denen Ideen und Interessen, Glaubensinhalte und Machtverhältnisse, Überzeugungen und Zwecke eine nur schwer auseinander zu haltende Mischung eingehen, immer wieder auf. Da vergleicht zum Beispiel – ich greife hier Fälle auf, über die in den auf der Tutzingener Tagung gehaltenen Beiträgen berichtet wurde – der bruderrätlich geprägte, langjährige Präses der Evangelischen Kirche

im Rheinland Joachim Beckmann auf einmal das Politische Nachtgebet mit Veranstaltungen der Deutschen Christen (Peter Cornehl)³ oder der einer kritischen Rationalität verpflichtete Hamburger Theologe Helmut Thielicke die Studentenbewegung mit den Braunen Horden (Norbert Friedrich) oder der in der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ eine führende Rolle spielende Hellmuth Frey den Kölner Kirchentag von 1965 mit der Sportpalastkundgebung von 1933 (Siegfried Hermle). So reizvoll es ist, solche argumentativen Überspitzungen herauszuarbeiten, so notwendig ist es zugleich doch auch, sie in größere Kontexte einzuordnen und ihre Funktion in den gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen der Zeit aufzuzeigen. Die Bezugnahme auf den die Kirchen erfassenden Prozess des gesellschaftlichen Bedeutungsrückgangs und seine gesellschaftlichen, politischen, ökonomischen und kulturellen Determinanten bietet sich dabei immer wieder als übergreifender analytischer Bezugsgesichtspunkt an und könnte auf diese Weise als eine Art leitmotivisches Bezugsproblem für die Durchführung der unterschiedlichen Analysen dienen.

2. Probleme der Periodisierung

Ein weiteres Problemfeld bezieht sich auf die Frage nach der Periodisierung der 1960er und 70er Jahre. Bevor dieser Zeitraum auf sinnvolle Art und Weise unterteilt werden kann, muss man die Frage stellen, worin die Kriterien für eine überzeugende Periodisierung bestehen könnten. Orientiert man sich an politischen Zäsuren, etwa an den jeweiligen Umbildungen der Regierungskoalitionen oder an Anfang und Ende der Adenauer-Ära (Dieter Rucht), so fungieren zuweilen Jahreszahlen als Einschnitte, die sich mehr durch Kontinuität als durch einen Bruch auszeichnen. Nimmt man äußere Ereignisse wie etwa den Bau der Berliner Mauer, die Erschießung Benno Ohnesorgs oder den NATO-Doppelbeschluss als Eckpunkte für die vorzunehmende Periodisierung (Wolf-Dieter Hauschild), dann hat

³ Die in Klammern gesetzten Namen bezeichnen die Autoren der Beiträge, die in dem in Anmerkung 1 genannten Sammelband enthalten sind.

man eventuell zu viele einschneidende Ereignisse zur Verfügung, um den Zeitabschnitt sinnvoll zu unterteilen. Für die erste Hälfte der 1960er Jahre konkurrieren dann etwa solche Ereignisse wie das Ende der Ära Adenauer im Jahre 1963, das Einschwenken der sozialdemokratischen Opposition auf den außen- und deutschlandpolitischen Regierungskurs im Juni 1960, der deutsch-französische Vertrag und die Ansätze zu einer neuen Ostpolitik im Jahre 1963, der Bau der Berliner Mauer von 1961, der Eintritt der bis dahin oppositionellen Sozialdemokratie in die Bundesregierung im Jahre 1965 sowie der erste Wachstumskonjunkturreinbruch von 1966 miteinander. Angemessener dürfte es daher sein, soziale Wandlungsprozesse für die Periodisierung heranzuziehen (möglicherweise kombiniert mit ereignisgeschichtlich bestimmten Zäsuren, anhand derer sich die Signaturen einer Zeitperiode besonders sinnbildlich veranschaulichen lassen) und danach zu fragen, welche typischen sozialen Merkmale eine Periode von einer anderen unterscheiden.

Eine erste Zäsur lässt sich Ende der 1950er Jahre ausmachen. Die Jahre davor sind gekennzeichnet durch das Ineinander von Wiederaufbau und Modernisierung⁴, das Ende der 1950er Jahre zu einem gewissen Abschluss kommt, insofern als in dieser Zeit die Rückkehr zur „Normalität“ erreicht wurde und sich eine neue Kultur des Wohnens, des Konsums und des Reisens auszubreiten begann⁵. Auch wenn man aufgrund neuer historischer Untersuchungen die 1950er Jahre heute nicht mehr wie noch vor kurzem als „bleierne Zeit“ bezeichnen kann, muss man doch deutlich zwischen der öko-

⁴ *Schildt, Axel/Sywottek, Arnold* (Hg.): *Modernisierung im Wiederaufbau: Die westdeutsche Gesellschaft der 50er Jahre*. Bonn 1993; zuvor schon *Schwarz, Hans-Peter*: *Modernisierung oder Restauration? Einige Vorfragen zur künftigen Sozialgeschichtsforschung über die Ära Adenauer*. In: *Düwell, Kurt/Köllmann* (Hg.): *Rheinland-Westfalen im Industriezeitalter*, Bd. 3. Wuppertal 1984, S. 278–293.

⁵ Vgl. *Niethammer, Lutz*: „Normalisierung im Westen“: Erinnerungsspuren in die 50er Jahre. In: *Brunn, Gerhard* (Hg.): *Neuland: Nordrhein-Westfalen und seine Anfänge seit 1945/46*. Essen 1987, S. 175–206; *Pallowski, Katrin*: *Wohnen im halben Zimmer: Jugendzimmer in den 50er Jahren*. In: *Bucher, Willi/Pohl, Klaus* (Hg.): *Schock und Schöpfung: Jugendästhetik im 20. Jahrhundert*. Darmstadt 1986, S. 284–290.

nomischen Modernisierung auf der einen Seite und der politischen und kulturellen Modernisierung auf der anderen unterscheiden. In ökonomischer Hinsicht waren die 1950er Jahre durch ein nachholendes Industriewachstum charakterisiert, für das sich in keiner anderen europäischen Volkswirtschaft Vergleichbares findet⁶. Kulturell und politisch gesehen aber waren kritische Öffentlichkeit, Diskurs, Dialog, Pluralismus und Individualismus in den 1950er Jahren keineswegs so stark anerkannt wie bereits wenige Jahre später. Werte wie Ordnung, Fleiß, Disziplin und Gehorsam rangierten vor Selbstentfaltungswerten⁷ und gaben der Gesellschaft ein kleinbürgerliches Gepräge.

Die Kirchen partizipierten an dem Bestand des industriegesellschaftlichen, kleinbürgerlichen Wertehaushalts und bezogen ein hohes Maß ihrer sozialen Stabilität aus ihrer Übereinstimmung mit den gesellschaftlich akzeptierten Wertemustern⁸. In den Familien wurden viele Kinder noch immer christlich sozialisiert, und die Menschen nahmen die kirchlichen Angebote noch in hohem Maße wahr. In dieser Zeit beanspruchte die Kirche auch noch ein gewisses Deutungsmonopol und versuchte das, was die gesellschaftlichen Zustände ausmachte, theologisch auf den Punkt zu bringen. Die Theologie traute sich zu, die politische Situation allgemeingültig auszu-deuten. Unter Zuhilfenahme metaphysischer Kategorien wurde der Untergang des Dritten Reiches als Gottes strafendes Gericht über die widergöttliche Herrschaft feindlicher Dämonen gedeutet und die eigene Zeit als Zeit der Entscheidung zwischen Gott und Gegen-Gott stilisiert⁹. Eingebettet in den nachfaschistischen Gründungs-

⁶ *Sywottek*, Arnold: Wege in die 50er Jahre. In: A. Schildt/A. Sywottek, Modernisierung (wie Anm. 4), S. 13–39.

⁷ Vgl. unten, S. 125, Grafik 2.

⁸ *Gabriel*, Karl: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg; Basel; Wien 1992.

⁹ *Greschat*, Martin: Zwischen Aufbruch und Beharrung: Die evangelische Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg. In: Conzemius, Victor/Greschat, Martin/Kocher, Hermann (Hg.): Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte: Referate der internationalen Tagung in Hünningen/Bern (Schweiz) 1985. Göttingen 1988, S. 99–126.

konsens der Bundesrepublik beteiligten sich die evangelischen Kirchen an den gesamtgesellschaftlich bedeutsamen Debatten über die Wiederaufrüstung und die Atombewaffnung der Bundesrepublik und nahmen auch eine öffentlich sichtbare Funktion in der Wahrung gesamtdeutscher Interessen wahr. Insbesondere die Kirchentage von 1954 in Leipzig und 1956 in Frankfurt/Main wurden zu machtvollen Demonstrationen des Bekenntnisses zur Einheit der Nation (Harald Schroeter-Wittke). Zugleich waren die evangelischen Kirchen damit hineingerissen in den politischen Konflikt zwischen Westintegration und nationaler Orientierung, und auch wenn profilierte Vertreter des bundesdeutschen Protestantismus wie Martin Niemöller in rhetorisch überspitzter Form der Einheit der Nation vor der Westbindung der Bundesrepublik den Vorrang zu geben schienen, so stellte sich der Rat der EKD doch schon 1950 in einer offiziellen Erklärung auf den Standpunkt, dass die Würde und Freiheit des Menschen nach christlicher Lehre unantastbar sind und die Einheit des deutschen Volkes, auch wenn das deutsche Volk unter deren Verlust schwer leide, nicht mit der Preisgabe dieser Würde und Freiheit erkaufte werden dürfe¹⁰. In der Ära Dibelius trat die evangelische Kirche immer wieder dezidiert für die Anerkennung der Menschenrechte, der Freiheit, Würde und Unantastbarkeit des Menschen ein und verurteilte alle kollektivistischen und totalitären Ideen. Auch in dieser Vorordnung individualistischer vor kollektivistische Werte hatte sie Teil am bundesdeutschen Gründungskonsens.

Wenn auch die Orientierung an kleinbürgerlichen Werten, der Rückzug ins Private, die Skepsis gegenüber der Politik und die Konzentration auf das kleine private Glück typisch für die 1950er Jahre waren, so muss man doch mit Frank-Michael Kuhlemann¹¹ festhalten, dass sich in dieser Zeit zugleich auch ein bedeutsamer Mentalitätswandel vollzog. Zunehmend ließ sich die Bevölkerung auf die

¹⁰ Kirchliches Jahrbuch 76, 1949, S. 253.

¹¹ *Kuhlemann*, Frank-Michael: Nachkriegsprotestantismus in Westdeutschland: Religionssoziologische und mentalitätsgeschichtliche Perspektiven. In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 19, 2001, S. 1–29, S. 8ff.

neuen politischen Verhältnisse ein, bewertete sie die eigene Gegenwart positiver, akzeptierte die Parteiendemokratie und löste sich von traditionellen Einstellungen. In den evangelischen Kirchen erfolgte die Einübung in die Demokratie auch über die in den evangelischen Akademien geführten Debatten über die Wiederbewaffnung. Dennoch sollte man die sich vollziehenden Veränderungsprozesse nicht überschätzen, besaßen diese Prozesse doch nur eine begrenzte Reichweite.

Gesellschaftlich sichtbarer wurden die Veränderungen ab Ende der 1950er Jahre. Der Prozess des Wiederaufbaus ging über in den Prozess der Modernisierung. Um 1960 hatten viele das Gefühl, an der Schwelle zu einer neuen Gesellschaft zu stehen¹². Ein Klima der Reformbereitschaft breitete sich aus, zugleich verbunden mit der Bereitschaft, Fehlentwicklungen im Wiederaufbau, etwa in der Stadtentwicklung, mit harter Kritik zu bedenken¹³. Der Grundprozess des sozialen Wandels, wie er sich in den 1960er Jahren vollzog, war die durch bedeutsame ökonomische Wachstumsraten bereits in den 1950er Jahren vorbereitete explosionsartige Steigerung des Lebensstandards, die sich in einer zunehmenden Ausstattung der Haushalte mit einem Pkw, mit Bad und WC, mit Waschmaschine, Fernseher und Kühlschrank ausdrückte. Diese Wohlstandssteigerung trug entscheidend zum Akzeptanzgewinn der Demokratie und zur Konsolidierung des politischen Systems der Bundesrepublik bei. Sie führte aber auch zu einer sich schrittweise vollziehenden Veränderung des öffentlichen Klimas in der Bundesrepublik, greifbar zunächst in der Formierung einer kritischen Öffentlichkeit und einem dieser Öffentlichkeit korrespondierenden stark ansteigenden politischen Interesse in der Bevölkerung. Man denke in diesem Zusammenhang etwa an die Politisierung der Schriftsteller, die damals indirekt oder offen

¹² *Richter*, Hans Werner (Hg.): Bestandsaufnahme: Eine deutsche Bilanz 1962. München 1962.

¹³ *Salin*, Edgar: Urbanität. In: Erneuerung unserer Städte. Hg. vom Deutschen Städtetag 1960. Augsburg 1960, S. 9–35; *Bahrdt*, Hans Paul: Die moderne Großstadt: Soziologische Überlegungen zum Städtebau. Reinbek 1961.

zur Wahl der SPD aufriefen¹⁴, an die Spiegel-Affäre von 1962, die 1962 einsetzende Ausstrahlung des Fernsehmagazins „Panorama“, die öffentliche Beachtung des auf dem Soziologentag in Frankfurt/Main 1961 ausgetragenen Positivismusstreits oder auch an die 1963 vorgenommene Gründung der „edition suhrkamp“. Die Wohlstandsanhebung ging schließlich aber auch einher mit einer zunehmenden Ausrichtung des Lebens auf Vergnügung, Erholung und Konsum¹⁵, mit dem Aufkommen neuer Musikrichtungen wie der Rock- und Beatmusik, einer neuen Haar- und Kleidermode usw., die freilich in den älteren Generationen auf weitgehende Ablehnung stießen. Auch wenn die Zeit der frühen 1960er Jahre nicht einem gesellschaftlichen Aufbruch gleichkam, wie er dann für das Ende der 1960er Jahre charakteristisch werden sollte, so war es doch eine „Phase der Gärung“, „in der sich eine Fülle von Veränderungsimpulsen wechselseitig verstärkten“¹⁶ und deren tragendes Gerüst der unübersehbare wirtschaftliche Aufschwung bildete.

Die evangelischen Kirchen wollten an diesem sich abzeichnenden Prozess der Modernisierung und Veränderung teilhaben. Indikatoren dafür waren die Diskussionen über die Kirchenreform und die Laienmobilisierung, das Konzept der missionarischen Gemeinde, die Öffnung gegenüber den Humanwissenschaften. Man sprang auf den fahrenden Zug der Modernisierung auf und reklamierte gesellschaftliche Relevanz, indem man sich selbst als modern präsentierte. In der Kirchenmusik nahm man die aus der Gesellschaft kommenden Bewegungen – Rock, Beat, Jazz – auf und suchte die Kirchenmusik an diese Bewegungen zu adaptieren (Peter Bubmann). In der

¹⁴ *Walser*, Martin (Hg.): Die Alternative oder brauchen wir eine neue Regierung? Reinbek 1961.

¹⁵ *Schildt*, Axel: Materieller Wohlstand – pragmatische Politik – kulturelle Umbrüche. Die 60er Jahre in der Bundesrepublik. In: *Schildt*, Axel/ *Siegfried*, Detlef/ *Lammers*, Karl Christian (Hg.): Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte. Darstellungen. 37). Hamburg 2000, S. 21–53, S. 35.

¹⁶ *Schönhoven*, Klaus, Aufbruch in die sozialliberale Ära: Zur Bedeutung der 60er Jahre in der Geschichte der Bundesrepublik. In: GG 25, 1999, S. 123–145, S. 127.

Praktischen Theologie glaubte man, das Anliegen des christlichen Glaubens in der Terminologie der Gesellschafts- und Humanwissenschaften darstellen zu können und entdeckte die demokratische Öffentlichkeit als den Horizont der christlichen Verkündigung (Hans-Ekkehard Bahr). Und in der ökumenischen Arbeit ließ man sich das Thema der Verkündigung durch die Welt vorgeben und meinte, „Christus wirkt inkognito durch die Technik und Säkularität“ (Richard Shaull, vgl. Reinhard Frieling). Der Glaube an die Gestaltbarkeit und Reformierbarkeit der Gesellschaft bestimmte nicht nur weite Teile der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, sondern prägte auch das kirchliche Handeln. Selbst dort, wo sich die Kirche gesellschaftlichen Herausforderungen gegenüber sah und ihre eigene Situation als kritisch deutete, war ihr Handeln noch von der Überzeugung geleitet, mit den anstehenden Problemen fertig werden und sie durch Effektivitätssteigerungen, Dialog, Transparenz und rationale Argumentation bewältigen zu können¹⁷. Das Drängen auf Rationalität, Modernisierung und Effizienz gehörte damals ebenso zu diesem Gestaltungsoptimismus wie die Faszination, die von Planungen und konstruktiven Entwürfen ausging¹⁸.

Es ist klar, dass sich angesichts eines solchen Reformeifers die Kräfte aneinander rieben¹⁹ und auch Gegenstimmen laut wurden. Für erweckliche Kreise stand zum Beispiel das Entmythologisierungsprogramm Rudolf Bultmanns, mit dem dieser das Anliegen des Evangeliums in ein modernes Gegenwartsverständnis übertragen wollte, für einen Prozess der schleichenden Auflösung des traditionellen Verständnisses der Bibel als Wort Gottes. 1963 entstand der Betheler Kreis, der sich der Tendenz zur Anpassung an den Zeitgeist

¹⁷ *Greschat*, Martin: Protestantismus und Evangelische Kirche in den 60er Jahren. In: A. Schildt/D. Siegfried/K. C. Lammers, *Dynamische Zeiten* (wie Anm. 15), S. 544–581, S. 544.

¹⁸ Ebd., S. 546.

¹⁹ Elisabeth Noelle-Neumann (Die Verklärung: Adenauer und die öffentliche Meinung 1949–1976. In: Blumenwitz, Dieter u. a. [Hg.]: *Konrad Adenauer und seine Zeit*. Bd. 2: Beiträge der Wissenschaft. Stuttgart 1976, S. 523–554, S. 527) spricht von der „gereizten Stimmung, dem febrigen, auf Veränderung drängenden Meinungsklima, das damals alle Handelnden empfanden“.

zu widersetzen suchte. 1966 wurde in Hamm die evangelikale Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ ins Leben gerufen. Bereits 1963 war der Kirchentag in Dortmund unter dem Motto „Mit Konflikten leben“ durchgeführt worden²⁰.

Diese Tendenz zur Pluralisierung, ja zur Polarisierung und zur Zuspitzung von Gegensätzen verstärkte sich im Laufe der 1960er Jahre, womit die dritte hier zu benennende Zäsur markiert ist. Sie fällt wohl in die Jahre zwischen 1966 und 1968, in denen sich in der Tat die Polarisierung zwischen den unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppierungen noch einmal verschärfen sollte. Auf der einen Seite herrschte im letzten Drittel der 1960er und im ersten Drittel der 1970er Jahre in breiten Kreisen der Bevölkerung eine derart ungebrochen optimistische Sicht auf die Zukunft wie in keiner anderen Phase der westdeutschen Geschichte²¹. Zum anderen fällt in diese Zeit die radikale Gesellschaftskritik der jungen Generation, die sich auf den Imperialismus, Neo-Kolonialismus, den Vietnam-Krieg, den Umgang mit der Nazi-Vergangenheit wie überhaupt auf das gesellschaftliche Establishment richtete. Auf der einen Seite stehen die weit ausgreifenden Planungsaktivitäten der Bundesregierung und der Länder, schon beginnend in der Großen Koalition von 1965, auf der anderen die sich verbreiternde Außerparlamentarische Opposition, auf die große Bevölkerungsteile wiederum mit Hass und Ablehnung reagieren. Haben wir es in dieser Zeit einerseits mit der zunehmenden Akzeptanz der SPD und ihrem Aufstieg zur Regierungspartei zu tun, so andererseits mit wachsenden Erfolgen der 1964 gegründeten NPD. 1969 trat die SPD zur Bundestagswahl mit der Wahlparole „Wir schaffen das moderne Deutschland“ an. Die Studentenrevolte aber in ihrer Mischung aus Protestbewegung, Generationenkonflikt, Kulturrevolution und Marxismus trat mit dem Anspruch an, verkrustete Zustände zu überwinden. Versucht man, das Anliegen der schwer auf einen Nenner zu bringenden Studentenrevolte auf den Punkt zu bringen, so könnte man sagen:

²⁰ *Schröter*, Harald: Kirchentag als vorläufige Kirche: Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christentums zwischen Kirche und Welt. Stuttgart 1993, S. 240, S. 257f.

²¹ A. *Schildt*, Wohlstand (wie Anm. 15), S. 48.

Der Kern bestand in der Kritik an der Beharrungskraft der großen gesellschaftlichen Institutionen, an Staat, Parteien, Polizei, Militär, Kirche, und in dem komplementären Einsatz für die Rechte des Einzelnen und seinen Anspruch auf Selbstverwirklichung. Das Individuum wird von den Vertretern der Studentenbewegung hochgehalten, die Institutionen hingegen werden kritisiert. Diese Institutionenkritik war stark ökonomisch bedingt. In einer Zeit ökonomischer Sicherheit und steigenden Wohlstands, in einer Periode des Friedens und der Zukunftsgewissheit standen für die junge Generation nicht mehr Fragen der materiellen Existenzsicherung im Vordergrund, sondern Probleme der Selbstentfaltung, der politischen Partizipation und infolgedessen Probleme gesellschaftlicher Restriktionen. Von Ronald Inglehart²² stammt der Vorschlag, die Veränderungen dieser Zeit mit dem Begriff des Wertewandels von materialistischen hin zu postmaterialistischen Wertorientierungen zu belegen. Indem hier ein solcher Zusammenhang zwischen ökonomischen und kulturellen Veränderungen behauptet wird, wird die Studentenbewegung zum einen als Ausdruck einer dynamischen Modernisierung interpretiert, zum anderen aber auch als Faktor dieses Modernisierungsprozesses. Letztlich wurden durch die Studentenbewegung mit ihren hoch gespannten Emanzipations-, Demokratisierungs- und Selbstverwirklichungsansprüchen die politische Westorientierung der Bundesrepublik und ihre kulturelle Liberalisierung breit fundiert²³. Vor allem in alltagskultureller Hinsicht, etwa was die Geschlechterbeziehungen angeht, trug sie zur Modernisierung der westdeutschen Gesellschaft nicht unerheblich bei.

