

Kirchliche Zeitgeschichte als Herausforderung – Zwei
Streiflichter auf das Forschungsprojekt
„Württemberg um 1968“

Karin Oehlmann

Die 2015 abgeschlossene Dissertation „Württemberg um 1968“ behandelt die kirchenpolitische Geschichte der Evangelischen Landeskirche in Württemberg von 1945 bis zum Beginn der 1970er Jahre¹. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf den Vorgängen um 1968, da es just in jenem Jahr zu einem spektakulären und politisch ungemein folgenreichen Vorfall gekommen war: Der Präsident der Württembergischen Landessynode, Landrat Oskar Klumpp, war am 17. Oktober 1968 unvermittelt und demonstrativ von seinem Amt zurückgetreten. Er begründete diesen Schritt mit massiven Anfeindungen und ungerechtfertigten Vorwürfen, die von Seiten des württembergischen Pietismus gegen ihn erhoben worden seien. Klumpps Rücktritt veranlasste in der Folge die progressiv gesinnten Kreise in der Württembergischen Landeskirche, sich erstmals systematisch zu organisieren: Die Sympathisanten und Unterstützer Klumpps schlossen sich am 7. November 1968 zur kirchenpolitischen Vereinigung „Kritische Kirche“ (heute: „Offene Kirche“) zusammen. Auf der anderen Seite des politisch-theologischen Spektrums sah sich der württembergische Pietismus massiver Kritik an seiner Rolle im „Fall Klumpp“ ausgesetzt und reagierte darauf in doppelter Weise: Einerseits wurden die hier bereits seit den späten 1940er Jahren vorhandenen Netzwerkstrukturen stärker ausgebaut und die Gruppenidentität zunehmend profiliert sowie nach außen abgegrenzt. Andererseits wurde das Verhältnis zur bundesweit agierenden „Bekennnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“ und zur „Bundessammlung der Kirchlichen Sammlung um Bibel und Bekenntnis“ neu definiert. Bekenntnisbewegung und Kirchliche Sammlung waren maßgeblich an den Konflikten, die letztlich in Klumpps Rücktritt kulminiert waren, beteiligt gewesen; insbesondere die Vorbereitung des Deutschen Evangelischen Kirchentages 1969 in

¹ Inzwischen als Buch erschienen: *Oehlmann, Karin: Glaube und Gegenwart. Die Entwicklung der kirchenpolitischen Netzwerke in Württemberg um 1968 (AKiZ B 62). Göttingen 2016.*

Stuttgart – vor dem Hintergrund der Boykottaufrufe der Bekenntnisbewegung für die Kirchentage 1965 und 1967 – spielte hier eine zentrale Rolle. Der württembergische Pietismus sah sich in der Folge des Klumpp-Rücktritts sowie der Ereignisse in Halle 6 des Kirchentags 1969 (Stichwort „Streit um Jesus“) genötigt, sich stärker als zuvor von Bekenntnisbewegung und Sammlung abzugrenzen bzw. sich gegen die Einflussnahme der dortigen Leitfiguren wie Rudolf Bäumer oder Peter Georg Hartig zu verwahren.

Aus dieser explosiven Gemengelage um 1968/69 erwuchs eine bleibende Polarisierung der württembergischen Kirchenpolitik, die in der Institutionalisierung der theologisch-gesellschaftspolitischen Richtungen in Gestalt von synodalen „Gesprächskreisen“ ihre bis heute vorfindliche Ausprägung fand. Daher war es das Anliegen des Forschungsprojektes „Württemberg um 1968“, die Geschichte jenes im kollektiven Gedächtnis der Landeskirche zum Zentralmythos geronnenen Rücktritts des Synodalpräsidenten zu rekonstruieren und die Genese der beteiligten Gruppen und Netzwerke zu beschreiben. Dabei zeigten sich zwei besondere Herausforderungen, die im Folgenden näher erörtert werden sollen. Zum einen erwies sich die Quellenlage – abgesehen von den lückenlos vorhandenen und publizierten Wortprotokollen der Landessynode – als so problematisch, dass auf einen Zugang mittels Oral History nicht verzichtet werden konnte. Diese Methode aber ist im Raum der protestantischen kirchlichen Zeitgeschichte bislang eher unterrepräsentiert und wird vielfach sehr kritisch gesehen. Diesem Themenkomplex ist der erste Teil des Aufsatzes gewidmet².

Die zweite Herausforderung stellte eben jenes zentrale Ereignis, der Rücktritt des Synodalpräsidenten Klumpp, selbst dar: Es zeigte sich, dass die verfügbaren Dokumente höchst unzulänglich, die Berichte der Akteure äußerst widersprüchlich und von den Folgeereignissen überformt waren, so dass die *bruta facta* kaum noch zugänglich schienen. Die unmittelbar Beteiligten waren zur Zeit des Projektbeginns bereits bis auf wenige Ausnahmen verstorben, schriftliche Quellen waren nur äußerst spärlich vorhanden. Die

2 Dieser Beitrag bildete den Inhalt eines Vortrags im Rahmen der Akademischen Feier aus Anlass des 60. Geburtstags von Prof. Siegfried Hermle, Köln. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

Rekonstruktion der Ereignisse erwies sich als veritable historische Detektivarbeit – diese nachzuzeichnen bemüht sich der zweite Teil dieses Aufsatzes.