Die Kirche war von diesen sozialen, politischen, ökonomischen

²² *Inglehart*, Ronald: Wertewandel in westlichen Gesellschaften: Politische Konsequenzen von materialistischen und postmaterialistischen Prioritäten. In: Klages, Helmut/Kmicciak, Peter (Hg.): Wertewandel und gesellschaftlicher Wandel. Frankfurt/M. 1979, S. 279–316; *ders.*: Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton 1990; *ders.*: Modernisierung und Postmodernisierung: Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften. Frankfurt/M.; New York 1997.

²³ A. *Schildt*, Wohlstand (wie Anm. 15), S. 52.

und kulturellen Wandlungsprozessen tief betroffen. Ende der 1960er Jahre setzte die Austrittsbewegung ein, die 1974 ihren Höhepunkt erreichte, und die Kirche verlor einen Großteil ihrer regelmäßigen Gottesdienstbesucher. Seitdem ist ein Auseinanderfallen zwischen dem kirchlichen und dem gesellschaftlichen Wertesystem zu beobachten²⁴, wodurch das Bemühen der Kirchen um Nachfolge und das Streben der Menschen nach Freiheit und Selbstbestimmung, ihre Suche nach sozialer Gerechtigkeit und nach einem Abbau von Autoritäten sowie ihr Anspruch auf Erfüllung in diesem Leben nicht mehr zur Deckung gebracht werden können. Die Kirchen werden seitdem zunehmend als Institutionen der Behinderung von Individualität und Autonomie wahrgenommen und zu den Verwirklichungsinteressen des einzelnen, sogar zu seinen religiösen Bedürfnissen, in Gegensatz gebracht. Die Kirchen reagieren auf diese Tendenz, indem sie nun ihrerseits dem Selbstbestimmungswunsch der Individuen Rechnung tragen und an die Stelle monologisierender Verkündigungsformen den Dialog setzen, der auf Wünsche und Probleme des Individuums eingeht.

Gleichzeitig wird in den evangelischen Kirchen Ende der 1960er Jahre nicht nur das Individuum zunehmend ins Zentrum gerückt und von den bürgerlichen, den bürokratischen, verkrusteten Strukturen des Staates, der Parteien, ja sogar der Kirche abgehoben; es gewinnen auch Werte des Universalismus wie Solidarität, Frieden, Gerechtigkeit oder Ökumene an Bedeutung. Wenn man sich fragt, wie in dieser Zeit eine stärkere Orientierung an universalistischen oder kollektiven Werten und eine stärkere Betonung des Individualismus zusammengehen, so könnte man sagen: Beide gehören insofern zusammen, als die zwischen dem Individuum und den kollektiven Zielen liegenden Institutionen von beiden Haltungen negativ betroffen sind. Der Kern dieses Wertewandels liegt also in der Institutionenkritik.

Die letzte Zäsur in dem uns interessierenden Zeitraum fällt in die

²⁴ *Schmidtchen*, Gerhard: Zwischen Kirche und Gesellschaft: Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Freiburg i. Br. 1972.

Zeit um das Jahr 1973. Mit dem Ölpreisschock vom Herbst 1973 veränderte sich das allgemeine gesellschaftliche und politische Klima. Die optimistischen Zukunftserwartungen zerbröselten. Man sprach von den „Grenzen des Wachstums“ (Club of Rome), vom „Ende der Fahnenstange“²⁵. Bis 1973 lag die Arbeitslosenquote in der Bundesrepublik bei 0,8 Prozent, 1975 bei 4,6 Prozent. Die Wachstumsrate, die vor der Ölkrise bei fast fünf Prozent gelegen hatte, sank in den Minusbereich. Die neuen sozialen Bewegungen entstanden, die Bürgerinitiativen, die neue Frauenbewegung, der Ökoprottest. Die Umweltproblematik stieg zum zentralen Thema öffentlicher Diskussionen auf. In Berlin, Köln, München, Marburg, Heidelberg und anderen Städten etablierte sich als Erbe der 68er eine linksorientierte Alternativkultur mit Stadtteilzeitungen, Stadtteilkneipen, Kleinkunstszenen und alternativen Lebensformen in WGs.

In dieser Zeit gehen die Kirchenaustritte in Westdeutschland wieder deutlich zurück und vollzieht sich weltweit eine Aufschwungsbewegung charismatischer, evangelikaler und fundamentalistischer religiöser Gruppierungen. Der Fundamentalismus, den es im 20. Jahrhundert immer gegeben hat, der aber seine Netzwerkstrukturen in den 1950er und 60er Jahren abseits von der großen Politik entwickelt hatte, kehrte Ende der 1970er Jahre in die Öffentlichkeit zurück. Es ist erklärungsbedürftig, warum die charismatischen Gruppierungen in Deutschland von diesem weltweiten Trend nur partiell profitierten. Auch wenn es gerade in dieser Zeit in Deutschland so etwas wie einen Aufbau von evangelikalen Parallelstrukturen gab – der zur Informationspolitik der EKD parallel laufende Pressedienst „idea“ wird gegründet, und es werden evangelikale Ausbildungsstätten geschaffen –, kommt es doch nicht zum Bruch mit der evangelischen Kirche. Die Polarisierung, die für die späten 1960er Jahre typisch war, schwächt sich ab. Möglicherweise waren im Gegensatz zu anderen Gesellschaften die Großkirchen in Deutschland nicht profiliert genug, als dass man sich scharf von ihnen absetzen konnte. Möglicherweise nahm diese Tatsache der Bekenntnisgemeinschaft den nötigen Schwung. Zugleich war diese

²⁵ *Wolfrum*, Edgar: Aufruhr und Zuversicht. In: *Die Zeit*, 9. Februar 2006, S. 12.

Zeit durch Prozesse der kirchlichen und theologischen Pluralisierung gekennzeichnet. Die Politisierung des Evangeliums wird ebenso betrieben wie eine neue Innerlichkeit Konjunktur hat. Beispielhaft wird diese Pluralisierung deutlich in der Entwicklung des Kirchentags hin zu einem Markt der Möglichkeiten. Jeder sucht auf ihm die Gelegenheit zur Selbstdarstellung, aber es entsteht die Frage, inwieweit die Kirche noch eine Klammer für die unterschiedlichen Bestrebungen anbieten und die divergierenden Tendenzen zusammenhalten kann.

3. Theoretische Leitdifferenzen

Worin könnten die Interpretamente bestehen, von denen her das Feld theoretisch in Blick genommen zu werden vermag? Um die dominanten Tendenzen der Entkirchlichung und Säkularisierung auf den Begriff zu bringen, bietet sich das Theorem der funktionalen Differenzierung an²⁶. Funktionale Differenzierung meint, dass die einzelnen Teilsysteme der Gesellschaft mehr und mehr auseinander treten und Religion und Kirche die Fähigkeit verlieren, eine die Gesellschaft übergreifende Gesamtdeutung der Wirklichkeit verbindlich zu installieren. In den 1950er Jahren konnte die Kirche noch so etwas wie ein Deutungsmonopol für die Gesellschaft beanspruchen, aber schon im Laufe der 1950er Jahre und dann vor allem in den 1960er und 70er Jahren wurde zunehmend deutlich, dass dieses Deutungsmonopol nicht aufrechtzuerhalten war und sich aus dem Evangelium nicht mehr ableiten ließ, welche politischen und moralischen Entscheidungen zu treffen sind. Schon die so genannte „Ohnmachtsformel“ der EKD-Synode in Berlin-Spandau 1958 zeigte, dass das Evangelium nicht mehr die Leitlinie dafür bereitstellen konnte, wie eine politische Frage, in diesem Falle die Frage nach der Friedenssicherung durch Atombewaffnung, zu beantworten ist. „Wir bleiben unter dem Evangelium zusammen und mühen uns um die Überwindung dieser Gegensätze. Wir bitten Gott, er wolle uns durch sein Wort zu gemeinsamer Erkenntnis und Entscheidung füh-

²⁶ *Luhmann, Niklas: Funktion der Religion. Frankfurt/M. 1977.*

ren.²⁷ – Das war der Kompromiss, den die Synode schließlich gefunden hat, der aber die geringe Steuerungskraft der Theologie bereits unübersehbar zur Anschauung bringt. Als ähnlich stumpf erwies sich die theologische Argumentation auch im Zusammenhang mit dem Tübinger Memorandum von 1962 und der EKD-Ostdenkschrift von 1965. Jedes Mal war es der Theologie verwehrt, aus dem Evangelium klare Folgerungen für die politische Vernunft abzuleiten und als allgemeingültig durchzusetzen. Spätestens mit der 1968er Bewegung wurde klar, dass aus den Geboten Gottes auch nicht mehr zwingend folgte, wie sich der Einzelne in seinem Sexualverhalten zu entscheiden hat. Die Theologie verlor mehr und mehr ihre steuernde Funktion und musste zunehmend akzeptieren, dass es unterschiedliche Lebensstile, sexuelle Orientierungen, alltagsweltliche Präferenzen und politische Optionen gibt, die theologisch gleichermaßen legitim sind.

Neben dem Modell der funktionalen Differenzierung ließe sich zur begrifflichen Erfassung der Veränderungsprozesse in dem betrachteten Zeitraum möglicherweise gewinnbringend mit der Individualisierungsthese arbeiten. Individualisierung meint, dass die traditionellen Milieus sich auflösen und der Einzelne nicht mehr so stark wie früher durch Herkunftsbindungen, Nachbarschaft, Region, Stand und Klasse geprägt ist²⁸. Sowohl im politischen als auch im religiösen Bereich entscheidet das Individuum zunehmend selbst darüber, welche Position es einzunehmen gedenkt. Dabei legt es ebenfalls großen Wert darauf, seine Entscheidungen authentisch zu treffen. Eine solche Individualisierung des politischen und religiösen Entscheidens hat zur Folge, dass der Einzelne seine Überzeugungen und Verhaltensweisen nicht mehr mit der Mehrheit seiner Nachbarn und Verwandten teilt und in ihnen durch seine Umwelt bestärkt wird. Damit aber verlieren religiöse Überzeugungen und Praktiken

²⁷ Welther, Christian (Hg.): Atomwaffen und Ethik: Der deutsche Protestantismus und die atomare Aufrüstung 1954–1969. Dokumente und Kommentare. München 1981, S. 139.

²⁸ Beck, Ulrich: Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheit, gesellschaftliche Individualisierungstendenzen und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten. In: Soziale Welt, Sonderband 2, 1983, S. 35–74.

ihre selbstverständliche Geltung, die sie in geschlossenen sozialmoralischen Räumen noch besaßen.

Die evangelische Kirche muss auf die sich vollziehenden Prozesse der funktionalen Differenzierung, der Individualisierung und der daraus folgenden Pluralisierung reagieren. Auf der einen Seite scheint die Kirche in den 1960er und 1970er Jahren tatsächlich in der Lage zu sein, viele von diesen von der Gesellschaft ausgehenden Impulsen und Tendenzen aufzunehmen und intern zu verarbeiten. Die traditionsbestimmte Institution Kirche scheint eine enorme Lernfähigkeit zu besitzen. Jan Hermelink hat gezeigt, wie sich die einzelnen übergemeindlichen Dienste ausdifferenzieren, wie die Kirche immer wieder neue Stellen und Ämter schafft und zu einem immer komplexeren System wird. Dies wird man als eine Reaktion auf die gesellschaftlich ablaufenden Prozesse der funktionalen Differenzierung interpretieren müssen, also auf die Ausdifferenzierung einzelner gesellschaftlicher Bereiche wie Arbeitswelt, Tourismus, Stadtentwicklung, Bildung usw., die zunehmend ihre eigene Sachlogik entwickeln und in die die Kirche, will sie gesellschaftliche Relevanz erlangen, hineinwirken muss. Das kann die Kirche natürlich nur, indem sie ihre parochialen Strukturen durch funktionale Differenzierung nun eben auch intern ergänzt. Wie stark die Kirche fähig und bereit ist zu lernen, wird unter anderem an dem Nebenaspekt deutlich, dass Stellenbesetzungen zunehmend nur auf Zeit vorgenommen werden. Selbst in der Kirche rechnet man offenbar damit, falsche Entscheidungen zu treffen, deren Schaden nur dadurch eingegrenzt werden kann, dass man sie revidiert. Auch hier erweist sich die Kirche wieder als eine enorm flexible Institution. Zugleich wird sie in der Öffentlichkeit aber als verkrustet, erstarrt, altmodisch, bürokratisch und hierarchisch angesehen. Man traut ihr wenig Innovationskraft zu. Wenn dann überraschenderweise die Frauenordination eingeführt wird, nimmt die Öffentlichkeit das nicht einmal wahr (Helga Kuhlmann). Die Indifferenz weiter Teile der Bevölkerung gegenüber der Kirche hat in den 1960er und 70er Jahren anscheinend bereits solche Ausmaße angenommen, dass die beachtliche Veränderungsfähigkeit der Kirche nicht einmal ins Bewusstsein tritt. Es ist offensichtlich, dass die evangelische Kirche in den 1960er und 70er Jahren durch eine enorme Fähigkeit zum Dialog, zum

flexiblen Reagieren auf ablaufende Veränderungen in der gesellschaftlichen Umwelt, durch Kontextsensibilität charakterisiert ist. Es wäre interessant zu untersuchen, wie das in der Kirche im Einzelnen organisiert wurde, welches die Mechanismen waren, über die die Kirche in der Lage war, auf ablaufende Umweltveränderungen zu reagieren. Die Diskrepanz zwischen der Wandlungs- und Lernfähigkeit der Kirche, die durch ihre Transformation von einer monologisierenden zu einer dialogischen Institution unter Beweis gestellt ist, und der Abwendung weiter Teile der Bevölkerung von ihrer Botschaft bedarf der Erklärung.

Bei der Beschäftigung mit solchen und ähnlich gearteten Fragen wird sich die Kirchengeschichte unterschiedlicher Methoden bedienen und den Kontakt zu anderen ebenfalls mit Religion und Kirche befassten wissenschaftlichen Disziplinen suchen müssen. Die Vielfalt der Methoden schließt herkömmliche kirchenpolitische und institutionengeschichtliche Analysen so wenig aus wie modernere kulturwissenschaftliche Ansätze, wie etwa die Diskursanalyse, das biographische Interview, die Mentalitätsgeschichte oder milieutheoretische Fragestellungen. Auch die Heranziehung zeitgenössischer, also aus den 1960er und 70er Jahren stammender sozialwissenschaftlicher Studien kann zu aufschlussreichen Erkenntnissen führen. Trotz der nach dem *cultural turn* in Mode gekommenen Orientierung auf die semantische Ebene des gesellschaftlichen und religiösen Wandels²⁹ sollte die Analyse der interessierenden Deutungsmuster, Diskursarenen, Wissensordnungen und Sinnschemata aber doch stets zurückgebunden bleiben an die harten Daten der ökonomischen, politischen und sozialstrukturellen Veränderungsprozesse, lassen sich die hinter den Ideen stehenden Interessen, Bedürfnisse, Erfahrungen und Nöte doch nur so erfassen. Kulturelle Muster stehen zu ökonomischen Bedingungen in einem konstitutiven Wechselverhältnis. Die Analyse der einen Seite sollte niemals auf Kosten der anderen gehen.

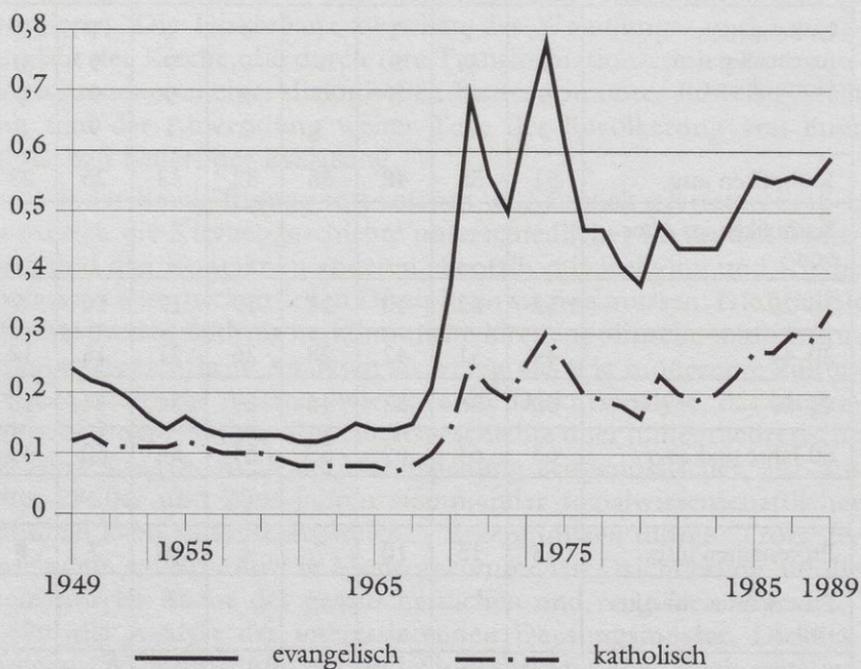
²⁹ Vgl. *Hardtwig*, Wolfgang/*Wehler*, Hans-Ulrich (Hg.): *Kulturgeschichte Heute*. Göttingen 1996; *Daniel*, Ute: *Clio unter Kulturschock: Zu den aktuellen Debatten der Geschichtswissenschaft*. In: *GWU* 48, 1997, S. 195–218, S. 259–278.

Tabelle 1: Regelmäßiger Gottesdienstbesuch
der Katholiken und Protestanten
in Westdeutschland 1952–2005 (in %) ³⁰

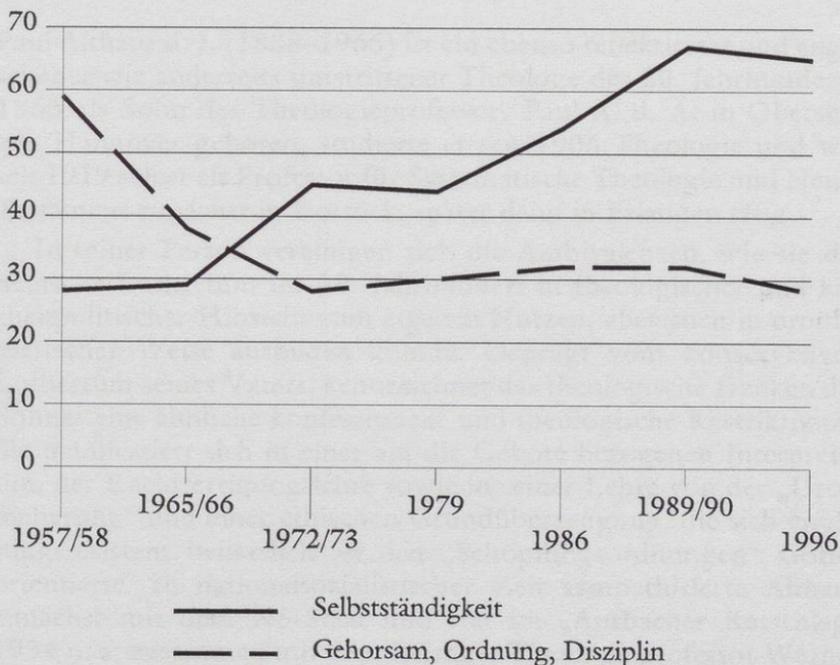
Es besuchten regelmäßig den Gottesdienst	1 9 5 2	1 9 6 3	1 9 6 7	1 9 7 3	1 9 8 2	1 9 9 1	1 9 9 9	2 0 0 5
Katholiken insg.	51	55	48	35	32	33	26	23
Katholiken im Alter von								
16–29	52	52	40	24	19	17	10	6
30–44	44	51	42	28	26	21	15	12
45–59	50	56	53	46	29	34	24	18
60 Jahre und älter	63	64	62	57	54	54	50	41
Protestanten insg.	13	15	10	7	6	8	7	8
Protestanten im Alter von								
16–29	12	11	6	3	4	4	4	3
30–44	7	10	6	3	4	4	3	8
55–59	13	16	11	7	6	7	6	5
60 Jahre und älter	23	24	22	12	12	17	15	13

³⁰ *Allensbacher Institut für Demoskopie*: Allensbacher Markt- und Werbeträgeranalyse 1978ff.; *Köcher*, Renate: Religiös in einer säkularisierten Welt. In: Noelle-Neumann, Elisabeth/Köcher, Renate (Hg.): *Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern*. Stuttgart 1987, S. 164–281, S. 175.

Grafik 1:
Kirchenaustritte in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989
in % der Mitglieder



Grafik 2: Entwicklung der Werte „Selbstständigkeit“ und „Gehorsam, Ordnung, Disziplin“ als Erziehungsziele in Westdeutschland 1957–1996 (in %) ³¹



³¹ Quelle: Eigene Zusammenstellung; Emnid-Informationen, Allbus 1996; *Meulemann, Heiner*: Werte und Wertewandel: Zur Identität einer geteilten und wieder vereinten Nation. Weinheim 1996, S. 76; *Gensicke, Thomas*: Sozialer Wandel durch Modernisierung, Individualisierung und Wertewandel. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 42/1996*, S. 3–17, S. 10.

Briefe von Paul Althaus aus den Jahren 1906 und 1907 I (in Auszügen)

Paul Althaus d. J. (1888–1966) ist ein ebenso reflektierter und angesehener wie andererseits umstrittener Theologe des 20. Jahrhunderts. 1866 als Sohn des Theologieprofessors Paul A. d. Ä. in Obershausen/Hannover geboren, studierte er seit 1906 Theologie und war seit 1919 selbst als Professor für Systematische Theologie und Neues Testament zunächst in Rostock, später dann in Erlangen tätig.