1. Methodologische Herausforderung – Oral History

Ein Spezifikum der Zeitgeschichte ist die Arbeit mit Oral History, also mit Informationen, die mittels Zeitzeugeninterviews erhoben wurden. Die Nutzung von derartigen Erzählungen für die historische Forschung ist jedoch, vor allem im Bereich der *kirchlichen* Zeitgeschichte, nicht unumstritten. Ein typisches Beispiel für die immer noch verbreitete Haltung von kirchlichen Zeithistorikern gegenüber der Oral History findet sich bei Martin Greschat. In seinen Überlegungen zu einer theoretischen Fundierung der „Kirchlichen Zeitgeschichte“ aus dem Jahr 2005 konzedierte er zwar, „die kirchliche Zeitgeschichte sollte nicht auf die Nutzung [von Zeitzeugeninterviews, *d. Verf.*] verzichten“³. Er stellt aber axiomatisch voran: Die Oral History „befasst sich mit Erinnerungen, die man durch Gespräche zu erheben pflegt. Anders als bei Briefen oder Tagebuchaufzeichnungen handelt es sich jedoch bei den Ergebnissen solcher mündlichen Befragungen nicht um authentische Quellen.“⁴ Leider bleibt Greschat seine Definition einer „authentischen Quelle“ schuldig. Man kann nur vermuten, dass er damit zum Ausdruck bringen möchte, die mittels Zeitzeugeninterview erhobene Erinnerung sei durch die zwischenzeitlich angelagerten weiteren Erinnerungsschichten verfälscht worden – eine im Augenblick des Ereignisses niedergeschriebene und damit konservierte Tagebuchaufzeichnung hingegen nicht.

Dies lässt aber mehrere Aspekte außer Acht: Zum einen pflegt die Historiographie immer wieder Berichte von beteiligten Personen zu verwenden, die keineswegs im Augenblick des Ereignisses entstanden sind. Ein prägnantes Beispiel aus dem vorgestellten Forschungsprojekt wäre der Bericht des Esslinger Dekans Kurt Hennig über die

3 Greschat, Martin: Kirchliche Zeitgeschichte. Versuch einer Orientierung (Forum Theologische Literaturzeitung 16). Leipzig 2005, 75.

4 *Ebd.*

Gründung der „Evangelischen Sammlung in Württemberg“⁵, einer konservativ orientierten kirchenpolitischen Gruppierung. Kurt Hennig schrieb jenen Bericht 1980, die Ereignisse hatten jedoch bereits 1968/69 stattgefunden. Wie ich zeigen konnte⁶, war Hennigs Erinnerung bezüglich Datierung und Motivation falsch, als er die Gründung der Evangelischen Sammlung als eine Reaktion auf die „Esslinger Vikarserklärung“⁷ im Herbst 1969 beschrieb. Tatsächlich hatte er selbst die Evangelische Sammlung schon um die Jahreswende 1968/69 gegründet – die vielkritisierete Vikarserklärung wurde jedoch erst ein dreiviertel Jahr später verfasst und veröffentlicht. Hennigs schriftlicher Bericht über die Entstehung der württembergischen Sammlung ging nichtsdestotrotz in die Geschichtsschreibung ein. Sie wurde in den vergangenen Jahren in verschiedenen historischen Darstellungen rezipiert und somit offensichtlich als authentisch im Greschatschen Sinne angesehen⁸.

Der zweite Aspekt: Warum sollten wir einer in der Hitze des Augenblicks aus einer sehr spezifischen Situation heraus entstandenen und zumeist mit großer innerer Beteiligung niedergeschriebenen Erinnerung mehr Authentizität zuschreiben als einer, die durch zwei oder drei Jahrzehnte gefiltert und gereift ist? Greschat nennt hierfür leider keinerlei Gründe. Es soll keinesfalls geleugnet werden, dass in Zeitzeugeninterviews zuweilen Fakten und Ereignisse berichtet werden – in aller Regel in höchstem Maße glaubhaft erzählt – die der Überprüfung nicht standhalten und sich als „falsch“ im Hinblick auf die tatsächlich geschehenen Ereignisse erweisen.

5 Hennig, Kurt: Evangelische Sammlung in Württemberg. In: Bäumer, Rudolf / Beyerhaus, Peter / Grünzweig, Fritz (Hg.): Weg und Zeugnis. Bekennende Gemeinschaften im gegenwärtigen Kirchenkampf 1965 bis 1980. Bielefeld / Bad Liebenzell 1980, 63f.