In seiner Person vereinigen sich die Ambivalenzen, wie sie das deutsche Luthertum im 20. Jahrhundert in theologischer und kirchenpolitischer Hinsicht zum eigenen Nutzen, aber auch in problematischer Weise ausbilden konnte. Geprägt vom konservativen Luthertum seines Vaters, kennzeichnet das theologische Denken des Sohnes eine ähnliche konfessionelle und theologische Restriktivität. Sie manifestiert sich in einer auf die Gebote bezogenen Interpretation der Rechtfertigungslehre sowie in seiner Lehre von der „Uroffenbarung“ und einer ethischen Grundüberzeugung, die sich erfahrungsresistent beharrlich an den „Schöpfungsordnungen“ Gottes orientierte. In nationalsozialistischer Zeit sympathisierte Althaus zunächst mit dem NS-Staat und trat im „Ansbacher Ratschlag“ 1934 u. a. zusammen mit dem Erlanger Theologieprofessor Werner Elert markant gegen die Barmer Bekenntnissynode und deren Kritik an den deutsch-christlichen Kirchenkreisen hervor. Nach einer vorübergehenden Dienstenthebung in den Jahren 1947/48 lehrte Althaus weiter Theologie in Erlangen und erwarb Bedeutung und Anerkennung als Luther-Forscher.

Bis heute gilt es festzustellen, dass erst die nüchterne Offenlegung der Voraussetzungen und Strukturen des theologischen Denkens der Vertreter des einflussreichen konservativen Luthertums die komplizierten Wirkmechanismen protestantischer Theologie v. a. in und nach der prekären Zeit nationalsozialistischer Herrschaft wird plau-

sibel machen können. Insofern sind die 23 Briefe und 20 Postkarten aus der Feder Althaus', die Gotthard Jasper (Erlangen) jüngst in dessen Nachlass ausfindig machte, ein Quellenfund von hohem Rang. Die moderne Biographieforschung hat zunehmend mehr auf die hohe Bedeutung gerade der frühen Ausbildungsphase für die Ausprägung lebensnormierender Strukturen aufmerksam gemacht. Die jetzt vorliegenden Schriftstücke datieren aus der Zeit der ersten drei Studiensemester, die Althaus vom Sommersemester 1906 bis 1907 zusammen mit seinem Vetter Wilhelm Wendebourg in Tübingen verbrachte. Sie erlauben Einblicke in das theologische Milieu, das den jungen Althaus prägte und v. a. von Adolf Schlatter, aber auch von den Kirchenhistorikern Karl Holl und Karl Müller etwa in Gestalt der von ihnen durchgeführten „offenen Abende“ mitbestimmt wurde. Die Briefe und Postkarten bieten aus der Sicht des jungen Studenten Althaus einen privaten, intimen Blick auf das Theologiestudium und das studentische Leben jener Zeit. Sie zeigen den angehenden Theologen als Mitglied der nichtschlagenden Verbindung Nicaria, in seiner großen Naturbegeisterung als Kind der Wandervogel- und Jugendbewegung, in seinem Interesse für soziale Fragen sowie in seiner dezidiert norddeutsch-lutherischen Perspektive auf den süddeutschen Katholizismus.

Die *Mitteilungen* bieten nachfolgend eine Auswahl aus dem Brief- und Postkartenkonvolut. Der gesamte Textkorpus findet sich herausgegeben von Gotthart Jasper demnächst vollständig abgedruckt in der Zeitschrift für *Neuere Theologiegeschichte / Journal for the History of Modern Theology* 13 (2006) Heft 2. Die *Mitteilungen* danken ihm und den Herausgebern der Zeitschrift Richard E. Crouter und Friedrich Wilhelm Graf für die Möglichkeit eines auszugsweisen Vorabdrucks.

Claudia Lepp

Harry Oelke

Briefe von Paul Althaus aus Tübingen 1906/1907
an seine Eltern in Göttingen

Brief vom 23. April 1906

[...] Ich ging mit dem Hochgefühl des ersten Semesters zum Stift, um mein erstes Kolleg zu hören: Kirchengeschichte I bei Prof. Müller [1852–1940]. Darüber ein anderes Mal. Ich kann noch nicht urteilen. Dann spielte ich zwei Stunden Klavier, um darauf Schlatters [1852–1932] Leben Jesu zu hören. 150–200 Theologen füllten den Saal. Es ist eine Freude, unter einer solchen Schar zu sitzen. Überhaupt spielen die Theologen in T. eine große Rolle. Ich sitze in allen Kollegien im Stifte an demselben Platze, auf der ersten Bank. Schlatter kam dann auch richtig, ganz wie er mir beschrieben war, in das Zimmer: mit gewaltigen Schritten, stark pendelnden Armen und gespreizten Fingern eilte er zum Katheder, um schon zu beginnen, ehe er oben war. Der Mann an sich ist schon interessant anzusehen. Seine Vorlesung aber war ein Genuß, wie ich ihn selten gehabt habe. Erstens trägt er vollkommen frei ohne jedes Konzept vor und spricht gar nicht so unverständlich, höchstens etwas komisch (Jesus heißt meist „der Christus“). Ferner spricht er sehr warm und interessant; man kann sich denken, daß er gut predigt. Endlich aber behandelte er als Einleitung die Kernfragen (Glaube und Kritik; Geschichte und Offenbarung usw.) in so geistvoller Weise, daß es mich geradezu begeisterte. Er wurde am Schluß mit kolossalem Getrappel entlassen. Morgen will er gleich mit Joh. dem Täufer einsetzen. Ich gedenke, mich auf die betreffenden Abschnitte der Synoptiker zu präparieren. – Nächstens mehr davon. [...]

Brief vom 6. Mai 1906

[...] Nun etwas Wichtigeres. Auf deine Karte hin, l. Vater, haben Wilh. W. und ich zusammen den bedeutungsvollen Schritt getan, in die Nicaria einzutreten. Der Theorie nach sind wir Konkneipanten, da wir voraussichtlich nur ein Semester in T. bleiben, in Wirklichkeit jedoch haben wir alle Rechte und Pflichten eines Fuchsen, laufen also z. B. stolz erhobenen Hauptes in der schönen blau-weiß-

goldenen Mütze umher. Die drei Punkte, l. Vater, deren Beachtung Du mir empfahltest, habe ich wohl erwogen. Ad 1. Die Nikaren sind in T. verrufen wegen ihres wenigen Biertrinkens. Comment herrscht gar nicht. Ad 2. Ich bin nach meinem Fortgehen von hier durchaus nicht an den Schwarzburgbund gefesselt, sondern völlig frei. Ad 3. Wilh. Wendebourg und ich sind ja nun immer zusammen, Ludwig Helle ist von einer anderen Verbindung stark gekeilt und hat dort ein Verkehrsverhältnis gewonnen. Übrigens sind unsere beiderseitigen Verpflichtungen der Verbindung gegenüber nicht groß. Wir können zum Beispiel immer noch zusammen essen, spazieren gehen u. v. m. So habe ich noch vorgestern Abend bei Mondschein einen großartigen Spaziergang mit Helle gemacht. – Nun einiges über das, was die Verbindung mir zu bieten hat. Jeden Sonnabend ist offizielle Kneipe von einhalb neun bis einhalb elf, bei gutem Wetter auf dem Schwärzloch, einem idyllischen Waldlokal. Ebenso ist alle vierzehn Tage am Mittwoch Kneipe, abwechselnd mit einem wissenschaftlichen Abend, wo über süddeutsche und schweizerische Dichter geredet wird. Dienstag und Freitag von sieben bis acht abends ist offiziell Turnen, wo wir sehr viel lernen. Das macht mir große Freude. Am Donnerstag Nachmittag allgemeiner Bummel, bei gutem Wetter in die Alb. Das ist alles. Bei den Kneipen singen wir alle mit Begeisterung die großartigen Lieder, von denen ich bisher die wenigsten kannte, zum Beispiel Burschen heraus, Am Neckar, Der Sang ist verschollen, Das Lieben bringt groß' Freud'. [...]

Brief vom 27. Mai 1906

[...] Ich war in der Kirche. Habe mich wieder an dem großartigen Gemeindegang und der schönen Orgel erfreut. Es predigte Stadtpfarrer Meyer, der als bester Prediger hier gilt. Er hat auch rhetorische Begabung, steht scheinbar sehr links und moralisiert ziemlich viel. Doch paßt er entschieden für die Leute. Die große Kirche war voll, was sie z. B. bei Schlatter nicht ist [...]

Ihr seht: Langeweile habe ich nicht. Nun gehört natürlich noch dazu, daß ich täglich schöne Collegia höre. Schlatter ist jetzt wieder ganz großartig, freilich sehr schwer. Helle hat von ihm nicht sehr

viel. Er behandelt jetzt zum Beispiel Jesu Gottesbewußtsein, Messiasbewußtsein, Sohnesbewußtsein. Gestern sprach er über „Das Gebet Jesu und seine Stellung zum Gebet.“ Das ist das Schönste – der Superlativ sei erlaubt –, was ich bisher von ihm gehört habe und ich überhaupt über dieses Thema gehört habe. Er hat mich jedenfalls dem Verständnis Jesu und des Christentums unendlich viel näher geführt mit dieser einen Stunde. Ich weiß jetzt, daß das ganze Christentum eine große Paradoxie ist. Das wußte ich noch nicht. Wer das noch nicht weiß, kann auch noch nicht glauben. [...]

Du, I. Mutter, möchtest wissen, wie es an den offenen Abenden zugeht. Bei Schlatter ist es am zwanglosesten. Man kommt um halb neun nach dem Essen im gewöhnlichen Anzuge. Meist finden sich zwölf bis achtzehn ein, sitzen um einen großen Tisch, an dem oben Schlatter thront, trinken Bier und stellen Fragen an Schlatter. Schluß um $\frac{1}{2}$ 11 genau. Bei Müller ist die Sache nur alle drei Wochen, und er lädt dazu ein, d. h. mir z. B. hat er eine Karte gegeben etwa des Inhaltes: „Ich bitte Sie, an dem und dem Abend von 8– $\frac{1}{2}$ 11 bei mir ein Glas Bier zu trinken und, wenn Sie kommen wollen, mir das am Tag vorher durch eine kurze Notiz anzuzeigen.“ So hat er eine gewisse Beschränkung der Zahl und der Abende in der Hand. Ich habe bisher einen offenen Abend bei ihm besucht, einen vorübergehen lassen. Auch dort Bier und etwas Gebäck. Seine Frau u. Tochter gucken mal herein. [...]

Brief vom 10. Juni 1906

[...] Dabei will ich gleich erzählen, daß die Schwarzwälder natürlich durchweg stark katholisch sind. An jeder Wegecke, vor und hinter jedem Dorfe, an Aussichtspunkten usw. steht ein Crucifix. Man kann es schließlich gar nicht mehr ansehen; immer dieselbe bunt bemalte Gestalt mit einem Verse darunter! Niemals ein segnender Christus!

Ohne Regen durchwanderten wir das „Hexenloch“, ein wildes, romantisches Tal. Unser Weg führte immer am tosenden Bache entlang. Die Färbung des Waldes, das tief dunkle Grün der Tannen, das helle Grün der Buchen, war prächtig. Oft sahen wir von unten weit, weit über uns oben auf den Bergen ein einsames Schwarzwaldhaus

liegen mit grünen Wiesen ringsum [...]

Dort [in St. Peter] befindet sich ein altes Kloster, das jetzt als kathol. Predigerseminar dient, die Kirche ist imposant von außen. Innen ist sie mir wie die meisten kathol. Kirchen widerlich. Ein Dutzend Altäre mit geschmacklos bemalten Heiligenfiguren, mit sorgfältig in Gaze gehüllten Knochen der Hl. Ursula, des Hl. Laurentius usw. – gräßlich! Außerdem in jeder Kirche zwölf bis zwanzig Bilder nur aus der Passionsgeschichte – die Geschichte Jesu scheint bei den Katholiken erst mit seinem Tode zu beginnen. Von St. Peter aus verfolgten wir den Lauf des Eschbaches nach Südwesten, dem unteren Ende des Höllentals zu. In dieser Gegend fielen uns die merkwürdig gedrungenen, kleinen und breiten Gestalten der Einwohner auf. Dort scheint ein Überrest eines nicht-germanischen Stammes zu wohnen. Die Schulkinder von dreizehn bis vierzehn Jahren hatten die Größe kleiner Kinder, waren dabei aber ganz dick und rund und hatten ein sehr verständiges Gesicht. Wir konnten nur lachen über diese Gestalten. [...]

Brief vom 27. Juli 1906

[...] Abends begann unser Stiftungsfest mit einem feierlichen Festkommers, zu dem Prof. Schlatter, Müller u. a. erschienen waren. Professor Schlatter hielt eine sehr gute, inhaltsreiche Rede, die von großer Herzlichkeit getragen war. Schlatter übrigens an einem Kommerse zu beobachten, ist ein großes Vergnügen. [Weitere Details zum Stiftungsfest „Naturkneipe“]. Die ganze Verbindung liegt in einer verschwiegenen Waldecke ohne Bänke im Grase hingestreckt, so lang sie ist. Ganz nach Wunsch und Lust werden Lieder gesungen, Spiele veranstaltet, man legt sich, zu wem man Lust hat und kann mit dem in der schönen Natur stundenlang träumen. Dann – um neun – kam ein neuer, letzter Höhepunkt: Wir 40 bis 50 Nikaren mit einigen Philistern und Kartellbrüdern (Schlatter und Hüttinger) zogen mit blau-weiß-goldenen Lampions durch die Stadt und riefen mit donnernden Gesängen die Leute an die Fenster. Wer dann Lust hatte, blieb noch etwas im Garten vor unserem Kneiplokal. Aber die meisten gingen ins Bett [...].

Brief vom 8. Dezember 1906

[...] Wollte ich Gedanken nach Hause schreiben, wie W. Wendebourg, der neulich, wie er mir versicherte, 16 Seiten eng geschrieben nach Klein-Mahnow losgelassen hat – dann könnte ich auch jede Woche einige Bögen schreiben. Aber darauf haben wir uns ja in den Ferien geeinigt, daß Ergüsse, „plastische“ Darlegungen über meine innere Verfassung usw. nicht in Studentenbriefe nach Hause gehören. Also Tatsachen! Die erste große Tatsache ist, daß ich in den letzten 14 Tagen eigentlich nicht gearbeitet habe, wenigstens das nicht, was ich tun sollte, Neues Testament. Montag will ich wieder ordentlich einsetzen. Meine einzige Arbeit war außer ganz flüchtigen Vorbereitungen zu Schlatters Römerbrief und kurzem Durchlesen des Neutest. Th. die Versenkung in [Friedrich Daniel Ernst] Schleiermachers [1768–1834] „Kurze Darstellung des theol. Studiums“. Das kleine Schriftchen ist nicht ganz einfach zu lesen, aber bei nachdrücklicher Beschäftigung mit ihm habe ich viel Freude gehabt. Nächstens hoffe ich, die „Reden über die Religion“, „Monologen“ und andere kleine Sachen Schleiermachers zu lesen. [...]

Brief vom 31. Januar 1907

[Ausführlicher Bericht vom Kaiserbummel und dem Treffen mit Straßburger Verbindungsstudenten in Freudenstadt.] Weil ich nun einmal bei den „Festlichkeiten“ bin, will ich noch kurz von unserem wirklich wunderschönen Kaiserkommerse am 26. abends erzählen. Alles stand natürlich unter dem Eindruck der Wahlresultate, die bis abends so ziemlich bekannt waren, und kräftige Worte gegen die „Schwarzen“ und „Roten“ durchzogen Reden und Kneipzeitungen. An Gästen waren erschienen Prof. [Theodor] Häring [1848–1928], Schlatter, [Friedrich] Spitta [1852–1924] und Repetent Merz. Neben Häring und Schlatter saß ich einige Zeit. H. war wie immer liebenswürdig und herzlich, Schl. machte einen Witz nach dem anderen und lachte über unsere Witze – freiwillige und unfreiwillige – , so daß an seiner Ecke alle Augenblicke ein Sturm des Lachens losbrach. Häring hielt eine gute Rede in gemütlich-schwäbischem Tone. Die mannhaften Lieder: „Der Gott, der Eisen wachsen ließ“,

„Uns deutschen Burschen stolz und kühn“ usw. hielten die wirklich ernste patriotische Begeisterung auf der Höhe. Von Hurra-Stimmung merkte man nichts; alles dachte an den Ernst der Zeit. Geflaggt war in Tübingen an Kaisers Geburtstag sehr wenig. Auch der Wahlkampf machte sich in den Tagen vorher gar nicht recht bemerkbar. Der Ausfall der Wahlen hat mich überrascht und erfreut. Unbegreiflich ist mir der Rückgang der Welfen. [...]

Brief vom 31. Mai 1907

[Zum Schwarzburgconvent] Ich kann nicht sagen, daß ich, wie man zu sagen pflegt, in Bundesbegeisterung geschwommen hätte. Aber man bekam doch einen Eindruck davon, daß es in Erlangen, Greifswald, Leipzig, Göttingen Bundesbrüder gibt, die dasselbe wollen wie wir, eine Reform der deutschen Studentenschaft von innen heraus. Nicht bei allen Verbindungen freilich fand ich dieselbe Kraft und Tiefe, deren wir Nicaren uns ruhig rühmen dürfen. Wenn ich hier hart scheiden soll, fühlen wir uns den Erlanger Uttenreuthern und Göttinger Germanen am nächsten verwandt, die anderen, jüngeren Verbindungen haben uns manchmal zu wenig Eigenart, sind zuwenig greifbare Größen und sind bei der Neuaufnahme von Füxen oft allzu weitherzig und jedem offen. Die Uttenreuther haben mir ganz außerordentlich gefallen; ich nehme alles zurück, was eine falsche Tradition bei uns oft den Füxen schon als Urteil eingemipft hat [...]

Brief vom 9. Juni 1907

[...] Am letzten Mittwoch hielt uns der schon oft erwähnte Leibbursch von Wilhelm W., Max Thumm, einen sehr fesselnden Vortrag über „Soziale Erlebnisse in Berlin und Umgegend“. Er war im letzten WS in Berlin und hat seine Zeit nicht nur auf Galerien, Konzerte und Oper verwandt, sondern ist in die Asyle für die Obdachlosen gegangen, hat [Friedrich von] Bodelschwings [1831–1910] Arbeiterkolonie Hoffnungstal besucht, einen Blick in die Stadtmission getan und so weiter. Besonders von Bodelschwing erzählte er viel; und wer nicht voreingenommen ist, muß die wirklich großen und doch äußerst nüchternen Gedanken Bodel-

schwings bewundern, zumal wenn er hört, mit welcher Energie sie zum Teil schon realisiert sind. Es trat sehr deutlich heraus, daß Bodelschwingh von all jener Flickarbeit weit entfernt ist, über die jene an sich sehr wohlwollenden Berliner Behörden und Privatvereine nicht hinauskommen, während er das Elend an seiner tiefsten Wurzel anfaßt und den Leuten nicht nur durch Almosen und Herberge vorübergehend hilft, sondern sie wieder zur Arbeit und zur Freude an der Arbeit erzieht. „Almosen ist Grausamkeit“ ist ein Wort Bodelschwingsh. [...]

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und die „Arisierung“¹ | Ein Forschungsprojekt an der LMU München im Auftrag der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern

Christiane Kuller, Nicole Kramer, Reinhild Kreis

Im Jahre 1933 verfügten die Juden in Deutschland über ein geschätztes Vermögen von insgesamt rund 16 Milliarden Reichsmark. Man geht heute davon aus, dass sie etwa ein Viertel davon bei ihrer Flucht ins Ausland retten konnten. Um den Rest begann ein Bereicherungswettlauf zwischen Privatpersonen, „arischen“ Unternehmen, gesellschaftlichen Gruppen, Partei- und Reichsstellen¹. Für die Verfolgten gipfelte die wirtschaftliche Ausplünderung in einem „Finanztod“ (Hans Günther Adler), ein Begriff, mit dem die vollständige Ausplünderung der Verfolgten vor ihrer Deportation be-

¹ Angaben nach *Junz*, Helen Bachner: *Where did all the money go? Pre-Nazi Era Wealth of European Jewry*. O. O. 2001, S. 86f. Die Berechnungen beruhen auf einer geschätzten Gesamtzahl von 550.000 Juden nach den späteren Bestimmungen der Nürnberger Gesetze. Als eine der ersten Überblicksdarstellungen zum Spektrum der Beteiligten bei der „Arisierung“ vgl. *van Laak*, Dirk: *Die Mitwirkenden bei der „Arisierung“*. Dargestellt am Beispiel der rheinisch-westfälischen Industrieregion 1933–1940. In: Büttner, Ursula (Hg.): *Die Deutschen und die Judenverfolgung im Dritten Reich*. Hamburg 1992, S. 231–257. Als neuere Darstellungen zum Thema „Arisierung“ sind vor allem zu nennen die regionalhistorische Pionierstudie von *Bajohr*, Frank: „Arisierung“ in Hamburg. Die Verdrängung der jüdischen Unternehmer 1933–1945. Hamburg 1998; *Fritz-Bauer-Institut* (Hg.): „Arisierung“ im Nationalsozialismus. Volksgemeinschaft, Raub und Gedächtnis. Frankfurt/M. 2000; *Goschler*, Constantin/*Lillteicher*, Jürgen (Hg.): „Arisierung“ und Restitution. Die Rückerstattung jüdischen Eigentums in Deutschland und Österreich nach 1945 und 1989. Göttingen 2002.

zeichnet wird².

Der Begriff der „Arisierung“ beschreibt einen der größten Besitzwechsel in der neueren deutschen Geschichte³. Im Kern meint das aus den 1920er Jahren stammende Wort ursprünglich die Übergangung gewerblichen Vermögens von Juden an „Arier“. Bis heute wird die Bezeichnung in der Forschung für den Prozess der wirtschaftlichen Ausplünderung von Juden im „Dritten Reich“ benutzt. Neuere wissenschaftliche Ansätze weiten den Begriff jedoch aus und verstehen darunter nicht nur die Übergangung, sondern auch die Liquidation von Gewerbebetrieben sowie den Verkauf bzw. Entzug von Grundbesitz, Immobilien und sonstigem Eigentum und die zunehmende staatlich-fiskalische Ausplünderung jüdischen Privatbesitzes bei der Emigration und der Deportation⁴. Legt man diese Begriffsdefinition zugrunde, so ergibt sich eine Vielzahl von Anknüpfungspunkten, um die Rolle der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern im „Arisierungsprozess“ zu untersuchen. Im Mittelpunkt des Forschungsprojektes steht damit die Frage nach der Position und dem Handeln der Landeskirche, kirchlicher Einrichtungen, Werke, Vereine und Anstalten als „Ariseure“ und Profiteure im staatlich-gesellschaftlichen Verfolgernetzwerk. In welchem Ausmaß und auf welche Weise beteiligte sich die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern an der „Arisierung“ jüdischen Eigentums oder profitierte

² Der Begriff „Finanztod“ findet sich erstmals bei *Adler*, Hans Günther: Der verwaltete Mensch. Studien zur Deportation der Juden aus Deutschland. Tübingen 1974, S. 166; vgl. dazu auch *Schmid*, Hans-Dieter: „Finanztod“. Die Zusammenarbeit von Gestapo und Finanzverwaltung bei der Ausplünderung der Juden in Deutschland. In: Paul, Gerhard/Mallmann, Klaus-Michael (Hg.): Die Gestapo im Zweiten Weltkrieg. Darmstadt 2000, S. 141–154.

³ Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffs, der auch von NS-Behörden gebraucht wurde, *Bajohr*, Frank: „Arisierung“ als gesellschaftlicher Prozeß. Verhalten, Strategien und Handlungsspielräume jüdischer Eigentümer und „arischer“ Erwerber. In: Fritz-Bauer-Institut, „Arisierung“ (wie Anm. 1), S. 15–30, hier S. 15.

⁴ Manche Autoren rechnen auch die Verdrängung aus dem Berufsleben bis hin zur Ausbeutung der Arbeitskraft durch Zwangsarbeit zur „Arisierung“ hinzu, vgl. dazu *Stiefel*, Dieter (Hg.): Die politische Ökonomie des Holocaust. Zur wirtschaftlichen Logik von Verfolgung und Wiedergutmachung. Wien; München 2001. Einer so weit reichenden Definition folgt dieses Projekt nicht.

davon? In einem zweiten Schritt geht es um die Landeskirche und ihre Rechtsträger als Akteure nach 1945, wo sie sowohl als Rückerstattungspflichtige als auch als -berechtigte in den Prozess der Wiedergutmachung involviert waren. Welche Positionen nahm die Kirche in den Rückerstattungsprozessen und zur Frage der Wiedergutmachung generell ein?

Um die Rolle der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern im „Arisierung“-Prozess zu profilieren, muss das Handeln der Kirche und ihrer Institutionen in den Gesamtvorgang eingeordnet werden. Gesellschaftliche Gruppen waren an der Ausplünderung der nach den Nürnberger Gesetzen von 1935 als Juden geltenden Menschen in Deutschland ebenso beteiligt wie staatliche und Parteistellen⁵. Je nach beteiligten Akteuren und Zeitpunkt bestanden unterschiedliche Möglichkeiten und Grenzen für das Handeln von Verkäufern und Erwerbfern. So lief beispielsweise eine „Arisierung“ im Jahr 1936, als der Prozess noch kaum gesetzlich reguliert war, unter anderen, vor allem stark von lokalen Machthabern bestimmten Rahmenbedingungen ab, als etwa 1940, als Verordnungen den Vorgang einem weitgehend einheitlichen Reglement unterwarfen. Auch regional zeigen sich große Unterschiede. Jüdische Einwohner von Nürnberg etwa waren mit den persönlichen Raubzügen des fränkischen Gauleiters und Hitlerfreundes Julius Streicher konfrontiert⁶, während in München der Gauleiter Adolf Wagner durch das Amt des Innenministers, das er in Personalunion ausübte, staatliche und parteiliche

⁵ Vgl. als Überblick zur „Arisierung“, ihrer gesellschaftlichen Dimension und der Rückerstattung des geraubten Besitzes *Bajohr*, Frank: „Arisierung“ und Restitution. Eine Einschätzung. In: Goschler, Constantin/Lillteicher, Jürgen (Hg.): „Arisierung“ und Restitution. Die Rückerstattung jüdischen Eigentums in Deutschland und Österreich nach 1945. Göttingen 2002, S. 39–59.

⁶ Zu dem großen fränkischen „Arisierungsskandal“ 1938 vgl. *Kuller*, Christiane/*Dreccoll*, Axel: Inszenierter Volkszorn, ausgebliebene Empörung und der Sturz Julius Streichers. Reaktionen auf die wirtschaftliche Ausplünderung der deutschen Juden. In: Sabrow, Martin (Hg.): Skandal und Öffentlichkeit in der Diktatur. Göttingen 2004, S. 77–101.

Kompetenzen bündeln konnte⁷. Von erheblicher Bedeutung war auch, ob die „Arisierung“ in einem urbanen Gebiet oder in einer ländlichen Umgebung stattfand. Durch den Vergleich mehrerer bayerischer Regionen und Orte markiert das Forschungsprojekt regionale und lokale Besonderheiten, arbeitet aber auch übergreifende Gemeinsamkeiten heraus. Indem die Rolle der Kirche in die Gesamtentwicklung der Judenverfolgung und „Arisierung“ eingeordnet wird, leisten die Ergebnisse des Projektes einen Beitrag zur Erforschung der gesellschaftlichen Dimensionen von NS-Unrecht und seiner Wiedergutmachung nach 1945 aus kirchengeschichtlicher Perspektive⁸.

Der Auftrag des Forschungsprojekts besteht zum einen darin, in Archiven und Behördenregistaturen nach Informationsmaterial zu suchen, einen Überblick über das vorhandene Quellenmaterial zu erstellen und Recherche- und Untersuchungsstrategien für die Auswertung von umfangreichen, sehr disparaten und teilweise noch unerschlossenen Quellenbeständen zu entwickeln⁹. Zum anderen sollen

⁷ An einem der größten „Arisierungsfälle“ zeigt die Rolle Adolf Wagners *Schleusener*, Jan: Vom Kunsthändler zum Kaffeebauer. Ausschaltung und Emigration am Beispiel Bernheimer, in: *zeitenblicke* 3 (2004), Nr. 2, [13. 9.2004], <http://www.zeitenblicke.historicum.net/2004/02/schleusener/index.html> (16. 3. 2006).

⁸ Zur Geschichte des evangelischen Landesbischofs Hans Meisers im „Dritten Reich“ vgl. neuerdings *Herold*, Gerhart/*Nicolaisen*, Carsten (Hg.): Hans Meiser (1881–1956). Ein lutherischer Bischof im Wandel der Systeme. München 2006. Siehe auch *Mensing*, Björn: Pfarrer und Nationalsozialismus. Geschichte einer Verstrickung am Beispiel der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern. AKiZ. B 26). Göttingen 1998; *Landeskirchliches Archiv Nürnberg* (Hg.): ... wo ist dein Bruder Abel? 50 Jahre Novemberpogrom. Christen und Juden in Bayern in unsrem Jahrhundert. Katalog zur Ausstellung des Landeskirchlichen Archivs. Gunzenhausen 1988; *Baier*, Helmut: Kirche in Not. Die bayerische Landeskirche im Zweiten Weltkrieg. Neustadt a. d. Aisch 1979.

⁹ In folgenden Archiven wurden Recherchen durchgeführt: Landeskirchliches Archiv der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern; Staatsarchiv Nürnberg; Stadtarchiv Nürnberg; Staatsarchiv Augsburg; Staatsarchiv München; Bayerisches Hauptstaatsarchiv München; Bundesarchiv Berlin; Landesarchiv Berlin; Archiv des Diakonischen Werkes der EKD; Evangelisches Zentralarchiv Berlin; Leo-Baeck-Institut.

erste Thesen auf der Grundlage der Quellenauswertung formuliert werden. Für beide Arbeitsschritte wird dabei der Zeitraum zwischen 1933 und den 1960er Jahren in den Blick genommen.

Die Studie stützt sich auf eine breite Quellenbasis, deren Kernbestand die Akten des Landeskirchenrats und kirchlicher Rechtsträger sowie die Rückerstattungsakten in den bayerischen Staatsarchiven bilden¹⁰. Damit nähert sich das Projekt der Fragestellung von zwei unterschiedlichen Seiten an: Die kircheninternen Unterlagen geben Auskunft über die Vorgänge aus der Sicht der kirchlichen Erwerber und Profiteure. Sie ermöglichen zumindest in Ansätzen einen Einblick in deren Motivation, Wahrnehmung und Deutung der „Arisierung“ sowie der späteren Wiedergutmachung. Die Binnenperspektive des „Ariseurs“ – der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern – lässt sich durch die Überlieferung des Landeskirchlichen Archivs der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern gut rekonstruieren. Die Rückerstattungsunterlagen aus staatlicher Provenienz hingegen eröffnen eine andere Sichtweise: Hier stehen die vermittelnden und organisierenden Genehmigungsbehörden im Mittelpunkt. In der Regel wurden in den Wiedergutmachungsverfahren nach 1945 auch die Verfolgungsgeschichten aus der Zeit der NS-Diktatur rekonstruiert, so dass diese Akten eine einzigartige Quelle bilden, um Erkenntnisse über die „Arisierung“ zu gewinnen. Die häufig sehr spröden Formulare geben die Verfolgung allerdings nur im Filter bürokratischer, rechtsförmiger Prozesse wieder. Das gilt sowohl für die Verwaltungsakten aus der NS-Zeit als auch für die Dokumente der Rückerstattung und Entschädigung nach Kriegsende. Hier fand Niederschlag, was verwaltungsrechtlich reguliert oder zur Wiedergutmachung einklagbar war. Als Produkte bürokratischer Verwaltungsvorgänge müssen diese Quellen erst zum Sprechen gebracht werden. Sie eröffnen dabei nur einen sehr beschränkten Einblick in die Erfahrungswelt der Opfer. Für diese dritte Per-

¹⁰ Vgl. dazu *Stephan*, Michael: „Arisierung“ und „Wiedergutmachung“. Die Aktenüberlieferung in den staatlichen Archiven Bayerns. In: Koordinierungsstelle für Kulturgutverluste Magdeburg (Hg.): *Entehrt. Ausgeplündert. Arisiert. Entrechtung und Enteignung der Juden*, bearb. von Andrea Baresel-Brand. Magdeburg 2005, S. 107–130.

spektive müssen ergänzend Selbstzeugnisse der Betroffenen herangezogen werden.

Besonders dicht ist in den Quellen die „Arisierung“ von jüdischem Grundbesitz und Immobilien durch die Kirche und ihre Rechtsträger dokumentiert, die daher exemplarisch vertieft untersucht werden soll¹¹. In den Beständen des Landeskirchlichen Archivs in Nürnberg und in den bayerischen Staatsarchiven konnten bisher insgesamt 15 Fälle nachgewiesen werden, in denen die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, kirchliche Anstalten, Stiftungen, Vereine, Werke und Einrichtungen jüdischen Grundbesitz „arisierten“. Regional liegt der Schwerpunkt mit sechs der untersuchten Fälle auf Nürnberg, in München wurden zwei Anwesen von der Evangelisch-Lutherischen Gesamtkirchengemeinde erworben, in Augsburg gab es ebenfalls zwei Fälle, in den Städten Fürth und Bayreuth je einen. Als ländliche Gebiete, in denen keine Immobilien, sondern Wiesengrundstücke durch kirchliche Einrichtungen erworben wurden, sind Gunzenhausen und Partenstein zu nennen. Zeitlich erstreckten sich die „Arisierungsfälle“ auf den Zeitraum von März 1936 bis Dezember 1940, wobei nur drei Anwesen nach der „Kristallnacht“ im November 1938 erworben wurden.

Die ermittelten Fälle erlauben keine pauschalierenden Aussagen, da sie sehr unterschiedlich gelagert waren und die Gesamtzahl für eine Typologisierung zu gering ist. Ziel des Projektes ist es daher, den „Arisierungs“-Prozess für die Einzelfälle möglichst genau zu rekonstruieren und so mehrere unterschiedliche Verlaufstypen zu entwickeln. Anhand der verschiedenen Quellengruppen können dabei zentrale Fragen untersucht werden: In welcher Situation befanden sich die Verfolgungsoffer zum Zeitpunkt der „Arisierung“? Wie kamen die Kirche bzw. ihre Institutionen mit den jüdischen Eigentümern in Kontakt? Welche Vermittler gab es hierbei? Welche Motive

¹¹ Zur „Arisierung“ von Grundstücken vgl. allgemein *Gruner*, Wolf: Die Grundstücke der „Reichsfeinde“. Zur „Arisierung“ von Immobilien durch Städte und Gemeinden 1938–1945. In: Fritz Bauer Institut, „Arisierung“ (wie Anm. 1), S. 125–156; für München *Haerendel*, Ulrike: Kommunale Wohnungspolitik im Dritten Reich. Siedlungsideologie, Kleinhausbau und „Wohnraumarisierung“ am Beispiel Münchens. München 1999.

hatten die kirchlichen Rechtsträger für die „Arisierung“? Welche Teilinstitutionen und Personen waren kirchlicherseits an der „Arisierung“ beteiligt? Anhand der Unterlagen lässt sich auch zeigen, wie die historischen Entwicklungslinien nach dem Prozess der „Arisierung“ wieder auseinander liefen: Die Quellen geben in der Regel sowohl Auskunft über das weitere Schicksal der Verfolgungsoffer als auch über den Umgang der Kirche mit dem „arisierten“ jüdischen Grund- und Immobilienbesitz bis hin zur neuerlichen Begegnung von ehemaligen Verfolgten und ehemaligen Verfolgern im Rahmen der Wiedergutmachung.

Erste Ergebnisse des Projektes deuten darauf hin, dass die „Arisierung“ von Grundstücken aus unterschiedlichen Motiven erfolgte. Zum einen dienten die erworbenen Grundstücke der Kirche und ihren Rechtsträgern als Kapitalanlagen. Ein weiteres Motiv, Immobilien aus jüdischem Besitz zu erwerben, war der Bedarf an Dienstgebäuden für Einrichtungen von Landeskirche, Pfarrgemeinden oder kirchlichen Vereinen. Die Landeskirche suchte nicht explizit nach jüdischem Besitz, in den meisten Fällen waren sich die kirchlichen Vertreter aber durchaus bewusst, dass es sich um Grundstücke von Juden handelte. So wurde in Nürnberg beispielsweise eine Zusammenarbeit mit der „Arisierungsstelle“, die für die Verwaltung des „arisierten“ Besitzes zuständig war, ins Auge gefasst. Die Landeskirche erwog auch dann den Erwerb von jüdischem Besitz, wenn ersichtlich war, dass die Besitzer den Verkauf nicht selbstbestimmt durchführen konnten. Bis 1941, als der Kauf von Grundbesitz für die Landeskirche zunehmend schwerer wurde, da staatliche und kommunale Behörden kaum mehr die erforderlichen Genehmigungen erteilten, war es der Landeskirche möglich, trotz der antikirchlichen Haltung des NS-Regimes von der Verfolgung der Juden zu profitieren.

Eine Bewertung des Verhaltens der Landeskirche als „Ariseur“ muss differenziert ausfallen. In keinem der Fälle ist bislang seitens der kirchlichen Vertreter der Versuch nachweisbar, die jüdischen Besitzer unter Druck zu setzen. Über die Höhe des Kaufpreises wurde zwar verhandelt, allerdings ist dies für Grundstücksverkäufe kein ungewöhnliches Gebaren. Die insgesamt überschaubare Zahl von 15 „Arisierungsfällen“ deutet darauf hin, dass die Kirche nur in eine

geringe Zahl der „Grundstücksarisierungen“ als Profiteur verwickelt war. Dennoch sind markante Fallbeispiele vorhanden und in jedem Fall lag eine klare Vorteilsnahme durch die Kirche bzw. ihre Rechtsträger vor. Teilweise kommt in den Verhandlungen auch ein latenter Antisemitismus der Kirchenvertreter zum Ausdruck. Der Verlauf der Kaufverhandlungen deutet nach ersten Untersuchungen darauf hin, dass die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern insgesamt weder der Gruppe der „skrupellosen Profiteure“ noch der der „gutwilligen Erwerber“¹² zuzurechnen ist. Vielmehr nahm sie wohl eine mittlere Position ein, die, wie Frank Bajohr diesen Typus charakterisiert, die vom Regime gebotenen Vorteile ohne Bedenken zu ihrem Vorteil nutzte. Man könnte hier von „Gelegenheitsprofiteur“ oder „bedenkenloser Nutznießer einer Gelegenheitsstruktur“ sprechen.

Mit dem Prozess der Wiedergutmachung nimmt das Forschungsprojekt als zweite Phase die Zeit nach dem Untergang der NS-Diktatur in den Blick¹³. Die Rückerstattung entzogenen Eigentums stieß bei weiten Teilen der deutschen Bevölkerung nach 1945 auf Ablehnung. Die von der Rückerstattung Betroffenen fühlten sich häufig zu Unrecht mit den Ansprüchen ehemals Verfolgter, deren Erben oder der Jewish Restitution Successor Organization (IRSO) konfrontiert oder lehnten eine Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit ab. Die meisten Vertreter der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern waren hier keine Ausnahme. Das Projekt geht in diesem Zusammenhang der Frage nach, inwiefern sich das Handeln der Kirche und ihrer Rechtsträger nach 1945 im Umgang mit NS-Unrecht charakterisieren lässt. Werden wiederkehrende Argumentations- und Verteidigungsmuster sichtbar? Welche Personen und Institutionen waren mit Wiedergutmachungsfragen unmittelbar

¹² Zur Typologisierung vgl. F. Bajohr, „Arisierung“ (wie Anm. 3).

¹³ Als Überblick zur Wiedergutmachung siehe Hockerts, Hans Günter: Wiedergutmachung in Deutschland. Eine historische Bilanz 1945–2000. In: VfZ 49 (2001), S. 167–214. Vgl. neuerdings auch die umfassende Gesamtdarstellung von einem der besten Kenner der Materie Goshler, Constantin: Schuld und Schulden. Die Politik der Wiedergutmachung für NS-Verfolgte seit 1945. Göttingen 2005.

und mittelbar befasst? Gab es eine gesamtkirchliche Koordination?

Bis auf einen wurden in allen recherchierten Fällen Rückerstattungsansprüche an die Landeskirche, die kirchlichen Anstalten, Werke, Vereine und Einrichtungen gestellt. Zunächst widersprach die Kirche allen diesen Forderungen. Wiederkehrende Topoi in den kirchlichen Stellungnahmen waren der Verweis auf das eigene Verfolgungsschicksal während des Nationalsozialismus und darauf, dass der Verkauf ohne Druck erfolgt und ein angemessener Preis bezahlt worden sei. Gegebenenfalls betonten die Vertreter der Kirche auch die kirchliche Nutzung der Immobilien. In allen ausgewerteten Fällen mussten die kirchlichen Rechtsträger jedoch von ihrem Standpunkt abweichen und entweder eine Nachzahlung leisten oder das Grundstück in natura rückerstatten.

Die Rückerstattungsverhandlungen wurden von den jeweiligen Pfarrgemeinden, Kirchenstiftungen bzw. kirchlichen Einrichtungen selbst geführt. Der Landeskircherat übernahm dabei eine koordinierende und beratende Funktion, vor allem in Fällen, in denen die IRSO die Rückerstattungsansprüche stellte. Das war dann der Fall, wenn Verfolgte umgekommen waren und keine Erben hinterlassen hatten bzw. wenn keine Ansprüche angemeldet wurden ohne eine ausdrückliche Verzichtserklärung. In diesen Fällen übernahm die IRSO die Antragsstellung und war damit Verhandlungspartner der kirchlichen Rechtsträger.

In einem Artikel in „Christ und Welt“ zeigt sich, dass sich die Kirche in gewissem Maße auch unabhängig von der eigenen Involvierung in „Arisierungs“-Fälle zu einem Sprecher der Bevölkerungsteile machte, die sich von der Wiedergutmachung ins Unrecht gesetzt fühlten¹⁴. Hieran anschließend ist zu untersuchen, in wie weit die Landeskirche auch ein Akteur in der öffentlichen Restitutionsdebatte war.

Die bisherigen Ergebnisse des Kurzforschungsprojekts „Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und die ‚Arisierung‘“ lassen sich in drei Punkten zusammenfassen:

¹⁴ „Wiedergutmachung – gut gemacht?“. In: Christ und Welt (1951), Nr. 8.

1. Die bayerische Landeskirche und kirchliche Einrichtungen haben von der Verfolgung und der wirtschaftlichen Enteignung von Juden profitiert. In Städten wie in ländlichen Gebieten erwarben sie Grundstücke, Immobilien und Nutzflächen aus jüdischem Besitz.
2. Sowohl während des „Dritten Reichs“ als auch in der Nachkriegszeit hatte die Evangelisch-Lutherische Kirche eine charakteristische Doppelrolle inne: Sie war Opfer von nationalsozialistischen Verfolgungsmaßnahmen und profitierte gleichzeitig von der Verfolgung der Juden, und in den Wiedergutmachungsprozessen der Nachkriegszeit war sie teils Klägerin und Rückerstattungsberechtigte, teils Beklagte und Rückerstattungspflichtige¹⁵. Diese Konstellation beschreibt eine grundlegende Signatur für die Abläufe von „Arisierung“ und Wiedergutmachung. Wie die Kirche mit dieser Doppelrolle umging, ob und wie sie eine Verbindung zwischen den beiden Komplexen herstellte und ob diese Doppelrolle die Position der Kirche während der NS-Zeit und in Fragen der Wiedergutmachung beeinflusste, dies sind zentrale Fragen, denen das Projekt nachgeht.
3. Aus der Sicht der jüdischen Verfolgungsoffer wie auch aus der Sicht der kirchlichen Einrichtungen bilden „Arisierung“ und Wiedergutmachung zwei eng aufeinander bezogene Prozesse. Dies spiegelt sich in der konzeptionellen Anlage des Projekts: Indem die Zäsur von 1945 überwölbt wird, untersucht das Forschungsprojekt, wie die NS-Vergangenheit – mehr oder minder gebrochen – in die Geschichte der Bundesrepublik hineinragte. Die Wiedergutmachung lässt sich dabei nicht allein als eine Umkehrung der „Arisierung“ deuten. Sie war vielmehr ebenso Ausdruck der jeweiligen Gegenwart.