6 Oehlmann, Glaube (wie Anm. 1), 362–372.

7 Vgl. *ebd.* 373–379.

8 Neben etlichen Belegen in den Selbstdarstellungen der konservativen Gruppen Württembergs (u. a. bei Scheffbuch, Rolf: Wie kam's denn dazu? Kirchliche Entwicklung in Württemberg seit 1945, www.2010.lg-online.de/scheffbuch.html bzw. www.2010.lg-online.de/scheffbuch2.html; zuletzt geprüft am 25.8.2014); vgl. Hermle, Siegfried: Die Evangelikalen als Gegenbewegung. In: Ders. / Lepp, Claudia / Oelke, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren (AKiZ B 47). Göttingen 2007, 325–351, 336, Fn. 79.

Vermutlich kommen solche „falschen“ Erinnerungen in Zeitzeugeninterviews auch häufiger vor als in schriftlichen Quellen, was aber auch zum Teil daran liegen könnte, dass der Zeitzeuge im Interview in aller Regel seine Erzählung nicht durch den Blick in seine Unterlagen absichert, wie es bei einem schriftlich niedergelegten Bericht – sei er in unmittelbarer Nähe zum Ereignis oder mit einigem Abstand entstanden – zumeist der Fall sein wird. Diese Problemanzeige wird jedoch kaum dazu führen dürfen, die Oral History in Bausch und Bogen zu verdammen und ihre Ergebnisse als unbrauchbar abzustempeln. Diese bedürfen fraglos der quellenkritischen Überprüfung und Interpretation – wie jede Quelle. Gleichzeitig ist jedoch nicht von der Hand zu weisen, dass zeithistorische Forschung ohne das Wissen und die Berichte der Zeitzeugen nicht auskommen wird. Zwei Beispiele mögen diese Behauptung untermauern. Erstens: „Wenn es Schwierigkeiten gab, dann haben wir telefoniert.“⁹ Dieser Satz eines Zeitzeugen bringt in nuce das Problem des Historikers im Angesicht moderner Kommunikationsmittel zum Ausdruck: Ein wesentlicher Teil der Ereignisse findet und fand auch schon vor 40 Jahren keinen schriftlichen Niederschlag; eilige Absprachen wurden telefonisch getätigt, politisch heikle Agreements im Hinterzimmer oder in der Lobby verabredet – aber nicht protokolliert. Ohne die Zeitzeugenerzählungen würden diese Ereignisse, dieses „Geschehene sein, als wäre es nicht geschehen“¹⁰.

Das zweite Argument für die Unverzichtbarkeit von Oral History: Geschichte ist häufig die Geschichte von Netzwerken, informellen Zusammenschlüssen, Zirkeln, von Verbindungen, die aufgenommen und Zugängen, die genutzt wurden, um diese oder jene Person zu dieser oder jener Aktion zu veranlassen. Häufig sind derartige Netzwerke aber nicht oberflächlich erkennbar, viel weniger noch in Aktenstücken nachvollziehbar. Zwei Beispiele: Zwischen der späteren Führungsfigur im pietistischen Lager in Württemberg, Pfarrer Rolf Scheffbuch¹¹, und dem Landesbischof in den 1960er Jahren, Erich

9 Hager, Angela: Ein Jahrzehnt der Hoffnungen. Reformgruppen in der bayerischen Landeskirche 1966–1976 (AKiZ B 51). Göttingen 2010, 26.

10 Droysen, Johann Gustav: Historik. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 1. Hg. v. Peter Leyh und Horst Blanke. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 397.

11 Vgl. Oehlmann, Glaube (wie Anm. 1), 453.

Eichele¹², ist zunächst keine besondere Verbindung erkennbar. Dann aber erzählte Scheffbuch im Interview: „Erich Eichele war der Patenonkel meiner Frau. Wir haben ‚Onkel Eichele‘ zu ihm gesagt“¹³. Es ist unmittelbar einleuchtend, dass der persönliche Zugang zu „Onkel Eichele“ ein anderer ist als zum „Herrn Landesbischof“.

Das zweite Beispiel: In den Unterlagen der oben bereits genannten „Evangelischen Sammlung in Württemberg“ aus den Gründungsjahren fand sich ein Brief von Eckart Gundert, Studienrat am Evangelischen Seminar Blaubeuren und einer der Frontmänner der württembergischen *Linken*¹⁴, in dem er in sehr persönlichem und herzlichem Ton, aber sachlich mit nicht unerheblicher Schärfe sein Missfallen am neuesten Projekt des „Lieben Kurt“ zum Ausdruck brachte¹⁵. Wie kommt es, dass dieser „Linke“, Jahrgang 1928, mit dem „rechten“ Kurt Hennig, Jahrgang 1910, so persönlich und freundschaftlich reden konnte? Die theologischen Seminare oder das Tübinger Stift konnten angesichts einer Altersdifferenz zwischen beiden von 18 Jahren die Verbindung nicht sein. Verwandtschaft war nicht erkennbar. Der Schnittpunkt war, so berichtete Gundert im Gespräch, ein „offener US-Armee-Lastwagen“¹⁶ im Sommer 1947, auf dem der Stuttgarter Jugendpfarrer Hennig gemeinsam mit dem 19jährigen Jugendmitarbeiter Gundert und dem Material des abgebauten Sommerzeltlagers die holprige Fahrt nach Hause verbrachten. So etwas verbindet – kein Zweifel.