¹⁵ Auch in anderen Bereichen der NS-Verbrechenspolitik befand sich die Evangelische Kirche nach 1945 in einer ambivalenten Position, die sich in der Frage der Wiedergutmachung manifestierte. So nahmen Kirchenvertreter in der Frage der Entschädigung für Opfer von Zwangssterilisationen gegen die Ansprüche der ehemaligen Verfolgten Stellung – nicht zuletzt, weil in den eigenen Anstalten der Diakonie solche Zwangssterilisationen durchgeführt worden waren. Vgl. dazu neuerdings *Kaminsky*, Uwe: Zwischen Rassenhygiene und Biotechnologie. Das Fortwirken der Eugenik am Beispiel der Evangelischen Kirche 1945–1969. In: Börnert, Dietmar u. a. (Hg.): Grenzen des Machbaren. Bioethik in Medizin und Genforschung. Potsdam 2005, S. 60–77.

Die Ergebnisse des Forschungsprojektes „Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und die ‚Arisierung‘“ sollen zusammen mit einer Dokumentation wichtiger Quellen zum Thema publiziert werden.

Bericht über die Tagung
„Protestantismus und soziale Bewegungen
in den 1960er und 70er Jahren“¹

Nora Andrea Schulze

Vom 24. bis 26. Oktober 2005 feierte die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte ihr 50jähriges Jubiläum. Bei einem festlichen Empfang in der Münchener Ludwig-Maximilians-Universität konnte sie u. a. den Ratsvorsitzenden der EKD Wolfgang Huber, den bayerischen Landesbischof Johannes Friedrich, Frau Hildegard Hamm-Brücher und Hans-Jochen Vogel begrüßen. In seinem Festvortrag „Demokratie wagen – Der Protestantismus im politischen Wandel 1965–1985“ hob Bischof Huber die Bedeutung einer fundierten Kenntnis der Kirchlichen Zeitgeschichte hervor. Er erinnerte insbesondere an die Ostdenkschrift der EKD von 1965, die ein vehementes öffentliches Echo erfahren und zu den Voraussetzungen der Entspannungspolitik beigetragen habe, sowie an die Demokratiedenkschrift von 1985, die als wichtiger Baustein einer evangelischen Soziallehre und als Ausdruck der Bejahung der Demokratie durch die evangelische Kirche zu betrachten sei.

In seiner Einführung zur anschließenden Fachtagung am 25./26. Oktober in der Evangelischen Akademie in Tutzing blickte der Vorsitzende der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, Prof. Dr. Harry Oelke (München), zunächst auf den Gang der von der Arbeitsgemeinschaft verantworteten Forschung zurück. Im Zentrum der Forschungsarbeit der „Kommission

¹ Geringfügig veränderter Wiederabdruck des Tagungsberichtes in epd-Dok 50/2005, S. 7–12.

für die Geschichte des Kirchenkampfes“ hätten zunächst die Jahre von 1933 bis 1945 gestanden. Mit der 1971 erfolgten Umbenennung in „Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte“ sei der Forschungszeitraum nach vorne auf die unmittelbare Nachkriegszeit und nach hinten auf die Zeit vom Ende des Ersten Weltkriegs bis zum Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft erweitert worden. Die deutsche Wiedervereinigung habe dann zu einer weiteren Öffnung der Perspektive geführt und als Impuls zur Erforschung der Nachkriegsgeschichte gewirkt. Nachdem nunmehr eine Reihe komparatistischer Studien zur Geschichte der evangelischen Kirche in der DDR und der Bundesrepublik erschienen sei, werde künftig die Erforschung der Wechselwirkungen zwischen dem Protestantismus und den sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren im Mittelpunkt stehen. Diesem Thema sei auch die Tagung gewidmet, die dazu dienen solle, den künftigen Rahmen der Forschungsarbeit der Arbeitsgemeinschaft zu skizzieren und Impulse für die weitere Forschung zu geben.

Die Tagung gliederte sich in vier Sektionen. Die erste Sektion befasste sich mit dem historischen Rahmen und den methodischen Grundlagen.

In seinem Vortrag „Religion‘ im Europa der 1960er Jahre“ forderte Prof. Dr. Hugh Mc Leod (Birmingham) für die Erforschung der 1960er Jahre die Verbindung narrativer, kultureller und sozialer Forschungsansätze und bestritt die These, dass sich dieser Zeitraum ausschließlich als Phase der Säkularisierung verstehen lasse. So sei die Mehrheit der Bevölkerung in Westeuropa noch christlich sozialisiert gewesen und die Kirchen hätten eine hohe soziale Bedeutung und eine gewichtige politische Stimme besessen. Allerdings habe die soziale Wandlung in vielen gesellschaftlichen Bereichen zum „Abschied vom Milieu“ geführt, von dem auch die Kirchen betroffen gewesen seien. Die frühen 60er Jahre, in denen ein großes, aber kritisches Interesse an religiösen Fragen bestanden habe, seien durch zunehmenden religiösen und politischen Individualismus gekennzeichnet gewesen. In den mittleren 60er Jahren hätten Optimismus und Reformismus dominiert. Die späten 60er Jahre, die durch Radikalisierung und Polarisierung gekennzeichnet gewesen seien, bezeichnete Mc Leod als eine Krisenzeit für die Kirchen,

in der es u. a. zum raschen Niedergang des Gottesdienstbesuchs und zu einer deutlichen Abnahme der religiösen Sozialisation gekommen sei. Im Blick auf Osteuropa vertrat McLeod die These, dass die religiöse Lage in kommunistisch geführten Ländern nicht nur von der aktuellen Politik, sondern auch von der jeweiligen Vorgeschichte abhängig gewesen sei.

Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild (Münster) referierte über „Evangelische Kirche und Theologie in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1961 und 1979“ und stellte gleich zu Beginn fest, dass sich zur Zeit noch kein gültiges Gesamtbild der 1960er und 70er Jahre entwerfen lasse. Der Zeitraum vom Mauerbau bis zum Nato-Doppelbeschluss, in dem sich der Einfluss der sog. neuen sozialen Bewegungen noch auf Randgruppen und Teilbereiche beschränkt habe, sei als „Inkubationszeit“ einer langfristigen Veränderung der Kirche zu betrachten, die sich erst später voll ausgewirkt habe. So sei in der Kirche zunächst noch eine Mentalität der Zufriedenheit, die auf einem breiten Konsens der volksgemeinschaftlich-theologischen Mitte basierte, dominant geblieben. Wichtigstes Element des kirchlichen Lebens in der Bundesrepublik sei die Verbindung mit der Kirche in der DDR gewesen. Aus der Vielzahl historischer Teilentwicklungen griff Hauschild u. a. die Diskussion um die Kirchenreform, die „Politisierung“ von Kirche und Pfarrern, das Zeitalter der Denkschriften, die Erosion der Volkskirche, die Auseinandersetzungen zwischen Gemeindefrömmigkeit und sog. moderner Theologie, die Besinnung der Theologie auf ihre Wissenschaftlichkeit und die Entstehung der Bekenntnisbewegung als Ausdruck des nicht bewältigten Pluralisierungsproblems heraus. Dabei hob er besonders die Bedeutung des ökonomischen Faktors für den kirchlichen Strukturwandel hervor, vor allem aber die Einführung der Frauenordination, die er als eine der markantesten Zäsuren der gesamten Kirchengeschichte bezeichnete. Hauschild resümierte, die unübersichtliche Vielfalt der Themen entspreche dem Erscheinungsbild der Kirche, für die – ebenso wie für die Theologie – die Fraktionierung zum typischen Merkmal geworden sei.

Prof. Dr. Dieter Rucht (Berlin) stellte in seinem Vortrag „Soziale Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren in der Bundesrepublik“ die Methode und die Ergebnisse der Protestereignis-Analyse vor.

Danach habe die Zahl der Proteste in der Hochphase der APO 1968/69 zwar signifikant zugenommen, die Teilnehmerzahlen seien jedoch im Vergleich zu den Massenprotesten z. B. zur Vertriebenfrage und zur Wiedervereinigung deutlich gesunken. Auch lasse sich keine Zunahme von Gewalt feststellen. Markant habe der Anteil der Studenten, der religiösen Gruppen sowie diverser Initiativen und Netzwerke zugenommen. Insgesamt lasse sich die Vielzahl der Teilentwicklungen in den 1960er Jahren nicht auf einen Nenner bringen. Es könne jedoch festgestellt werden, dass die tiefe Zäsur der APO keine institutionellen Auswirkungen gehabt habe. Allerdings habe sie bis ins bürgerliche Lager und in die späteren Friedens-, „Dritte Welt“- , Frauen- und Anti-Atomkraft-Bewegungen hineingewirkt. Diese neuen sozialen Bewegungen, in die auch kirchliche Gruppen eingeschlossen gewesen seien, hätten dann auch institutionelle Folgen gehabt und tiefgreifende Strukturveränderungen bewirkt.

Die zweite Sektion über „Beziehungsfelder“ von Protestantismus und sozialen Bewegungen eröffnete Angela Hager (Erlangen) mit ihrem Vortrag „Westdeutscher Protestantismus und Studentenbewegung“. Sie wies darauf hin, dass es sich bei Studentenbewegung und westdeutschem Protestantismus um vielschichtige, komplexe Größen handle, was auch für ihr Verhältnis zueinander gelte. Die Studentenbewegung sei in gesamtgesellschaftliche Aktionsgemeinschaften eingebettet gewesen, die z. T. bis in die 1950er Jahre zurückgereicht hätten und partiell von westdeutschen Protestanten getragen worden seien. Ebenso wie der Kern der Studentenbewegung Antipathien gegen Christentum, Theologie und Volkskirche gehegt habe, sei die Studentenbewegung von Teilen des westdeutschen Protestantismus abgelehnt worden. Befreiungstheologisch beeinflusste Protestanten in der Studentenbewegung hätten jedoch nach Verbindungen zwischen Sozialismus und Christentum, Kritischer Theorie und Theologie gesucht und massive Kritik an der bestehenden Kirche geäußert. Als Beispiel für den Einfluss der Studentenbewegung auf die Kirche nannte Hager kritische Reformgruppen und strukturelle Veränderungen in der bayerischen Landeskirche, die ohne APO und Studentenbewegung nicht denkbar seien.

Dr. Marc-Dietrich Ohse (Hannover) hielt in seinem Vortrag

„Ostdeutscher Protestantismus und ‚Prager Frühling‘“ zunächst die Rahmenbedingungen fest, unter denen das tschechoslowakische Reformprogramm eines „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“ im Protestantismus der DDR rezipiert worden sei. So habe der Mauerbau den Sozialismus im Bewusstsein der Bevölkerung „veralltäglicht“ und eine neue organisatorische und inhaltliche Standortbestimmung der Kirchen provoziert. Dies zumal sich unter Kirchenleitungen und Theologen ein Generationswechsel vollzogen habe und nach theologischen Entwürfen gesucht worden sei, die der kirchlichen Minderheitssituation angemessen zu sein schienen. Während die westlichen neuen sozialen Bewegungen in der DDR – einschließlich des Protestantismus – kaum Akzeptanz gefunden hätten, weil deren Marxismus-Rezeption die Realität der DDR-Gesellschaft ignorierte, habe der „Prager Frühling“ Hoffnungen auf eine Reformfähigkeit des Sozialismus geweckt, die mit der Intervention vom 21. August 1968 radikal enttäuscht worden seien. Dennoch sei die Diskussion über Grundlagen und Perspektiven sozialistischer Gesellschaftsentwürfe in den ostdeutschen Kirchen – vor allem in Studentengemeinden – weitergeführt worden, ohne dass es dabei jedoch zu einer öffentlichen Stellungnahme der Kirchen gegen die Intervention gekommen wäre. Insgesamt hätten diese Entwicklungen die Auseinandersetzung um die Selbstverortung der ostdeutschen Kirchen in erheblichem Maße beeinflusst. Die in der Frage nach dem gesellschaftlichen Auftrag von Christen und Kirchen in der DDR aufgekommenen Formeln wie „Mitwirkung an einem verbesserlichen Sozialismus“ und „Kirche im Sozialismus“ hätten zwar als Koexistenz- und Konfliktformeln getaugt, nicht jedoch als Distanzformeln.

Prof. Dr. Helga Kuhlmann (Paderborn) rekapitulierte in ihrem Referat über „Protestantismus, Frauenbewegung und Frauenordination“ die Entwicklung des Pfarramtes für die Frau seit den 1920er Jahren. Erst ab 1958 sei – auf Grund eines Wechsels in der theologischen Anthropologie – ein Prozess in Gang gekommen, der zur Ordination der Frau und damit zur vollen Gleichstellung der Theologin geführt habe. Bis 1978 hätten dann alle Gliedkirchen der EKD außer Schaumburg-Lippe diesen Prozess vollzogen. Dieser emanzipatorische Akt sei von der allgemeinen Frauenbewegung allerdings

nicht wahrgenommen worden. Die kirchliche Frauenbewegung habe erst Ende der 1970er Jahre an Bedeutung gewonnen, wodurch auch eine stärkere Institutionalisierung ihrer Anliegen – z. B. mit der Frauenwerkstatt Nordelbien 1982 und dem Netzwerk feministischer Theologie 1985 – ermöglicht worden sei. Die Propagierung einer feministischen Theologie habe zu Kontroversen mit evangelikalen Gruppen geführt. In diesen Gruppen sei auch über Frauenordination debattiert worden, letztlich hätten die pietistischen Kreise das Pfarramt der Frau aber akzeptiert.

Dr. Simone Mantei (Wiesbaden) untersuchte die Bedeutung der „sexuellen Revolution“ im kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext. Dabei betonte sie, dass ihr Thema nicht isoliert als Frauenfrage, sondern als gesamtgesellschaftliche Streitfrage verstanden werden müsse. In den 1960er Jahren seien bislang geltende Normen zunehmend in Frage gestellt worden. Neben radikalen Forderungen nach freier Liebe und Abschaffung von Ehe und Kleinfamilie sei es Mitte der 60er Jahre auch zu einer bürgerlichen Sex-Revolution mit der Forderung nach angemessener sexueller Aufklärung gekommen. Die Sexwelle habe schließlich zu deren Kommerzialisierung geführt. Mit der Reform des Sexualstrafrechts von 1969 seien bislang kriminalisierte Delikte wie Unzucht zwischen Männern oder Kuppelei nicht mehr länger juristisch verfolgt worden. Auf Grund unterschiedlicher Einstellungen zur Sexualmoral, bei der sich die evangelische Kirche gesellschaftlichen Entwicklungen gegenüber weniger verschlossen gezeigt habe, sei ein tiefer Graben zwischen katholischer und evangelischer Kirche entstanden. Als Fazit formulierte Mantei, dass die Zeit zwischen 1965 und 1975 von der Spannung zwischen institutionsgebundener Normenstruktur einerseits und individueller Selbstbestimmung andererseits geprägt gewesen sei.

In seinem Referat über „Die Aufbrüche von Uppsala 1968“ betonte Prof. Dr. Reinhard Frieling (Marburg), dass von dieser 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen das Signal zu einer Theologie der Erneuerung der Welt ausgegangen sei. Folge sei die Interdependenz zwischen theologischem Denken und gesellschaftlicher Analyse gewesen. In der Betrachtung der Ungerechtigkeit der Welt vom Standpunkt der Unterprivilegierten aus habe sich eine perspektivische Umorientierung angebahnt. Beispielhaft dafür

stunden das Antirassismusprogramm, die Befreiungstheologie, der Kirchliche Entwicklungsdienst, die Friedensethik oder die Frauenfrage. Diese Themen seien weitaus mehr in Akademien und Gemeinden diskutiert worden als in der akademischen Theologie.

PD Dr. Roland Spliesgart (München) erläuterte in seinem Beitrag „Theologie und ‚Dritte Welt‘“, dass der Begriff „Dritte Welt“ erstmals 1961 in der Dritten Welt selbst formuliert worden sei, und zwar programmatisch im Hinblick auf die Abhängigkeit von der Ersten Welt. Diese Dependenz-Theorie sei zur Basis aller Emanzipationsbestrebungen geworden. Dritte Welt-Theologen, vor allem katholische Bischöfe aus Lateinamerika, hätten zum Befreiungskampf aufgerufen und dabei marxistisches Vokabular benutzt. Die Dritte Welt sei zu einem vorrangigen Paradigma der akademischen Befreiungsbewegung avanciert. In den 70er Jahren sei diese Theologie in den Gemeinden Europas breit rezipiert worden, bei der Mehrheit der Theologen habe jedoch die Kritik an der Befreiungstheologie überwogen. Lateinamerikanische Theologen hingegen hätten die westliche Theologie als kapitalistisch und zu theoretisch kritisiert. Spliesgart plädierte für eine kritische Aufarbeitung der Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt, die konzeptuelle Weiterentwicklung der anstehenden Fragen auf internationaler Ebene und eine vermehrte Durchführung von Lokalstudien. Dabei betonte er die grundsätzliche Notwendigkeit, den begonnenen Dialog weiterzuführen.

In der dritten Sektion „Institutionen und Personen“ ging Prof. Dr. Harald Schroeter-Wittke (Paderborn) der Frage nach, ob es sich beim Deutschen Evangelischen Kirchentag in den 1960er und 70er Jahren um eine soziale Bewegung gehandelt habe. Nach dem durch den Mauerbau bedingten Verlust seiner gesamtdeutschen Klammerfunktion habe sich der Kirchentag in den 1960er Jahren zunehmend der pluraler werdenden Gesellschaft ausgesetzt und neuer Veranstaltungsformate wie der Podiumsdiskussion bedient. Während den reformorientierten Kräften die Demokratisierung und die politische Positionierung von Kirche und Kirchentag nicht weit genug gegangen sei, habe sich im Streit um Kirchenreform, Bibel und Laientheologie die Gegenründung des „Gemeindetags unter dem Wort“ vollzogen. Der Kirchentag könne für die 1960er Jahre zwar

nicht als soziale Bewegung aufgefasst werden, seit 1973 habe sich mit dem von der Befreiungstheologie beeinflussten Format der „Liturgischen Nacht“ und dem Kommunikations- und Informationszentrum – ab 1975 „Markt der Möglichkeiten“ – aber dauerhaft eine soziale Bewegung verankern können. Seither sei die Zusammengehörigkeit von Politik und Frömmigkeit eine stabile Erwartung der Kirchentagsteilnehmer. Schroeter-Wittke vertrat die These, dass der Kirchentag sich zu einer sozialen Bewegung entwickelt habe, „weil und insofern er durch seine partizipatorischen Formate eine popkulturelle Erscheinung“ geworden sei.

In ihrem Vortrag „Helmut Gollwitzer als Dialogpartner der sozialen Bewegungen“ stellte die Leiterin der Forschungsstelle der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft, PD Dr. Claudia Lepp (München), Gollwitzer als dialogisch Denkenden und Lehrenden dar und arbeitete an vier Themenfeldern die Konsens- und Konfliktpunkte zwischen ihm und den sozialen Bewegungen heraus. So habe Gollwitzer zwar die These vertreten, dass ein Christ Sozialist sein müsse, er selbst sei jedoch zugleich ein radikaler Demokrat gewesen, der Demokratie und Sozialismus in der neuen Linken für nicht ausreichend vermittelt hielt. 1968 habe Gollwitzer die Beteiligung an einer Revolution unter Anlegung enger Kriterien theologisch freigegeben, eine legitime Anwendung revolutionärer Gewalt in der Bundesrepublik jedoch abgelehnt. Im Gewaltdiskurs der Studentenbewegung votierte Gollwitzer aus moralischen und politisch-strategischen Gründen gegen einen Übergang von der Gewalt gegen Sachen zur Gewalt gegen Menschen. Den Terroristen, die er im Dialog vergeblich zu einer kritischen Selbstreflexion zu bewegen versuchte, habe er 1977 die „Genossenschaft“ aufgekündigt und vorgeworfen, die zweite deutsche Demokratie zu gefährden. Als Motor des christlich-jüdischen Dialogs und Verteidiger des Existenzrechts Israels, für das er aus theologischen, historisch-moralischen und politischen Motiven eintrat, habe sich Gollwitzer auch entschieden gegen den Antizionismus der radikalen Linken gestellt. Über die „sexuelle Revolution“ sei der Theologe zunächst entsetzt gewesen. Unter dem Einfluss der Frauenbewegung und des christlich-jüdischen Dialogs über das Hohelied der Liebe habe er jedoch 1977 eine Sexualethik entworfen, die eine christliche Orientierung für partnerschaftliche

Zweierbeziehungen in Zeiten des kulturellen Wandels geben sollte.

Dr. Norbert Friedrich (Düsseldorf) hob in seinem Referat „Helmut Thielicke als Antipode der sozialen Bewegungen“ die theologische Produktivität Thielickes, seinen Einfluss auf die Pfarrerschaft und seine öffentliche Breitenwirksamkeit hervor, die in einem auffallenden Gegensatz zur Rezeptionsgeschichte stünden. Als Ursache für dieses Auseinanderklaffen machte Friedrich Thielickes theologischen Ansatz und seine politische Positionierung innerhalb des westdeutschen Protestantismus aus. Thielickes Theologie sei in der lutherischen Rechtfertigungslehre, der Unterscheidung zweier Äonen und der Anwendung der Zwei-Reiche-Lehre gegründet, seine Ethik vom konservativen Geist der Nachkriegszeit geprägt gewesen. Thielicke habe sich zum demokratischen Rechtsstaat, zur sozialen Marktwirtschaft und einer aktiven Ordnungspolitik bekannt, zugleich aber gegen radikale Gewerkschaftsforderungen und einen ausufernden Sozialstaat gestellt. Als Verteidiger der Ordinarienuniversität habe er kaum Verständnis für die sozialen Bewegungen aufgebracht und die Studentenbewegung scharf kritisiert. Die „Studentenrevolte in Universität und Kirche“ habe er mit dem Nationalsozialismus verglichen und als „historische Zäsur“ betrachtet, „nach der es zum Niedergang der deutschen Universitäten kam“.

Die vierte Sektion befasste sich mit „Strukturen und Frömmigkeitsformen“. In seinem Vortrag „Dorothee Sölle, das ‚Politische Nachtgebet‘ und die Folgen“ hob Prof. Dr. Peter Cornehl (Hamburg) die Forschungsdefizite zum Politischen Nachtgebet hervor, das er als Beitrag der Kirche zur 68er-Bewegung bezeichnete. Das im Oktober 1968 in Köln entstandene Gebet habe zu einem spektakulären Konflikt mit den Kirchenleitungen geführt und weit über die Kirche hinaus in die Öffentlichkeit hineingewirkt, was sich der Verbindung zwischen kirchlicher Äußerung und Studentenbewegung verdanke. Besondere Brisanz habe es durch die Auswahl der Themen und die äußere Form der Gottesdienste gewonnen. In wenigen Jahren sei eine neue linke christliche Tradition jenseits der ESG entstanden. Obwohl nur Teil einer ökumenisch zusammengesetzten Gruppe, habe Dorothee Sölle dabei die zentrale Rolle eingenommen. Das Nachtgebet sei im Juli 1972 aus äußeren und inneren Gründen beendet worden, u. a. wegen der inneren Spannungen

zwischen einer reformerisch-gradualistischen Mehrheit und einer radikale Umwälzungen fordernden Minderheit sowie der intellektuell-ideologiekritischen Ausrichtung, bei der meditativ-spirituelle Elemente vernachlässigt worden seien. Das „liturgiegeschichtliche Programm der Politisierung der Gewissen“ sei 1973 durch die „Liturgische Nacht“ abgelöst worden, die den Gottesdienst als Fest und Feier wieder entdeckt habe. Überdauert worden sei das Nachtgebet vor allem vom Beitrag Sölles, die die christliche Gebetsprache erweitert habe, und der Anerkennung der politischen Dimension von Gottesdienst, Liturgie und Verkündigung.

Prof. Dr. Jan Hermelink (Göttingen) referierte über „Veränderungen in den Kirchen- und Gemeindestrukturen“ und stellte dabei die Differenz zwischen den Kirchenreformforderungen der 1960er Jahre und den seit den 1970er Jahren tatsächlich erfolgten Strukturveränderungen heraus. So sei es anstelle der Verwirklichung z. B. des Gruppenpfarramts und neuer Gemeindeformen zu einer ekklesiologischen Transformation nach dem Prinzip der strukturellen Addition gekommen, die sich in Form von Regionalisierung, Professionalisierung, Demokratisierung und Bürokratisierung vollzogen habe. Bei der Regionalisierung sei es – vor allem auf Kirchenkreisebene – zu einer Vermehrung überregionaler Stellen und Dienste gekommen. Die Professionalisierung habe zu einer Veränderung kirchlicher Berufsbilder und Ausbildungsgänge geführt. Als Beispiel für die Demokratisierung verwies Hermelink auf die Nordelbische Kirchenverfassung mit ihrer Neudefinition des Verhältnisses von Pfarramt und Mitarbeitern, der zeitlich begrenzten Besetzung leitender Ämter, dem neuen Synodalwahlrecht und der Ausweitung demokratischer Gremien. Die damit verbundene Bürokratisierung dürfe nicht nur negativ beurteilt werden, da sie die Integration der Pluralität und eine formale Gleichbehandlung gewährleiste. Die additiven Strukturveränderungen, die sich unbemerkt von der Öffentlichkeit sowohl in West- als auch in Ostdeutschland vollzogen hätten, seien auf Grund der aktuellen kirchlichen Finanzlage mittlerweile an ihr Ende gelangt.

Prof. Dr. Peter Bubmann (Erlangen) hob in seinen Ausführungen über „Wandlungen in der kirchlichen Musik“ hervor, diese hätten in den 1960er und 70er Jahren einen epochalen Bruch im

kirchenmusikalischen Verhalten, System und Repertoire dargestellt. Die Kritik an der Bewegung der „Kirchenmusikalischen Erneuerung“ (KE), die seit dem Ersten Weltkrieg dominiert habe, sei mit der Einführung des Evangelischen Kirchengesangbuchs ab 1950 gewachsen. Seit 1955 sei diese Absetzbewegung in drei Richtungen zerfallen, nämlich das Beharren auf Tradition, den Wunsch nach Avantgarde und den Sektor der Populärmusik. Mit ihrer kritischen Infragestellung und dem Überschreiten des Bestehenden sei die Wirkung der Avantgarde auf die kirchenmusikalische Praxis eher marginal geblieben. Dagegen habe die Populärmusik im Gottesdienst – versetzt mit Elementen aus Jazz, Schlager und Beat – ihren Weg in die deutsche Kirchenmusik gefunden. Bubmann resümierte, in den 1960er und 70er Jahren sei es zu einer Pluralisierung der musikalischen Frömmigkeit und der kirchenmusikalischen Szene gekommen, die sich bis heute intensiviere. Im Zuge dieser Entwicklung hätten die Wahrer der kirchenmusikalischen Tradition ihr Deutungsmonopol teilweise verloren.

Prof. Dr. Siegfried Hermle (Köln) untersuchte in seinem Vortrag die Frage, inwiefern es sich bei der evangelikalen Bewegung um eine Gegenbewegung gehandelt habe. Der Begriff „evangelikal“, der erstmals in den 1960er Jahren aufgetaucht sei, habe Identifikationsmöglichkeiten für Inhalte geboten, die aus dem Pietismus und der Erweckungsbewegung stammten. Einsetzend mit dem Einspruch Einzelner – vor allem gegen die Theologie Bultmanns –, sei ab 1960 dann die „rechte Lehre“ herausgestellt worden. In einer dritten Phase hätten sich auf landeskirchlicher Ebene vernetzte Organisationen gebildet, die den Protest konservativer Gruppierungen bündelten. Nach der Gründung der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ seien nach diesem Muster weitere Arbeitskreise gebildet worden. Die evangelikale Bewegung habe sich in der Tradition der Bekennenden Kirche und damit in der Verpflichtung gesehen, die Irrlehren der modernen Theologie abzuwehren. Ein Hauptkampfgebiet für die Auseinandersetzungen zwischen Evangelikalen und moderner Theologie seien die Kirchentage gewesen, denen die Evangelikalen seit 1973 die Gemeindetage „Unter dem Wort“ entgegengesetzt hätten. Trotz aller Konflikte mit den Kirchenleitungen sei es der Bewegung mangels innerer Einheit aber nicht gelungen, dauer-

haft als Gegenbewegung zu agieren. Ebenso wenig sei es zu einer Separation von der verfassten Kirche gekommen. Durch die zunehmende Aufweichung des protestantischen Milieus habe die evangelikale Bewegung im Lauf der Zeit an Bedeutung verloren und sei selbst zum Bestandteil einer pluralistischen Kirche geworden.

Auf Grund der programmatischen Ausrichtung der Tagung kam der Schlussdiskussion besonderes Gewicht zu. Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft hatte Prof. Dr. Hartmut Lehmann (Göttingen) und Prof. Dr. Detlef Pollack (Frankfurt/Oder) als Beobachter eingeladen, die ihre Einschätzungen über Verlauf und Ergebnisse der Tagung im Plenum zur Diskussion stellten. Lehmann merkte an, dass man stärker die offenen Forschungsfragen hätte herausarbeiten können. Es sei zwar richtig, den Forschungsschwerpunkt auf die 1960/70er Jahre zu legen, da diese Jahre die Durchbruchphase der Säkularisierung darstellten, inhaltlich wäre es jedoch von Nutzen gewesen, einzelne Aspekte – wie z. B. die Entkirchlichung – differenzierter zu untersuchen. Bestimmte gesellschaftliche Phänomene seien generell stärker unter dem Prozess von Pluralisierung, Polarisierung und Entzweigung zu sehen. Im Hinblick auf gesellschaftliche Veränderungen müsse darüber hinaus die gesellschaftliche Bedeutung der Entkonnfessionalisierung stärker in den Blick genommen werden. Zur weiteren Bearbeitung empfahl Lehmann den Weg der Gleichberechtigung der Frau im Pfarramt, die neue Form der Kirchentage und die Haltung zu den Christen in der „Dritten Welt“.

Pollack begrüßte in seinem Resümee die problemorientierte Herangehensweise, die in der Behandlung der Fragestellungen durch die Referenten und Referentinnen zum Ausdruck gekommen sei. Für das weitere methodische Vorgehen empfahl er eine verstärkte Befragung von Zeitzeugen und die Erarbeitung komparativer Studien. Zur Periodisierung schlug Pollack bestimmte Parameter wie den Begriff der Volkskirche, das Deutungsmonopol oder das traditionelle Familienbild vor. Die Phänomene der Modernisierung hätten seit Mitte der 1960er Jahre auch in der Kirche gegriffen. Die Kirche habe diese Impulse aufgenommen, da sie den Anschluss an die Gesellschaft nicht verlieren wollte. Später sei es allerdings zu einer zunehmenden Polarisierung gekommen. Als der Modernisierungsschub Mitte der 70er Jahre abgeebbt sei, hätten fundamenta-

listische und religiöse Bewegungen einen Aufschwung erlebt. Von dieser Gegenbewegung habe die Kirche in Deutschland allerdings weniger profitieren können als andernorts; es sei ihr nicht gelungen, die Austrittsbewegung zu stoppen. Die Studentenrevolte Ende der 60er Jahre sei geprägt gewesen vom Konflikt zwischen Institution und Individuum, dessen authentische Entscheidung an Bedeutung gewonnen habe. Mit zunehmender funktionaler Differenzierung habe die Kirche ihr Monopol verloren und eine Auflösung kirchlicher Milieus stattgefunden. Man sei zwar bereit gewesen, Kirche in Anspruch zu nehmen, zugleich aber auf Distanz zur Kirche gegangen. Abschließend betonte auch Pollack den grundlegenden Charakter von Modernisierung, Säkularisierung und Entkirchlichung, der bei der Behandlung der zukünftigen Fragestellungen maßgeblich zu berücksichtigen sei. Im Einzelnen schlug Pollack u. a. vor, das Verhältnis von kirchlichen zu anderen Wandlungsprozessen, die Wohlstandsanehebung in den 1960er/70er Jahren sowie das Verhältnis von Ökonomie und Kultur zu untersuchen.

Aus dem Plenum wurden darüber hinaus Studien zum Entkirchlichungsprozess in der DDR angemahnt. Weitere Forschungsdesiderate bestünden im Hinblick auf das Agieren der Persönlichkeiten aus dem Kirchenkampf sowie die Zusammenarbeit mit der Freikirchenforschung.

Außerhalb des Tagungsprogramms referierte Prof. Dr. Jens Holger Schjørring (Århus) aus Anlass ihres Jubiläums über „Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 1955–2005“ und nahm dabei eine „Bestandsaufnahme aus internationaler Perspektive“ vor. Schjørring verknüpfte zunächst das Gründungsjahr 1955 mit politischen Ereignissen in seinem Heimatland Dänemark und ihrer Aufarbeitung nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges. Nach einer Würdigung der von der Arbeitsgemeinschaft in den vergangenen 50 Jahren geleisteten Arbeit benannte Schjørring die wachsende Bedeutung der ökumenischen Bewegung, die Erforschung der beiden Weltkriege im Hinblick auf die Rolle von Christen und Nationen, die Konfrontation mit totalitären Ideologien und die Wandlungen im globalen Nord-Süd-Verhältnis als Desiderate, die bei der zukünftigen Forschungsarbeit berücksichtigt werden müssten.

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte

Neuerscheinungen

„Ihr Ende schaut an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Herausgegeben von Harald Schultze und Andreas Kurschat unter Mitarbeit von Claudia Bendick. Evangelische Verlagsanstalt. Leipzig 2006.

Mit diesem Gedenkband legt die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte das Ergebnis mehrjähriger Recherchen, die im Auftrag der EKD durchgeführt wurden, vor.

Der Band bietet in einem systematischen Teil Grundsatzbeiträge, die den Martyriumsbegriff aus evangelischer Perspektive beleuchten und die historischen Zusammenhänge von Verfolgung und Martyrium deutschsprachiger Protestanten und Protestantinnen im 20. Jahrhundert erläutern. Im Einzelnen handelt es sich um folgende Artikel: Das Projekt „Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts“ im ökumenischen Kontext; Martyrien des 20. Jahrhunderts. Voraussetzungen und Prinzipien ihrer Dokumentation; Märtyrer und Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis; Das Gedenken evangelischer Gemeinden an die Märtyrer des 20. Jahrhunderts; Dem Gebot und Gewissen verpflichtet: Freikirchliche Märtyrer; Die Bedeutung von Kirche, Religion und christlichem Glauben im Umkreis der Attentäter des 20. Juli 1944; Kriegsdienstverweigerer und Deserteure aus protestantischem Glauben als Opfer der Wehrmachtsjustiz; Evangelische Märtyrer im Baltikum (1905–1920); Evangelische Deutsche unter dem Druck des Sowjetregimes. Zur Problematik des Martyriums ethnischer Deutscher in Russland; Evangelische Märtyrer oder ethnische Opfer: Volkstumskämpfe und Krieg in Polen; Christen jüdischer Herkunft – Glaubenszeugen?; Leidenszeugen.

Der biographisch-dokumentarische Teil umfasst knapp 500 Kurzbiographien zu Einzelschicksalen deutschsprachiger Christinnen und Christen unter dem NS-Regime, in der SBZ/DDR, in der Sowjetunion und anderen Staaten. Neben bekannten Persönlichkeiten

wie Dietrich Bonhoeffer oder Sophie Scholl finden sich in dem Band die Namen vieler bislang unbekannt Gebliebener, die wegen ihres Glaubens, ihres Einsatzes für andere Menschen oder ihres politischen Widerstandes gegen totalitäre Regime verfolgt und getötet wurden. Neben den Lebensbeschreibungen sind – soweit möglich – Portraits abgedruckt, ebenso Quellen- und Literaturhinweise.

Literaturverzeichnis, Personen- und Ortsregister, Abkürzungsverzeichnis sowie eine Konkordanz der Ortsnamen vervollständigen den Band.

Der Band wurde am 17. März 2006 am Rande der Leipziger Buchmesse im „Museum in der Runde Ecke“ in Leipzig vorgestellt. Die Referate, die auf der Präsentation von Harry Oelke, Manfred Kock, Jürgen Schmude, Harald Schultze und Folkert Ihmels gehalten wurden, sind auf der Homepage der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte (www.kirchlichezeitgeschichte.info) veröffentlicht.

epd-Dokumentation 50/2005: Protestantismus und soziale Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren. Tagung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte aus Anlass ihres 50-jährigen Bestehens.

„Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“

Bulisch, Jens: Evangelische Presse in der DDR. „Die Zeichen der Zeit“ (1947–1990) (AKiZ. B 43). Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2006.

In diesem Band wird aus historischer Perspektive die Entwicklung der evangelischen Pressearbeit in der DDR nachgezeichnet. Im Mittelpunkt steht die Monatsschrift „Die Zeichen der Zeit“, eine der drei im SED-Staat erschienenen kirchlichen Zeitschriften, die ihre Wirksamkeit im Grenzbereich von wissenschaftlicher Theologie und Kirchenpolitik wie auch zwischen Kultur und Kirche entfaltete. Bulisch untersucht die Entwicklung der Zeitschrift, ihr publizis-

tisches Profil sowie die Geschichte des Redaktionskreises und zeigt Handlungsspielräume der evangelischen Publizistik in der DDR auf.

Rittberger-Klas, Karoline: Kirchenpartnerschaften im geteilten Deutschland. Am Beispiel der Landeskirchen Württemberg und Thüringen (AKiZ. B 44). Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2006.

Eine der wenigen Brücken zwischen der Bundesrepublik und der DDR, die den gesamten Zeitraum der deutschen Teilung überdauerten, waren die kirchlichen Partnerschaften. Was mit der Übernahme von Patenschaften der westlichen für die östlichen Hauptbüros des evangelischen Hilfswerks begann, wuchs in den nächsten Jahrzehnten zu einem dichten Netz aus materieller Unterstützung und geistigem und geistlichem Austausch zwischen West- und Ostdeutschland. Die Autorin beschreibt am Beispiel der Landeskirchen Württemberg und Thüringen erstmals die Entwicklung der Partnerschaften unter den sich wandelnden kirchlichen, politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen von 1949 bis 1990.

Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 3: 1949. Bearb. von Karl-Heinz Fix (AKiZ. A 11). Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2006 (erscheint Sommer 2006).

Das Jahr 1949 bedeutete für die Evangelische Kirche in Deutschland gleichermaßen Neubeginn und Kontinuität. In organisatorischer Hinsicht endeten die aus der Nachkriegssituation herrührenden Provisorien. So wurde z. B. die Vorläufige Ordnung der EKD durch die neue Grundordnung ersetzt, die EKD fand in Hannover eine dauerhafte Zentrale und mit Otto Dibelius trat ein neuer Vorsitzender sein Amt an. Von einem Bruch mit der bisherigen Arbeit kann dennoch weder in personeller noch sachlicher Hinsicht die Rede sein. Erstens bürgte der neue Rat für personelle Kontinuität und zweitens waren zahlreiche Themen aus der ersten Ratsperiode noch nicht endgültig geklärt bzw. konnten auf Grund der politischen Entwicklung in Deutschland und Europa erst jetzt abschließend behandelt werden. Mit der Gründung der beiden deutschen Staaten kamen neue Herausforderungen auf die gesamtdeutsche

Institution EKD zu, die die Aufmerksamkeit des Rates, obwohl darauf nur unzureichend vorbereitet, vermehrt auf innen- und sozialpolitische Felder lenkten. In seiner keineswegs konfliktfreien Arbeit musste der Rat in neun Sitzungen eine Vielzahl von Themen besprechen, die sich in fünf Bereiche gliedern: 1.) Organisation und Leitung der EKD; 2.) Das Verhältnis der EKD zu den Landeskirchen und das Selbstverständnis der EKD als Kirche oder als Bund bekenntnisverschiedener Kirchen; 3.) Die Bewältigung politischer und sozialer Kriegsfolgen; 4.) Die „Verantwortung der Kirche in der gegenwärtigen Lage“; 5.) Theologische Fragen.

Der Band enthält die umfassend kommentierten und durch Dokumente ergänzten Protokolle sowie das Protokoll der erstmals tagenden Kirchenkonferenz der EKD. Erschlossen wird die Edition durch differenzierte Register sowie ein Dokumentenverzeichnis.

Kunter, Katharina: Erfüllte Hoffnungen und zerbrochene Träume. Gesellschaftspolitisches Engagement von Christen und Kirchen in Deutschland 1980–1993 (AKiZ. B). Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen (erscheint Sommer 2006).

Die Studie untersucht das gesellschaftspolitische Engagement von Christen im konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, das sich über den Zeitraum der Jahre 1980–1993 erstreckte. Dabei handelte es sich um eine von der Ökumene ausgehende kirchenreformerische und gesellschaftspolitische Initiative, die insbesondere Protestanten in den beiden deutschen Staaten zu einem verstärkten friedensethischen Einsatz in der Welt und zu bürgerschaftlichen Aktivitäten vor Ort ermutigen wollte. Die Autorin analysiert vor dem Hintergrund des seit 1990 einsetzenden Transformationsprozesses im wiedervereinigten Deutschland die hervorgetretenen kollektiven Gerechtigkeitsvorstellungen deutscher Protestanten und deren unterschiedliche Deutungen des politischen Systemwechsels. Die Autorin zeigt dabei auf, dass sich die Wiedervereinigung Deutschlands für die Mehrheit von ihnen zu einem positiv gedeuteten politischen Systemwechsel entwickelte – eine Minderheit deutscher Protestanten dieses Ereignis aber retrospektiv als einen zerbrochenen Traum deutete.

Silomon, Anke: Anspruch und Wirklichkeit der besonderen Gemeinschaft. Der Ost-West-Dialog zwischen BEK und EKD in den Jahren 1967–1989 (AKiZ. B). Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen (erscheint Sommer 2006).

In den Jahren 1961 bis 1989 geriet die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) in ein doppeltes Spannungsverhältnis: Einerseits kam ihr die Rolle als letzte gesamtdeutsche Klammer zu. Andererseits entwickelten sich die deutschen Staaten durch die Einbindung in antagonistische Machtblöcke zügig auseinander und waren gänzlich verschiedenen Rahmenbedingungen ausgesetzt, die sich auch auf die Kirchen auswirkten. Es kam zur organisatorischen Teilung der EKD, wobei an der Vorstellung einer geistlichen „besonderen Gemeinschaft“ festgehalten wurde. Die Autorin untersucht die getrennte Entwicklung des Kirchenbundes in der DDR und der EKD in der Bundesrepublik, die partnerschaftlichen Beziehungen und gemeinsamen Aktivitäten und fragt nach Anspruch und Wirklichkeit dieser „besonderen Gemeinschaft“.

Personenlexikon zum deutschen Protestantismus 1919–1949. Zusammengestellt und bearbeitet von Hannelore Braun und Gertraud Grünzinger (AKiZ. A 12). Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2006 (erscheint im Sommer 2006).

Mit dieser Zusammenstellung wird erstmals der Versuch unternommen, den deutschsprachigen Protestantismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts biographisch zu erschließen. Das Verzeichnis stellt mehr als 1000 Personen in Kurzbiogrammen vor, die zwischen 1919 und 1949 ein kirchliches Amt, einen Lehrstuhl oder eine andere leitende Funktion innehatten. Dazu kommen Persönlichkeiten, die ohne Amt auf die eine oder andere Weise für die Entwicklung des Protestantismus im genannten Zeitraum einen wichtigen Beitrag leisten und Bedeutung für den Protestantismus erlangen konnten. Berücksichtigt wurden u. a. führende Vertreter aus dem Vereins- und Verbandswesen, der Presse, der Kunst, aber auch Frauen, die um eine veränderte Rolle in Kirche und Theologie kämpften.

Durch die vorgenommene Auswahl soll der Protestantismus in seiner ganzen Bandbreite ohne wertende Einschränkungen erfasst

werden. Die Sammlung zeigt so auch personelle Kontinuitäten von der Weimarer Republik über das NS-Regime bis in die Nachkriegszeit und die Gründung der beiden deutschen Staaten.

Die Kurzbiogramme dienen einer ersten Information und geben in knapper Form und in einem stark formalisierten Eintrag Auskunft über Lebens- und Berufsdaten, die Mitgliedschaft in kirchlichen, politischen und gesellschaftlichen Organisationen sowie über sonstige Aktivitäten. Außerdem ist soweit wie möglich die Teilnahme an bedeutenden kirchlichen Veranstaltungen vermerkt, ebenso die Verleihung von Ehrenpromotionen. Dieser biographische Eintrag umreißt nicht nur den Berufsweg, sondern auch die gesellschaftliche und politische Orientierung von Vertretern und Vertreterinnen des Protestantismus, insbesondere der Gruppe der Professoren.

Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 4: 1950. Bearb. von Anke Silomon (AKiZ. A) Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2006 (erscheint Herbst 2006).

Der Band enthält die Protokolle der neun Sitzungen des Rates der EKD aus dem Jahr 1950. Ihre Kommentierung und der Abdruck weiterer Dokumente ermöglichen das Verständnis der debattierten Gegenstände, zumal die Protokolle lediglich die im Rat gefassten Beschlüsse enthalten. Deutlicher wird die Haltung der EKD zu den deutschen Kriegsverbrechern und den gegen sie vor ausländischen Militärgerichten geführten Prozessen. Auch der Einsatz des Rates für diese Deutschen in Form eines an die Regierungen der entsprechenden Länder gerichteten Amnestiegesuchs, das flankiert wurde von einem Schreiben an die evangelischen Kirchen der deutsche Kriegsgefangene festhaltenden Länder, kann nachgezeichnet werden. Ebenso wird der Umgang mit Beamten der ehemaligen Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) dokumentiert. Erkennbar wird der kirchliche Standpunkt zur „deutschen Frage“ und das Bemühen der EKD, zur Sicherung des Friedens beizutragen. Ein Gegengewicht zur Konzentration auf die nationalsozialistische deutsche Vergangenheit und das geteilte Deutschland bildeten die Versuche, sich der innerdeutschen und internationalen Ökumene zu öffnen. Eine indirekte, aber gewichtige Rolle spielte in den Beratungen des Rates die

immer wieder unterschiedlich beantwortete Frage nach einem politischen Mandat der Kirche und den damit verbundenen Konsequenzen für die EKD und ihre Repräsentanten. Hier zeigten sich neben den konfessionellen Spannungen auch die politischen Differenzen, die das Selbstverständnis und das Auftreten der EKD als geschlossen agierende Vertreterin des deutschen Protestantismus störten.

Hermle, Siegfried/Lepp, Claudia/Oelke, Harry (Hg.): Protestantismus und soziale Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren (AkiZ. B). Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2006 (erscheint Herbst 2006)

Mit Beiträgen von: Peter Bubmann, Peter Cornehl, Norbert Friedrich, Reinhard Frieling, Angela Hager, Wolf-Dieter Hauschild, Siegfried Hermle, Jan Hermelink, Wolfgang Huber, Helga Kuhlmann, Hartmut Lehmann, Claudia Lepp, Simone Mantei, Hugh McLeod, Harry Oelke, Marc-Dietrich Ohse, Detlef Pollack, Dieter Rucht, Harald Schroeter-Wittke und Roland Spliesgart.

Die Beiträge dieses Bandes, die auf eine Tagung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte zurückgehen, weiten den Horizont der zeitgeschichtlichen Forschungen auf die 1960er und 70er Jahre. Im Mittelpunkt der Untersuchungen stehen die Wechselwirkungen von Protestantismus und neuen sozialen Bewegungen während dieser beiden dynamischen Jahrzehnte. Die Suche nach den gegenseitigen Beeinflussungen richtet sich auf Gruppen (Studentenbewegung, Frauenbewegung, osteuropäische Reformbewegungen) und Personen (Gollwitzer, Thielicke, Sölle) sowie Strukturen (Kirchen- und Gemeindeaufbau) und Aktionsformen (Kirchentag, politisches Nachtgebet). Gefragt wird weiter nach neuen theologischen Entwürfen, die in dieser Zeit weltweit entstanden (etwa im Kontext der ÖRK-Vollversammlung Uppsala 1968), und nach den Wechselwirkungen auf internationaler Ebene. Auch die sich gegen die Politisierung des Bekenntnisses und die kulturelle Liberalisierung in jenen Jahren formierenden Gegenbewegungen innerhalb der evangelischen Kirche (Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“) werden vorgestellt.

Veröffentlichungen der Mitglieder und Mitarbeiter/innen
aus dem Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte

Bendick, Claudia

- Art.: Arndt, Walter. In: „Ihr Ende schaut an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Hg. von Harald Schultze und Andreas Kurschat unter Mitarbeit von Claudia Bendick. Leipzig 2006, S. 219ff.
- Art.: Beck, Ludwig August Theodor. In: Ebd., S. 225f.
- Art.: Blank, Margarete Viktoria. In: Ebd., S. 231ff.
- Art.: Bornitz, Kurt Paul Ehrich. In: Ebd., S. 238f.
- Art.: Canaris, Wilhelm Franz. In: Ebd., S. 246ff.
- Art.: Fleischmann Max. In: Ebd., S. 264f.
- Art.: Grunthal, Marianne. In: Ebd., S. 275f.
- Art.: Halem, Nikolaus Christoph Graf von. In: Ebd., S. 282ff.
- Art.: Harnack, Arvid. In: Ebd., S. 292f.
- Art.: Harnack, Mildred geb. Fish. In: Ebd., S. 295ff.
- Art.: Kaiser, Heinrich. In: Ebd., S. 326f.
- Art.: Kaiser, Hermann. In: Ebd., S. 327ff.
- Art.: Kleinmann, Karl. In: Ebd., S. 339f.
- Art.: Lynar, Friedrich Wilhelm Graf zu. In: Ebd., S. 360.
- Art.: Maschke, Ernst Ludwig. In: Ebd., S. 362f.
- Art.: Meichßner, Joachim. In: Ebd., S. 365f.
- Art.: Müller, Elisabeth. In: Ebd., S. 372.
- Art.: Nieden, Wilhelm zur. In: Ebd., S. 376f.
- Art.: Popitz, Johannes. In: Ebd., S. 398ff.
- Art.: Rittmeister, John. In: Ebd., S. 411f.
- Art.: Rosenthal, Bruno. In: Ebd., S. 413.
- Art.: Schack, Adolf-Friedrich Graf von. In: Ebd., S. 419f.
- Art.: Scheliha, Rudolf (Dolf) von. In: Ebd., S. 420f.
- Art.: Schiemann, Paul. In: Ebd., S. 422f.

- Art.: Scholl, Hans Fritz. In: Ebd., S. 428f.
- Art.: Scholl, Sophia Magdalena (Sophie). In: Ebd., S. 429ff.
- Art.: Scholz-Babisch, Friedrich. In: Ebd., S. 431f.
- Art.: Schröer, Gustav Heinz. In: Ebd., S. 433f.
- Art.: Schulz, Wilhelm. In: Ebd., S. 642f.
- Art.: Thüngen, Karl Freiherr von. In: Ebd., S. 457f.

Fitschen, Klaus

- Diplomarbeiten an der Leipziger Theologischen Fakultät zwischen 1947 und 1995. Ein Beitrag zur Fakultätsgeschichte „von unten“. In: Die Theologische Fakultät der Universität Leipzig: Personen, Profile und Perspektiven aus sechs Jahrhunderten Fakultätsgeschichte. Hg. von Andreas Gößner unter Mitarbeit von Alexander Wieckowski (Beiträge zur Leipziger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte. A 2). Leipzig 2005, S. 421–427.
- Art.: Faulhaber, Michael von. In: BBKL XXIV, 2005, S. 602–615.

Fix, Karl-Heinz

- Kirchenbund – Nicht Kirche. Hans Meiser als Mitglied des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. In: Herold, Gerhart/Nicolaisen, Carsten (Hg.): Hans Meiser (1881–1956). Ein lutherischer Bischof im Wandel der politischen Systeme. München 2006, S. 120–137.
- Art.: Thadden, Adolf von. In: RGG, Bd. 8, 4. Aufl. Tübingen 2005, Sp. 207.
- Art.: Visser 't Hooft, Willem Adolf. In: Ebd., Sp. 1138.
- Art.: Weber, Ludwig. In: Ebd., Sp. 1316.
- Art.: Werner, Friedrich. In: Ebd., Sp. 1464f.

Grünzinger, Gertraud

- Zur Frage der Zuständigkeit des Reichskirchenministers im Altreich und in den neuen Gebieten des Deutschen Reiches 1938–

1942. In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 23, 2005, S. 97–119.
- Protestantismus und soziale Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren. Tagung in Tutzing, 25./26. Oktober 2005. In: DA 39, 2006, S. 122–125.
 - Evangelische Märtyrer oder ethnische Opfer: Volkstumskämpfe und Krieg in Polen. In: „Ihr Ende schaut an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Hg. von Harald Schultze und Andreas Kurschat unter Mitarbeit von Claudia Bendick. Leipzig 2006, S. 171–194.
 - Art.: Bontjes van Beek, Cato. In: Ebd., S. 237f.
 - Art.: Gackstätter, Leonhard. In: Ebd., S. 267f.
 - Art.: Hanselmann, Friedrich. In: Ebd., S. 289ff.
 - Art.: Käsemann, Elisabeth. In: Ebd., S. 657f.
 - Art.: Kiep, Otto Carl. In: Ebd., S. 336f.
 - Art.: Klamroth, Bernhard Ludwig. In: Ebd., S. 337.
 - Art.: Klamroth, Johannes Georg. In: Ebd., S. 337ff.
 - Art.: Klein, Franz. In: Ebd., S. 646f.
 - Art.: Kund, Wilhelm. In: Ebd., S. 647f.
 - Art.: Mayerhöffer, Arpad Ernst. In: Ebd., S. 573.
 - Art.: Pohle, Carl. In: Ebd., S. 397f.
 - Art.: Popp, Philipp. In: Ebd., S. 649ff.
 - Art.: Thadden, Elisabeth von. In: Ebd., S. 455f.
 - Art.: Wolfmeyer, Leonhard. In: Ebd., S. 474ff.

Hermle, Siegfried

- Tendenzen Kirchlicher Zeitgeschichte. In: VF 50, 2005, S. 69–88.
- Das Stuttgarter Schuldbekenntnis und der Neuanfang der Kirchen. In: RheinReden. Texte aus der Melancthon-Akademie Köln. Köln 2005, S. 65–80.
- Zwischen Bagatellisierung und engagierter Hilfe. Hans Meiser und die „Judenfrage“. In: Herold, Gerhart/Nicolaisen, Carsten

(Hg.): Hans Meiser (1881–1956). Ein lutherischer Bischof im Wandel der politischen Systeme. München 2006, S. 53–68.

- Evangelische Märtyrer im Baltikum (1905–1920). In: „Ihr Ende schaut an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Hg. von Harald Schultze und Andreas Kurschat unter Mitarbeit von Claudia Bendick. Leipzig 2006, S. 127–144.
- Russisches Reich/Baltikum – Biogramme baltischer Märtyrer (43 von 58). In: Ebd., S. 483–531.

Kunter, Katharina

- „Zurück nach Europa. Die Kirchen als politischer und gesellschaftlicher Faktor im demokratischen Transformationsprozess Tschechiens“. In: Kirchliche Zeitgeschichte 18, 2005, S. 409–422.
- „Kerken in de Koude Oorlog: geen spionagethriller, maar ook geen heldenepos“. In: Nieuwste Tijd 4, 2005, S. 47–57.
- Die Exkursion als didaktische Methode in der Kirchlichen Zeitgeschichte. Das Beispiel „Ostdeutscher Protestantismus im 20. Jahrhundert“. In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 23, 2005, S. 165–170.
- Rezension: Wilken Veen: Verzoening in de praktijk. De NCSV en de Duitse Questie. Zoetermeer 2004. In: Jahrbuch des Instituts für Niederlande-Studien 15, 2004 (2005), S. 243ff.

Lepp, Claudia

- Tabu der Einheit? Die Ost-West-Gemeinschaft der evangelischen Christen und die deutsche Teilung 1945–1969 (AKiZ. B 42). Göttingen 2005.
- Zwischen kirchlicher Ost-West-Verbundenheit und deutschlandpolitischem Streit. Der gesamtdeutsche Protestantismus im ersten Nachkriegsjahrzehnt. In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 23, 2005, S. 137–164.
- Frieden, Versöhnung und Vaterland: Kirchliche Erklärungen des

- Jahres 1965. In: epd-Dokumentation Nr. 39 vom 27. 9. 2005, S. 6–14.
- 15 Jahre kirchengeschichtliche DDR-Forschung im wiedervereinigten Deutschland – ein Rückblick und Ausblick (Teil 1). In: Theologische Rundschau 70, 2005, S. 455–503.
 - Art. Bolle, Friedrich. In: „Ihr Ende schaut an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Hg. von Harald Schultze und Andreas Kurschat unter Mitarbeit von Claudia Bendick. Leipzig 2006, S. 617.
 - Art.: Domaschk, Matthias. In: Ebd., S. 619.
 - Art.: Gnettner, Reinhard. In: Ebd., S. 624.
 - Art.: Gürtler, Johannes. In: Ebd., S. 626.
 - Art.: Köhler, Erwin und Charlotte. In: Ebd., S. 630.
 - Art.: Pickel, Georg. In: Ebd., S. 638.
 - Art.: Pieper, Johannes. In: Ebd., S. 638.
 - Art.: Schleusener, Frank. In: Ebd., S. 640.
 - Art.: Wandrei, Kurt. In: Ebd., S. 642.
 - Art.: Wolf, Joachim. In: Ebd., S. 642.
 - Bericht über den Kongress „Zivilcourage und Kompromiss: Bau-soldaten in der DDR 1964–1990. In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 23, 2005, S. 171–174.
 - Rezension: Halbrock, Christian: Evangelische Pfarrer der Kirche Berlin-Brandenburg 1945–1961. Amtsautorität im vormund-schaftlichen Staat? Berlin 2004. In: Humanities. Sozial- und Kulturgeschichte (2.5.2006).

Oelke, Harry

- Wir erinnern uns: Hans Meiser. Anmerkungen zur kirchlichen Erinnerungskultur in Deutschland nach 1945. In: Herold, Gerhart/Nicolaisen, Carsten (Hg.): Hans Meiser (1881–1956). Ein lutherischer Bischof im Wandel der politischen Systeme. München 2006, S. 229–245.
- [Zus. mit Katharina Kunter, Claudia Lepp u. Christa Stache]:

Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Geschichte – Aufgaben – Perspektiven. München 2005.

- [Zus. mit Katharina Kunter]: Vom Kirchenkampf der NS-Zeit bis zur Studentenbewegung der 68er. In: epd-Dokumentation 50 vom 6. 12. 2005: Protestantismus und soziale Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren. Tagung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte aus Anlass ihres 50-jährigen Bestehens, 24. bis 26. Oktober 2005 in Tutzing, S. 4ff.
- Hanns Lilje als Prediger und Seelsorger im Umfeld des „20. Juli 1944“. In: Die Lehren der Geschichte für unsere Zukunft. Festveranstaltung anlässlich des 60. Jahrestages des „20. Juli 1944“ mit Klaus von Dohnanyi (Schriftenreihe des Niedersächsischen Landtags. 52). Hannover 2005, S. 22–29.
- Zwischen Schuld und Sühne. Evangelische Kirche und Judentum nach 1945. In: Kayenburg, Martin mit Göhres, Annette und Liß-Walter, Joachim (Hg.): Kirche, Christen, Juden in Nordelbien 1933–1945. Die Ausstellung im Landeshaus (Schriftenreihe des Schleswig-Holsteinischen Landtages. 7). Kiel 2006, S. 79–101 (Wiederabdruck in: Pastoraltheologie 95, 2006, S. 2–23).
- Mitherausgeberschaften: Pastoraltheologie. Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft; Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte; Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland.

Roggenkamp, Antje

- Elisabeth Neuse (1874–1956). In: Mager, Inge (Hg.): Frauenprofile des Luthertums. Lebensgeschichten im 20. Jahrhundert. Gütersloh 2005, S. 157–174.
- [Mit Thomas Kaufmann] Blickkontakte zwischen Kirchengeschichte und Religionspädagogik. In: Rothgangel, Martin/Thaidigsmann, Edgar: Religionspädagogik als Mitte der Theologie. Theologische Disziplinen im Diskurs. Stuttgart 2005, S. 217–227.

Schultze, Harald

- Oskar Brüsewitz und sein Protest gegen das Bildungssystem des SED-Staates. In: Aufbrüche. Einladung zum Gespräch über Christenlehre und Religionsunterricht in der Föderation Evangelischer Kirchen in Mitteldeutschland und in der Evangelischen Landeskirche Anhalts 1/2005, S. 37–42.
- Berichte der Magdeburger Kirchenleitung zu den Tagungen der Provinzialsynode 1946–1989. Hg. von Harald Schultze (AKiZ. A 10). Göttingen 2005.
- „Ihr Ende schaut an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Hg. von Harald Schultze und Andreas Kurschat unter Mitarbeit von Claudia Bendick. Leipzig 2006.
- Das Projekt „Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts“ im ökumenischen Kontext. In: Ebd., S. 19–32.
- Das Gedenken evangelischer Gemeinden an die Märtyrer des 20. Jahrhunderts. In: Ebd., S. 71–81.
- Art.: Brüsewitz, Oskar. In: Ebd., S. 617ff.
- Art.: Ebel, Rudolf. In : Ebd., S. 620f.
- Art.: Fischer, Martin. In: Ebd., S. 260f.
- Art.: Hein, Erich. In : Ebd., S. 623f.
- Art.: Mielke, Albert. In: Ebd., S. 369f.
- Art.: Niehus, Martin. In: Ebd., S. 377f.
- Art.: Vahldieck, Fritz. In: Ebd., S. 462ff.
- Art.: Weissler, Friedrich. In: Ebd., S. 466ff.

Schulze, Nora Andrea

- Bericht über die Tagung „Protestantismus und soziale Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren“. In: epd-Dokumentation Nr. 50 vom 6. 12. 2005, S. 7–12.
- „Ein ganz und gar landeskirchlich verwurzelter Pfarrer“. Hans Meiser in Kaiserreich und Weimarer Republik 1881–1933. In: Herold, Gerhart/Nicolaisen, Carsten (Hg.): Hans Meiser (1881–1956). Ein lutherischer Bischof im Wandel der politischen Systeme. München 2006, S. 11–31.

Silomon, Anke

- Relations entre Église et État dans la République Démocratique Allemandes: principes théoriques et applications pratiques. In: Protestantisme(s) et Autorité. Hg. von Françoise Knopper/Jean-Louis Breteau/Bertrand Van Ruymbeke (Anglophonia 17/2005), S. 443-452.

Nachrichten aus anderen kirchengeschichtlichen Vereinigungen

Arbeitsgemeinschaft für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Berliner Domvorträge: Weschke, Eugen jun.: Geschichte und Chronistik 1933 bis 1945. Aus dem Tagebuch des Pfarrers Eugen Weschke (20. Oktober 2005).
- Drei neue Bücher zum Kirchenkampf (1. Dezember 2005): Büchervorstellung des Wichern-Verlages: Bist Du Bandit? Das Lagertagebuch des Zwangsarbeiters Wasyl Timofejewitsch Kudrenko. Hg. von Wolfgang G. Krogel im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft NS-Zwangsarbeit Berliner Evangelischer Kirchengemeinden unter Mitwirkung von Klaus Grammel, Rolf-Dieter Günther und Gerlind Lachenicht. Übersetzt von Dimitri Stratiewski. Abbildungen von Boris Klinge. Berlin 2005; Furian, Hans Otto: Vom Kirchenkampf zum Christuskampf. Kirchliches Leben in der östlichen Neumark 1933 bis 1945. Berlin 2005; Schuppan, Erich (Hg.): Stunde des Gerichts. Der Kampf um kirchliche Autonomie in Berlin-Brandenburg zwischen 1933 und 1945. Berlin 2005.

Arbeitskreis für Braunschweigische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Lorentzen, Tim: Ideologische Usurpation. Die nationalsozialistische Umgestaltung der Stiftskirchen zu Braunschweig und Quedlinburg als Zeichenhandlung (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Ev.-lutherischen Landeskirche in Braunschweig. Heft 15). Wolfenbüttel 2005 (Vorstellung am 18. September 2005).

Arbeitsgemeinschaft für Mecklenburgische Kirchengeschichte
Veröffentlichungen

- Mecklenburgia Sacra. Jahrbuch für Mecklenburgische Kirchengeschichte 8, 2005, darin: Piersig, Erhard: Rechlin. Geschichte und Schicksal einer Gemeinde und ihrer Kirche – Eine Dokumentation aus Akten und anderen Unterlagen des Landeskirchlichen Archivs Schwerin, S. 214–240; Rausch, Rainer: Geistliche Hebungen Wismar – Anmerkungen aus rechtlicher Sicht, S. 106–135; Rausch, Rainer: Geistliche Hebungen Wismar – Die Baulastverpflichtungen der Hansestadt Wismar an den Kirchen der Geistlichen Hebungen, S. 136–162.

Projekte

- Die Neubegründung einer geistlichen Pilger-Kommunität im alten Antoniterkloster Tempzin (1222) seit den 80er Jahren („Pilgerherberge Kloster Tempzin“).

Ausschuss für rheinische Kirchengeschichte und
kirchliche Zeitgeschichte

Veranstaltungen

- Öffentliche Jahrestagung in Kaub (9.–10. November 2005) mit verschiedenen zeitgeschichtlichen Beiträgen.

Projekte

- Kirchengeschichtlicher Abriss „Evangelisch am Rhein“ (in Bearbeitung).
- Die Evangelische Kirche im Rheinland 1948 bis 1990 (in Bearbeitung).

Freundeskreis für Braunschweiger Kirchen- und Sozialgeschichte
Im Jahre 1984 wurde in der Kirchengemeinde Offleben mit 20 Personen der Freundeskreis für Braunschweiger Kirchen- und Sozialgeschichte gegründet. Zum ersten Vorsitzenden wurde Pfarrer Dr. Michael Künne gewählt, zur zweiten Vorsitzenden Frau Dr.