Daraus folgt: Die durch Zeitzeugeninterviews erhobenen Berichte von Akteuren sind für die Zeitgeschichte unverzichtbar. Sie als „nicht authentische Quellen“ abzutun, wie Greschat es tut, erscheint weder fachtheoretisch noch inhaltlich haltbar. Es ist nicht zu leugnen, dass diese Quellen speziellen Bedingungen unterliegen – aber das ist letztlich für jede Quelle der Fall, sei es der Brief Bischof Wurms an Reichsinnenminister Frick, die 95 Thesen oder das vermeintliche Geständnis eines Häretikers vor dem Inquisitionstribunal. Diese speziellen Bedingungen in der Interpretation angemessen zu berücksichtigen, gehört zu den originären und grundlegendsten

12 Vgl. *ebd.*, 436.

13 Vgl. *ebd.*, 27.

14 Vgl. *ebd.*, 439.

15 Vgl. *ebd.*, 367.

16 Mail von Eckard Gundert an Verf., 29.8.2014.

Aufgaben des Historikers: der Quellenkritik. Über die spezifischen Fragen der Quellenkritik hinaus eine Unterscheidung zwischen den mündlich erfragten Quellen und allen anderen Quellen einzuführen, ist meines Erachtens nicht schlüssig.

Ich möchte noch eine weiterführende Überlegung anschließen: Im Verlauf meiner Arbeiten mit Zeitzeugeninterviews habe ich die Erfahrung gemacht, dass zuweilen eine scheinbar falsche Erzählung einen durchaus richtigen Gehalt transportiert – aber auf einer anderen Ebene als derjenigen der historischen Fakten. So berichtete beispielsweise abermals Rolf Scheffbuch von einer scharfen Auseinandersetzung über die Frage der Frauenordination, die er mit dem Leiter der Liebenzeller Mission, Lienhard Pflaum, gehabt habe¹⁷; Scheffbuch schilderte detailliert und anschaulich einen pointierten Dialog zwischen ihm selbst (pro Frauenordination) und Pflaum (contra) und illustrierte damit seine Behauptung, an der Frage der Ordination von Frauen sei der pietistisch-konservative Gesprächskreis „Bibel und Bekenntnis“ (ab 1972: „Lebendige Gemeinde“) fast zerbrochen. Allein – es ließ sich für dieses ‚beinahe-Zerbrechen des Gesprächskreises‘ kein zweiter Beleg finden und verschiedene andere Zeitzeugen aus dem konservativen Lager bestätigten beim fraglichen Thema zwar divergierende Meinungen, keineswegs aber eine drohende Spaltung. Diese Geschichte konnte also *so* nicht stimmen. Was jedoch *durchaus* stimmte, war der scharfe Gegensatz zwischen Scheffbuch und Pflaum. Es erscheint ausgesprochen plausibel, dass es zwischen dem aus dem Altpietismus stammenden Scheffbuch und dem Repräsentanten der Gemeinschaftsbewegung Pflaum, die jeweils für ihre Richtung des Pietismus (und für sich selbst) Führungsansprüche im konservativen Lager geltend machten, harte Auseinandersetzungen und scharfe Wortwechsel gegeben hat. Somit ist die Erzählung Scheffbuchs zwar auf der Ebene direkter historischer Fakten falsch, auf der Ebene von persönlich-politischen Beziehungsgeflechten aber berichtet sie sehr wohl Richtiges.

Fazit: Es wurde gezeigt, dass Oral History bzw. das Arbeiten mit Zeitzeugeninterviews durchaus spezifische Probleme und Herausforderungen mit sich bringt, die der Forscher bei der Verwendung der so gewonnenen Informationen zu berücksichtigen hat. Zugleich ist

17 Vgl. zum gesamten Abschnitt *Oehlmann*, Glaube (wie Anm. 1), 262f.

jedoch nicht zu übersehen, dass eine solche kritische Überprüfung des Quellenmaterials zum Kernbestand des historisch-wissenschaftlichen Umgangs mit jeder Quelle gehört – sei es ein Interview, eine Akte oder ein Papyrus. Hinzu kommt, dass im Bereich der „allgemeinen“ Zeitgeschichtsforschung die Oral History zwischenzeitlich längst zur gängigen, keiner expliziten Begründung und Rechtfertigung mehr bedürftigen Methode geworden ist. In den propädeutischen Unterrichtswerken wird sie mit größter Selbstverständlichkeit neben den anderen Methoden der Quellenkritik genannt und dargestellt¹⁸. Schon vor 35 Jahren hatte Kenneth Starr in seiner grundlegenden Definition die Möglichkeiten und Grenzen der Oral History festgehalten: „Das Endprodukt der Oral History ist weder mündlicher Natur, noch ist es Geschichte. Es ist vielmehr das maschinengeschriebene, normalerweise redigierte, mit einem Register versehene und gebundene Transkript dessen, was ein Mensch im Laufe eines Interviews oder einer Reihe von Interviews einem anderen mit der Absicht erzählt hat, etwas von bleibendem Wert auf Band zu bringen.“¹⁹ In dieser Definition sind schon eine ganze Reihe Missverständnisse benannt: Oral History ist nicht „Geschichte“, sie ist eine Methode der Geschichtswissenschaft, die, gleich allen anderen Methoden des Faches, nicht allein, sondern nur im Zusammenspiel mit den anderen Methoden angewendet werden darf, nur im Verbund mit den anderen und durch sie kontrolliert Ergebnisse erbringen kann, die den Ansprüchen wissenschaftlicher Historiographie gerecht werden können²⁰. Der Blick auf den in der Allgemeingeschichte praktizierten Umgang mit der Oral History legt also den Schluss nahe, die in der kirchenhistorischen Zunft durchaus verbreiteten Vorbe-

18 Vgl. z. B. Metzler, Gabriele: Einführung in das Studium der Zeitgeschichte (UTB 2433). Paderborn 2004 oder Peter, Matthias / Schröder, Hans-Jürgen: Einführung in das Studium der Zeitgeschichte (UTB 1742). Paderborn 1994.

19 Starr, Louis M.: Oral History in den USA. Probleme und Perspektiven. In: Niethammer, Lutz (Hg.): Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der „Oral History“. Frankfurt a. M. 1980, 27–54, 27.

20 In diesem Sinne erörterte schon 1984 Godehart Ruppert Vor- und Nachteile der Oral History für die Kirchengeschichte und kam zu dem Schluss, dass sie „nicht an die Stelle bisher üblicher geschichtswissenschaftlicher Methoden“ treten, „diesen gesicherten Methodenbestand“ aber „ergänzen“ könne. Ruppert, Godehard: Geschichte ist Gegenwart. Ein Beitrag zu einer fachdidaktischen Theorie der Kirchengeschichte. Hildesheim 1984, 144.

halte gegenüber diese Methode entspringe weniger zwingenden sachlichen Gründen, sondern spiegele eher die etwas nachlaufende Theoriediskussion innerhalb der Kirchlichen Zeitgeschichte. Hier ist es an der Zeit, alte Vorbehalte zu überwinden und das Wissenspotential, das Zeitzeugen bieten – so lange sie denn den Historikern noch zur Befragung zur Verfügung stehen – nicht zu verschenken.

Wie unverzichtbar dieses Zeitzeugenwissen als Ergänzung zum zuweilen dürftigen Aktenmaterial ist, zeigte sich unter anderem bei der Rekonstruktion der Ereignisse, die zum Rücktritt des Synodalpräsidenten Oskar Klumpp im Herbst 1968 führten. Da dieses Ereignis jedoch für alle politischen Lager Württembergs zu einem zentralen Punkt ihrer Geschichte und Identität geworden ist, wurde hier ebenso exemplarisch deutlich, dass die Berichte der Zeitzeugen geformte Erinnerung beinhalten und insofern sehr sorgfältig quellenkritisch zu analysieren sind.

2. Historiographische Herausforderung – Rekonstruktion der Ereignisse um den „Fall Klumpp“

Der Rücktritt Oskar Klumpps steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Geschichte des Deutschen Evangelischen Kirchentags²¹, mit den Transformationsprozessen, die dieser in den 1960er Jahren durchmachte und mit der Kritik dagegen, die sich aus den Reihen des konservativen Protestantismus erhob und deren Speerspitze die 1966 gegründete „Bekennnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“ und die „Bundessammlung der Kirchlichen Sammlung um Bibel und Bekenntnis“²² bildete²³.

21 Zur Geschichte des Deutschen Evangelischen Kirchentags vgl. *Deutscher Evangelischer Kirchentag / Runge*, Rüdiger (Hg.): Kirche in Bewegung. 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag. Gütersloh 1999.

22 Zur Geschichte der Bekenntnisbewegung vgl. *Stratmann*, Hartmut: Kein anderes Evangelium. Geist und Geschichte der neuen Bekenntnisbewegung. Hamburg 1970. Einen Überblick über das gesamte Feld der evangelikalen Bewegungen bietet *Bauer*, Gisa: Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts 1945–1989 (AKiZ B 53). Göttingen 2012.