Regine von Geibler. Beide üben noch heute diese Ämter aus. Der Freundeskreis verstand sich als aktuelle Ergänzung des bestehenden regionalen Arbeitskreises für niedersächsische Kirchengeschichte, der sich auf die Themen des 19. und 20. Jahrhunderts spezialisieren wollte. Durch mehrere Veröffentlichungen, Tagungen und Ausstellungen belebte der Freundeskreis das Interesse an der Geschichte der Landeskirche und darüber hinaus. Unter den Veröffentlichungen ragen die beiden umfangreichen Festschriften für Altbischof Dr. Gerhard Heintze anlässlich seines 75. und 90. Geburtstages 1987 und 2002 heraus mit bedeutsamen Aufsätzen zu Themen der Landeskirchengeschichte, der Geschichte der EKD und der Ökumene. Dazu veranstaltete der Freundeskreis 2002 in der Andreaskirche in Braunschweig, zusammen mit der Propstei Braunschweig eine beachtete Ausstellung zum Wirken von Landesbischof Dr. Heintze 1965–1982. Im Mai 2004 veranstaltete der Freundeskreis zusammen mit dem Braunschweiger Propst Armin Kraft und dem Landeskirchlichen Archiv im Gemeindehaus St. Katharinen, Braunschweig ein von 70 Teilnehmern besuchtes, ganztägiges Symposium zum Thema „Bürgerliche Gesellschaft und Arbeiterkultur in Braunschweig“ mit fünf Referenten und Aussprache. Im September 2005 gedachte der Freundeskreis mit Referat und kleiner Ausstellung des Zusammentritts der ersten neuen neuen Kirchenregierung nach dem Kriege im Tagungshaus des Landeskirchenamtes, Wolfenbüttel in Anwesenheit von OLKRätin Müller und Landesbischof Dr. Weber, der die Arbeit des Freundeskreises fördert und eine umfangreiche Abhandlung zum ersten Vorsitzenden der neuen Kirchenregierung Ottmar Palmer vorstellte. Als nächstes Projekt ist ein Handbuch zur Geschichte der Braunschweiger Landessynode 1872–2000 in Arbeit. Auf der Homepage von Kirche von Unten <http://bs.cyty.com/kirche-von-unten/index.htm> sind zahlreiche weitere Aufsätze zur Geschichte der Landeskirche veröffentlicht.

Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Studientag zum Thema „Christen jüdischer Herkunft in Niedersachsen“ (12. November 2005). Programm: Dr. Uta Schäfer-

Richter: Leben und Not der Christen jüdischer Herkunft unter nationalsozialistischer Herrschaft – Bericht über das Projekt der hannoverschen Landeskirche „Schicksal der Christen jüdischer Herkunft im Raum der hannoverschen Landeskirche“; Heinz Hartung: Kirchlicher Beistand war möglich. Ein Zeitzeuge erzählt von den Erfahrungen seiner Familie mit der reformierten Kirchengemeinde in Hannoversch Münden; Dr. Marlis Buchholz: Die Akten der Oberfinanzdirektion als Quelle zur Erschließung des Schicksals von Christen jüdischer Herkunft. Das Beispiel der Emigranten; Dr. Frank Ehrhardt: Zwischen familiärer Tradition und beruflicher Ambition. Die Konversion des Mediziners David Mansfeld aus Braunschweig (1796–1863); Dr. Mijndert Bertram und Martin Voigt (Lüneburg): Taufe als schützender Schirm? Die Konversion einer jüdischen Mutter und ihrer Töchter in Celle 1935 und der Neuenhäuser Pastor Voigt; Wolfgang Raupach-Rudnick: Judenmission im Nationalsozialismus. Die Vorträge sollen in „Ausgepackt. Mitteilungen aus dem Landeskirchlichen Archiv Hannover“ veröffentlicht werden.

Veröffentlichungen

- Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 102, 2004 (erschieden 2005), darin: Perels, Joachim: Richard Karwehl – ein lutherischer Pfarrer aus dem Geist Karl Barths, S. 161ff.; Semmler, Doris: Die Theologin Hildegard Stracke und ihr Kampf um das Pfarramt in der Ev.-Luth. Kirche in Oldenburg, S. 309ff.; Rauer, Hans-Joachim: Hospes im Predigerseminar des Klosters Loccum 1958–1960, S. 345ff.
- Gottes Wort ins Leben verwandeln. Perspektiven der (nord)deutschen Kirchengeschichte. Festschrift für Inge Mager zum 65. Geburtstag. Hg. von Rainer Hering, Hans Otte und Johann Anselm Steiger (Beiheft zum Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte. 12). Hannover 2005, darin: Otte, Hans: Wiederkehr der geistlichen Schulaufsicht? Die Schulpolitik der hannoverschen Landeskirche in der Weimarer Republik, S. 369ff.; Hering, Rainer: Die Hamburger Theologin Katharina Gombert (1903–1986), S. 405ff.; Kück, Thomas Jan:

Eine Äußerung gegen den Nationalsozialismus. Johannes Schulze als Pastor und Superintendent in Bremervörde, S. 429ff.; Brandy, Hans Christian: Vom Paradeisspiel zum Rap. Ein Blick auf die Entwicklung des Singens in der evangelischen Kirche seit 1949 am Beispiel der Liederhefte für den Kirchentag in Hannover, S. 455ff.; Cordes, Martin: Kirchenhistorisches Lernen im Studium. Aspekte der Kompetenzentwicklung in der Verhältnisbestimmung von Ehrenamtlichkeit und Professionalität in Diakonie und Sozialer Arbeit, S. 481ff.

Projekte

- Fortsetzung des Projekts „Christen jüdischer Herkunft in der Landeskirche“ (in Zusammenarbeit mit der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers).
- „Zwangsarbeit in Diakonie und Kirche im Bereich der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover“ (Beginn: 1. September 2005).

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung der Gesellschaft in Stade (10. bis 12. Juni 2006); folgende zeitgeschichtliche Vorträge sind geplant: Fischer, Norbert: Totengedenken am Meer – Kulturwissenschaftliche Beobachtungen an Friedhöfen und Denkmälern in Norddeutschland; Brandes, Wolfgang: Der „Heidedichter“ Diedrich Speckmann und seine Erzählung „Wir pflügen ein Neues“; Riemann, Doris: „Die (un-)abhängige Frau an seiner Seite“ – Pfarrfrauen in der hannoverschen Landeskirche seit 1945.

Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- IV. Jahrestagung des Arbeitskreises Protestantismusforschung zum Thema „Volk-Kirche-Vaterland. Churchbuilding im 19. Jahrhundert“ in der Evangelischen Akademie Thüringen in Neudietendorf (31. März bis 2. April 2006).

Veröffentlichungen

- Kähler, Christoph: Zum Umgang der Thüringer Landeskirche mit dem Widerstand in zwei deutschen Diktaturen. Beobachtungen am Beispiel des Martyriums von Pfarrer Werner Sylten. In: Leiner, Martin u. a. (Hg.): Gott mehr gehorchen als den Menschen. Göttingen 2005, S. 231–241.
- Koch, Ernst: Kirchen und Parlamentarismus in Thüringen. Eine Einführung. In: Thüringer Landtag (Hg.): Kirchen und kirchliche Aufgaben in der parlamentarischen Auseinandersetzung in Thüringen vom frühen 19. bis ins ausgehende 20. Jahrhundert (Schriften zur Geschichte des Parlamentarismus in Thüringen. 23). Weimar;Jena 2005, S. 9–15.
- Koch, Ernst: Die besondere Verantwortung der thüringischen Landeskirche für das lutherische Bekenntnis. In: Hessisches Pfarrerblatt, Nr. 3, Juni 2005.
- Koch, Ernst: Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte 2005. In: Territorialkirchengeschichte. Handbuch für Landeskirchen- und Diözesangeschichte. Neustadt an der Aisch 2005, S. 165–172.
- Nebe, Wolfgang: Ernst Abbe in Jena, seine Verwandtschaftsbeziehungen und Nachkommen. Zum 100. Todestag. In: Familie und Geschichte. Hefte für Familiengeschichtsforschung im sächsisch-thüringischen Raum. Bd. 14. Neustadt a.d. Aisch 2005, S. 241–253.
- Seidel, Thomas A.: Oberkirchenrat Dr. Erich Hertzsch und die Kirchenpolitik der SED. In: Thüringer Landtag (Hg.): Kirchen und kirchliche Aufgaben in der parlamentarischen Auseinandersetzung in Thüringen vom frühen 19. bis ins ausgehende 20. Jahrhundert (Schriften zur Geschichte des Parlamentarismus in Thüringen. 23). Weimar;Jena 2005, S. 227–250.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte (in Kooperation mit dem Thüringischen Hauptstaatsarchiv Weimar und der Ev. Akademie Thüringen) zum Thema „Kir-

chengeschichte in Weimar und im Weimarer Land“ in Weimar (25. bis 27. August 2006).

Kommission für kirchliche Zeitgeschichte
der Ev. Kirche von Westfalen

Veröffentlichungen

- Schönebeck, Christine: Denkspruch und Konfirmation. Zur Geschichte der Konfirmation in Westfalen (BWFKG. 27). Bielefeld 2005.
- Hey, Bernd (Hg.): Kirche in der Kriegszeit 1939–1945 (BWFKG. 28). Bielefeld 2005.

Vorschau auf Veranstaltungen

- „1968 und die Kirchen“ (Arbeitstitel). Tagung im Landeskirchenamt Bielefeld (27.–29. März 2007).

Kooperationen

- Verein für Westfälische Kirchengeschichte, Ausschuss für rheinische Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte.

Kommission für Zeitgeschichte

Veröffentlichungen

- Schmidtman, Christian: Katholische Studierende 1945–1973. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland (VKZG. F 102). Paderborn u. a. 2006.
- Göbel, Manfred: Katholische Jugendverbände und Freiwilliger Arbeitsdienst 1931–1933 (VKZG. F. 103). Paderborn u. a. 2005.
- Trippen, Norbert: Josef Kardinal Frings (1887–1978). II. Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre (VKZG. F. 104). Paderborn u. a. 2005.
- Petersen, Karsten: Ich höre den Ruf nach Freiheit. Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Freiheitsforderungen seiner

Zeit. Eine Studie zum Verhältnis von Katholizismus und Moderne (VKZG. F. 105). Paderborn u. a. 2005.

- Kuchler, Christian: Die Katholische Kirche und das Kino. Untersuchung der katholischen Filmarbeit unter besonderer Berücksichtigung von Bayern (1945–1965) (VKZG. F. 106). Paderborn u. a. 2006.
- Wolf, Hubert/Unterburger, Klaus (Bearb.): Eugenio Pacelli. Die Lage der Kirche in Deutschland 1929 (VKZG. Q 50). Paderborn u. a. 2006.

Projekte

- Kösters, Christoph/Tischner, Wolfgang (Bearb.): Katholische Kirche in der SBZ und DDR.
- Gruber, Hubert: Katholische Kirche und Nationalsozialismus 1930–1945.

Vorschau

- Schulte-Umberg, Thomas: Edition Akten deutscher Bischöfe, DDR 1957–1961 (VKZG. Q 49).
- Hürten, Heinz: Edition Akten deutscher Bischöfe, Weimarer Republik (VKZG. Q 51).
- Stempin, Arkadiusz Andrzej: Wegbereiter im deutsch-polnischen Aussöhnungsprozeß. Der Pax Christi Solidaritätsspende-Fonds und das Maximilian-Kolbe-Werk (VKZG. F 107).
- Hummel, Karl-Joseph/Kösters, Christoph: Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945.
- Hummel, Karl-Joseph/Kösters, Christoph: Zwangsarbeiter in kirchlichen Einrichtungen 1939–1945.

Projekte

- Edition: Berichte des Nuntius Cesare Orsenigo 1930–1939.
- Wikinger – Wiki Next Generation Enhanced Repository
WIKINGER ist ein interdisziplinäres Forschungsprojekt, bei

dem Medien-, Ingenieur- und Geschichtswissenschaften kooperativ zusammenwirken, um Fragen und Methoden internet-basierter Wissensgenerierung und -organisation neu entwickeln bzw. weiter entfalten zu können. Das Ziel ist die Erstellung eines web-basierten „Biographisch-bibliographischen Handbuchs für das katholische Deutschland“. Als primäre Datenbasis dienen die 156 Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Für die historische Grundlagenforschung, die sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Fragestellungen im Rahmen von kollektiven Biographien und Netzwerkanalysen nachgeht, bietet das zu erstellende Datenhandbuch künftig eine erstrangige Informationsquelle zum deutschen Katholizismus, wenn zuverlässig, strukturiert und semantisch verknüpft Informationen für die forschende Wissenschaft und rezipierende Öffentlichkeit zur Verfügung stehen und zeitraubende Recherchen unterbleiben können.

Kooperationen

- Wikinger (Fraunhofer IMK, Computerlinguistik, Fak. Ingenieurwissenschaften, Universität Duisburg-Essen).
- Deutsches Historisches Institut Rom (Die Nuntiaturberichte Cesare Orsenigos werden vom Institut im italienischen Original ins Internet gestellt; die Kommission für Zeitgeschichte veröffentlicht eine Auswahledition in deutscher Sprache).

Verein für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen

Vorschau auf Veranstaltungen

- Mitträger eines Seminars der Landeszentrale für politische Bildung Sachsen-Anhalt über die Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz 1976 in Zeitz (30. Juni-1. Juli 2006).

Kooperationen

- Landeszentrale für politische Bildung Sachsen-Anhalt.

Verein für ostdeutsche Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- „Das Kriegsende 1945 in seiner Bedeutung für die baltischen evangelischen Kirchen“ (in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut Münster und dem Fachausschuss Kirchengeschichte der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa der EKD).

Veröffentlichungen

- Kirchengeschichte in Lebensbildern. Lebenszeugnisse aus den evangelischen Kirchen im östlichen Europa des 20. Jahrhunderts (Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte. Folge 7). Münster 2005.

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Anfragen an Kirchen und Theologie: Fluchtbewegungen, Vertreibungen, Umsiedlungen, Grenzverschiebungen im 20. Jahrhundert“ (in Verbindung mit dem Fachausschuss Kirchengeschichte der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa der EKD).

Kooperationen

- Ostkirchen-Institut Münster, Konvent der ehemaligen evangelischen Ostkirchen, Fachausschuss Kirchengeschichte der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa der EKD.

Verein für rheinische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung des Vereins in Bad Godesberg zu dem Thema „Kirche und Schule“ (16. April 2005); u. a. mit Vorträgen von: Prof. Volkmar Wittmütz: Ev. Kirche und Schule in der Weimarer Republik; Prof. Folkert Rickers: Der kirchliche Unterricht bei Oskar Hammelsbeck im zeitgeschichtlichen Kontext des Dritten Reiches.

Veröffentlichungen

- Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 54, 2005.
- Deeters, Hermann: Widersprechen und Widerstehen. Johannes Graeber, Wolfgang Knuth und die evangelischen Gemeinden im Kirchenkreis Wied von 1933 bis 1945 (SVRKG. 168). Bonn 2005.

Projekte

- Neues Rheinisches Pfarrerbuch (in Bearbeitung).

Vorschau auf Veranstaltungen

- Gemeinsame Tagung mit dem Verein für Westfälische Kirchengeschichte und dem Verein zur Erforschung der Kirchen- und Religionsgeschichte des Ruhrgebietes in Bochum (15.–16. September 2006).

Verein für Schlesische Kirchengeschichte

Veröffentlichungen

- Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 83/2004, darin: Neß, Dietmar: Aus den Tagebüchern von Oberkonsistorialrat Walter Schwarz 1941–1945, S. 21–38; Gładkowski, Krzysztof: Protestanten in Oberschlesien, S. 127–134; Leue, Reinhard: Preisgegebene Menschen. Zwangslager und Judenghetto Zoar-Marienhof in Rothenburg 1941/42, S. 135–154; Schmilewski, Ulrich: Fünfzig Jahre „Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte“, S. 223–234; Meyer, Dietrich: Nachruf auf Gottfried Klapper (1917–2003), S. 241–244.
- Schlesische Lebensbilder VIII. Im Auftrag der historischen Kommission für Schlesien hg. von Arno Herzig. Neustadt/Aisch 2004, darin: Schott, Christian-Erdmann: Katharina Staritz (1903–1953); Schildt, Axel: Heinrich Albertz (1915–1993).
- Schott, Christian-Erdmann: Joachim Konrad (1903–1979) In: BBKL XXV, 2005, Sp. 715–719.

- Schott, Christian-Erdmann: Schlesische Identität – ein europäisches Zukunftsprojekt. In: Ahlmann, Frank (Hg.): Kultur, Religion, Region. Junge Tschechen, Deutsche und Polen im vereinten Europa (Perspektiven und Horizonte. Schriftenreihe der Ev. Akademie Görlitz. 3). Berlin 2005.

Kooperationen

- Gemeinschaft ev. Schlesier (Hilfskomitee) e. V.; Ev. Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz; Fachausschuss Kirchengeschichte der Ev. Kommission für Mittel- und Osteuropa der EKD; Evangelisch-Lutherische Kirche Augsburgischer Konfession in Polen Diözese Breslau/Wroclaw; Historische Kommission für Schlesien.

Verein für württembergische Kirchengeschichte

Veröffentlichungen

- Ehmer, Hermann/Kammerer, Hansjörg: Biographisches Handbuch der Württembergischen Landessynode (Landeskirchentag) mit Landeskirchenversammlung und Beirat der Kirchenleitung 1869 bis zur Gegenwart. Stuttgart 2005.

Projekte

- Veröffentlichung: Aufbrüche und Umbrüche. Evangelische Kirche in Württemberg in den 60er Jahren. Hg. von Hermann Ehmer, Rainer Lächele, Jörg Thierfelder.

Vereinigung für Bremische Kirchengeschichte e. V.

Veröffentlichungen

- Hospitium Ecclesiae. Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte.

Hinweise auf Veröffentlichungen

Pabst, Ruth (Bearb.): Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Findbuch zum Bestand 101 des Evangelischen Zentralarchivs in Berlin (mit CD-ROM) (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft der Archive und Bibliotheken in der evang. Kirche, Bd. 28, Veröffentlichungen des Evangelischen Zentralarchivs in Berlin, Bd. 7).

Dieses Findbuch weist den entscheidenden Weg zu den Quellen: das gesamte überregionale Wirken der evangelischen Kirche in der DDR im Zeitraum von 1970 bis 1991 ist in den Akten des Bestandes 101 des Evangelischen Zentralarchivs in Berlin dokumentiert. Ein Arbeitsschwerpunkt des Sekretariats des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR waren die Gespräche mit den zentralen Regierungsstellen zu Menschenrechtsfragen, zu Problemen von Friedenserziehung und Wehrdienst, von Seelsorge im Strafvollzug, Benachteiligungen von Christen in der Schule, bei der Berufsausbildung und am Arbeitsplatz. Außerdem hatte das Sekretariat die Aufgabe, die besondere Gemeinschaft mit den evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland zu pflegen und die Landeskirchen der DDR in der Ökumene zu vertreten. Eine Liste mit den Leitungsgremien und ihren Mitgliedern ist dem Findbuch beigelegt. Damit wird ein Überblick über die Personen geboten, die maßgeblich die Arbeit im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR geprägt haben.

Assmann, Reinhard: Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR. Ein Leitfaden zu Strukturen – Quellen – Forschung (Baptismus-Studien. 6). Kassel 2004.

Die Geschichte der Freikirchen in der DDR ist bisher nur spärlich erforscht. Mit dem Leitfaden zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR wurde eine Tür zu umfangreichen Materialien aufgeschlossen, die darauf warten, entdeckt und ausgewertet zu werden. Das Buch versteht sich als Impuls für Studierende und Forschende, Themen aus diesem Bereich aufzugreifen. Detaillierte Übersichten zu Strukturen und Quellen bieten sich dafür an. Gleichzeitig kann es als Nachschlagewerk zur größten deutschen Freikirche, speziell ihrer Geschichte in der DDR, dienen.

Kuessner, Dietrich: Ottmar Palmer (1873–1964). Verantwortung und Rechenschaft. Ein Beitrag zur Bekennenden Kirche in der Braunschweiger Landeskirche. Ringbuchausgabe mit Fotos. 23,00 Euro. Der Text ist auch im Internet unter [http:// bs.cyty.com/kirche-von-unten/index.htm](http://bs.cyty.com/kirche-von-unten/index.htm) nachzulesen.

Es gehört zu den Desideraten deutscher kirchengeschichtlicher Forschung, dass zum Thema „Nationalsozialismus und Kirchen“ nur wenige Biographien aus verschiedenen Ebenen vorliegen. Es ist das Verdienst von Pfarrer i. R. Dietrich Kuessner, dass er im Zuge seiner Aufarbeitung der jüngeren Braunschweiger Kirchengeschichte wiederum eine Biographie vorgelegt hat, die auf Grund der Aufzeichnungen Palmers sowie weiterer Unterlagen den Lebensweg Palmers in die weiterreichende Geschichte der Bekennenden Kirche in unserer Landeskirche eingezeichnet hat (Aus dem Geleitwort von Landesbischof Dr. Weber).

Linck, Stephan: „Fehlanzeige“. Wie die Kirche in Altona nach 1945 die NS-Vergangenheit und ihr Verhältnis zum Judentum aufarbeitete. Hg. vom Kirchenkreis Altona. Hamburg 2006.

Wie setzte sich die Kirche im zerstörten Altona nach Kriegsende mit dem Nationalsozialismus auseinander, wie bewertete sie ihr eigenes Verhalten? Erkannte sie die ungeheure Mitschuld, die sie an der Verfolgung und Ausgrenzung der Juden gehabt hatte? Das vorliegende Buch stellt die Entwicklung der Nachkriegskirche im Umgang mit der eigenen Geschichte und dem Verhältnis zum Judentum dar. Es gibt Einblick in die Selbstdeutung der damaligen Kirche.

Autorinnen und Autoren der Beiträge

Heino Falcke, Dr. theol. habil., 1973–1994 Propst in Erfurt.

Nicole Kramer, M. A., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Neueste und Zeitgeschichte an der Universität München.

Reinhild Kreis, M. A., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Neueste und Zeitgeschichte der Universität München.

Christiane Kuller, Dr. phil., Wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Neueste und Zeitgeschichte der Universität München.

Claudia Lepp, Dr. phil., Leiterin der Forschungsstelle der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte München, Privatdozentin für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Karlsruhe.

Harry Oelke, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte an der Universität München, Vorsitzender der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte.

Detlef Pollack, Dr. theol., Professor für vergleichende Kulturosoziologie an der Universität Frankfurt/O.

Jens Holger Schjørring, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte an der Universität Århus.

Nora Andrea Schulze, Wissenschaftliche Angestellte an der Forschungsstelle der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte München.