23 Ausführlich zum gesamten Abschnitt vgl. *Oehlmann*, Glaube (wie Anm. 1), 268–332.

Der Kirchentag erlebte in den 1960er Jahren starke Veränderungen. Er entfernte sich von der Form, in der Reinold von Thadden-Trieglaff ihn 1949 begründet hatte, nämlich als evangelistisch-erweckliches Bibel-Treffen konservativer Richtung. Er wurde ein Forum, das die faktische Pluralität des Protestantismus aufnahm und widerspiegelte. Daran stießen sich konservative Kreise, die das Gefühl hatten, der Kirchentag würde ihnen weggenommen. Um die Frage, wer auf einem Kirchentag reden bzw. Bibelarbeiten halten dürfe, kam es zum Konflikt: Nachdem schon der Kölner Kirchentag 1965 die konservativen Gemüter erregt hatte – Stein des Anstoßes war unter anderem Dorothee Sölle mit ihrem Vortrag „Kirche ist auch außerhalb der Kirche“ sowie dem „Politischen Nachtgebet“²⁴ –, rief die neugegründete Bekenntnisbewegung²⁵ für den Kirchentag in Hannover 1967 zum Boykott auf. Sie wollte nicht dulden, dass beispielsweise Ernst Käsemann dort ein Hauptreferat hielt. Eine solche unerfreuliche Situation wollte die württembergische Kirchenleitung für den Kirchentag 1969 in Stuttgart unbedingt vermeiden. Das Präsidium des Kirchentages unter Richard von Weizsäcker war erneut bereit, sich wie schon in den Jahren zuvor um Verständigung mit dem konservativen Lager zu bemühen. Hier aber zeigte sich, dass dieses ‚Lager‘ keineswegs einheitlich war; während in den zurückliegenden Jahren vor allem die Bekenntnisbewegung Gegner und Gesprächspartner des Kirchentags gewesen war, war innerhalb Württembergs zunächst der württembergische Pietismus das Gegenüber – und es stellte sich heraus, dass diese beiden konservativen Netzwerke in ihrer Haltung zum Stuttgarter Kirchentag differierten.

24 Vgl. *Cornel*, Peter: Dorothee Sölle, das ‚Politische Nachtgebet‘ und die Folgen. In: Hermle, Siegfried / Lepp, Claudia / Oelke, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren (AKiZ B 47). Göttingen 2007, 265–284.

25 Zwecks leichter Lesbarkeit ist im Folgenden, soweit nicht explizit anders angegeben, die „Bundessammlung der Kirchlichen Sammlung um Bibel und Bekenntnis“ jeweils mitgemeint. Während der dargestellten Ereignisse ging sie mit der von Rudolf Bäumler vorgegebenen Linie der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ konform und es war Bäumler, der die Verhandlungen und Aktionen auf Bekenntnisseite leitete und dominierte.

In Württemberg fanden zunächst Gespräche zwischen dem Oberkirchenrat und einer Delegation des württembergischen Pietismus statt. Diese Delegation war von Vertretern aus allen Richtungen des Pietismus bestimmt worden, die sich im Dezember 1968 in Fellbach getroffen und ihre Verhandlungsstrategie besprochen hatten. Dieser „Verhandlungsdelegation des Fellbacher Kreises“ gehörten u. a. Martin Pfander (Arzt, Sprecher des synodalen Gesprächskreises „Bibel und Bekenntnis“), Richter Hans Eißler und Pfarrer Hermann Feghelm (beide führende Mitglieder der Ludwig-Hofacker-Vereinigung), vor allem aber Pfarrer Fritz Grünzweig (Leiter der Ludwig-Hofacker-Vereinigung), Dekan Walter Tlach und Pfarrer Rolf Scheffbuch (Mitglied der Landessynode) an. Die drei letztgenannten führten in der Folge die Verhandlungen von Seiten des württembergischen Pietismus. Dazu kam noch ein vierter, Pfarrer Walter Abele aus Wildenstein, der dort kurz zuvor eine württembergische Landesgruppe der Bekenntnisbewegung gegründet hatte und daher in besonderem Maße das Vertrauen der Bekenntnisbewegung um Rudolf Bäumer genoss. Denn darin lag die spezielle Dynamik jenes Vorbereitungsprozesses des Kirchentages: Es war die Bekenntnisbewegung gewesen, die Hannover boykottiert hatte und die für Stuttgart wieder mit dem Boykott liebäugelte. Der württembergische Pietismus aber war nicht identisch und nicht notwendigerweise einer Meinung mit der Bekenntnisbewegung. Diese hatte ihre Wurzeln in der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts und im Neupietismus. Der geschlossene Auszug aus der etablierten Amtskirche war für diese Kreise immer eine Option gewesen, und nicht wenige ihrer profilierten Akteure gingen diesen Weg²⁶. Der württembergische Altpietismus hingegen hatte zwar aufgrund seiner „Bibeltreue“ immer wieder Institutionen und Repräsentanten der Landeskirche kritisiert – war aber eben dieser Landeskirche zugleich auch immer treu verbunden geblieben. Seit den Tagen des Pietistenrescriptes 1743 hatte der Pietismus in Württemberg Heimatrecht *in* der Landeskirche. Und dieses Recht verteidigte er: Die württembergischen Pietisten

26 So z. B. Samuel Külling, der spätere Gründer der Freien Theologischen Akademie Basel, der Künneth-Assistent Wolfram Kopfermann, Gründer der Anskar-Gemeinde Hamburg oder Peter Georg Hartig, der von der hannoverschen Landeskirche zur Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche wechselte.

wollten ihre Kirche nicht unter Protest verlassen – sie wollten dafür sorgen, dass diese Kirche rechtgläubig war und blieb. Mehr noch: Rolf Scheffbuch wies darauf hin, dass die damalige Führungsriege, die Männer des Fellbacher Kreises, buchstäblich in der Klemme steckten, denn sie waren sich sicher: Die kirchentreuen württembergischen Gemeindeglieder (auch die pietistischen) würden zu ‚ihrem‘ Kirchentag gehen – auch wenn die Bekenntnisbewegung zum Boykott aufrufen würde²⁷. Damit stünden die süddeutschen Brüder in den Augen der Bekenntnisbewegung als Boykottbrecher da und jene einheitliche und geschlossene Bekenntnisfront, die allen evangelikal-konservativ gesinnten Kräften gleichermaßen unverzichtbar erschien für den Kampf gegen Bultmann, Käsemann und den Zeitgeist, wäre vor aller Augen zerbröckelt. Grünzweig, Tlach und Scheffbuch mussten daher darauf hinarbeiten, dass der Kirchentag den bekennenden Gruppen weit genug entgegenkäme, damit die Württemberger den norddeutschen Brüdern eine Kooperation oder wenigstens eine Duldung des Kirchentages abringen könnten.

Die ursprüngliche Forderung der Bekenntnisbewegung war, der Kirchentag müsse sich eine förmliche Bekenntnisgrundlage geben, auf die jeder Redner zu verpflichten sei. Das hatte das Kirchentagspräsidium schon für Hannover 1967 abgelehnt und lehnte es für den Stuttgarter Kirchentag erneut ab. In den Augen der Bekenntnisbewegung war also nicht sichergestellt, dass nur „rechtgläubige“ Redner auf dem Kirchentag zu Wort kämen. Daher, so die Überlegung von Rudolf Bäumer, könne die Bekenntnisbewegung nicht am Kirchentag mitarbeiten, denn damit würde sie indirekt solche „Irrlehrer“ wie Ernst Käsemann oder Willi Marxsen legitimieren, die ebenfalls auf dem Kirchentag die Bibel auslegten. Es könnte die Situation eintreten, dass „bekennende“ Gemeindeglieder zum Kirchentag kämen, um dort rechte Lehre und Evangelisation zu hören, dann aber unversehens und ohne Warnung in einem Referat von Herbert Braun oder gar bei Dorothee Sölle landeten – das durfte nicht geschehen! Einen Ausweg sahen die Vertreter der Bekenntnisbewegung daher in einem sogenannten „Kontrovers-Kirchentag“: Wenn schon keine verpflichtende Bekenntnisgrundlage, dann wenigstens klar erkennbare Scheidung.

²⁷ Scheffbuch an Verf., Mail v. 14.8.2011.

Das Schlagwort „Kontrovers-Kirchentag“ wird häufig gebraucht, wenn vom Stuttgarter Kirchentag 1969 die Rede ist. Dieser sei, so sagen viele Zeitzeugen und Berichte, ein Kontrovers-Kirchentag gewesen. Jedoch wirft dieser Befund mehr Fragen auf als er beantwortet, denn das Studium der Dokumente ergibt das Bild größtmöglicher Einmütigkeit: Pietisten und Bekenntnisbewegung wollten einen Kontrovers-Kirchentag. Oskar Klumpp, das Kirchentagspräsidium und der Stuttgarter Oberkirchenrat wollten das auch – und dennoch entzündete sich an diesem Begriff die bis dato massivste Auseinandersetzung zwischen Bekenntnisbewegung und Kirchentag, zwischen Pietismus und Württembergischer Landeskirche. Wo also lag das Problem, warum führte die Diskussion um einen Kontrovers-Kirchentag zu einem gewaltigen Konflikt und letztlich zum Rücktritt des Synodalpräsidenten? Ein Teil der Antwort liegt darin, dass die Frage der Kirchentagsform nur *ein* Aspekt des 1968/69 in der Württembergischen Landeskirche virulenten Konflikts darstellte. Ein weiterer Teil – und das konnte nun erstmals eruiert werden – liegt darin, dass die verschiedenen Akteure unter dem Begriff „Kontrovers-Kirchentag“ unterschiedliche Dinge verstanden und es offensichtlich nie zu einer Klärung dieses Missverständnisses kam.

Rolf Scheffbuch hielt in einer Aktennotiz im Sommer 1968 fest²⁸, ein Kontrovers-Kirchentag würde beinhalten, dass in genau definierten Hallen die Bekenntnisbewegung ein von ihr allein verantwortetes Programm veranstaltete, während in anderen Hallen die „Gruppe Moderne Theologie“ machen könnte, was sie wolle. Den Gemeindegliedern stünden damit klare Alternativen vor Augen und sie könnten sich bewusst entscheiden, ob sie „bekenkende“ oder „moderne“ Veranstaltungen besuchten. Mit anderen Worten: *Zwei* separate Kirchentage auf *einem* Messegelände. Damit wäre für jedermann eindeutig, dass Pietismus und Bekenntnisbewegung nicht mitverantwortlich seien für das, was außerhalb ihrer Hallen gelehrt werde.

Als zweite Variante einer Kontrovers-Form stand die Möglichkeit zur Debatte, dass in *jeder* Veranstaltung des Kirchentags Vertreter beider Richtungen paritätisch zu Wort kämen. So war dies kurz zuvor

28 Aktennotiz vom 11.6.1968 – Hektographie (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

bei einem Kieler Regionalkirchentag praktiziert worden und u. a. der Neumünsteraner Pfarrer Sven Findeisen von der Bekenntnisbewegung plädierte für dieses Modell: „Zu jeder der modernistischen Veranstaltungen und offiziellen Äußerungen [...ist] von uns [den Vertretern der konservativen Richtung, *Verf.*] eine adäquate Äußerung erfolg[t], welche die konträre Position in unserer Landeskirche zeigte.“²⁹ Die Folge einer solchen Vorgehensweise wäre gewesen, dass der komplette Kirchentag – der ja eigentlich unter dem Thema „Hungern nach Gerechtigkeit“ stehen sollte – vom Streit zwischen Bekenntnisbewegung und moderner Theologie überlagert worden wäre. Zu allem Überfluss hing auch noch ein drittes Modell drohend in der Luft, der Gegen-Kirchentag: Eine zeitgleich stattfindende Konkurrenzvorstellung der konservativen Kreise auf dem Cannstatter Wasen.

Für die konservativen Kirchenkritiker stellte sich die Lage zu Beginn der heißen Phase der Kirchentagsvorbereitung im Sommer 1968 folgendermaßen dar: Die württembergischen Pietisten wollten teilnehmen, wenn nur ihre Anliegen ausreichend zu Wort kämen. Die Bekenntnisbewegung hingegen machte ihre Teilnahme bzw. ihren Boykott davon abhängig, ob das Kirchentagspräsidium sich selbst und alle Redner vorab auf eine klare biblizistische Bekenntnisgrundlage verpflichten und somit de facto Repräsentanten der Modernen Theologie ausschließen würde. Maximales Zugeständnis der Bekenntnisbewegung war eine Form, in der der ganze Kirchentag zweigeteilt und in ‚gläubige‘ und ‚moderne‘ Parallelveranstaltungen aufgespalten würde. Wenn das Präsidium des Kirchentags weder das eine noch das andere zugestehen wolle, werde man zum Boykott aufrufen und gegebenenfalls eine Alternativveranstaltung organisieren. Kurz: Entweder Bekenntnisgrundlage oder Totalkontroverse für den Kirchentag – andernfalls Boykott!

Wie aber sahen das Präsidium des Kirchentags, die württembergische Kirchenleitung und Synodalpräsident Oskar Klumpp die Situation? Für Kirchentagspräsident Richard von Weizsäcker war klar: Ein Kirchentag ohne profilierte theologische Stimmen wie die von Käsemann oder Marxsen ist kein richtiger Kirchentag. Und formal betrachtet, so argumentiert er, seien diese Männer schließlich

29 Findeisen an Verf., Mail v. 2.6.2014.

ordinierte Pfarrer ihrer jeweiligen Landeskirchen, bestellte Professoren und Angehörige der jeweiligen kirchlichen Prüfungskommissionen. Sollte fraglich sein, ob diese Professoren rechte evangelische Lehre verkündigen, so seien es die Heimatkirchen, die Lehrzuchtverfahren einzuleiten hätten. Solange die Landeskirchen diese theologischen Lehrer für rechtgläubig hielten, habe der Kirchentag weder Recht noch Veranlassung, irgendetwas anderes anzunehmen oder zu tun³⁰.

Im Blick auf die Option der Total-Kontroverse waren weder das Kirchentagspräsidium noch die gastgebende württembergische Kirchenleitung geneigt, einen Kirchentag auszurichten, der ausschließlich den theologischen Streit in der evangelischen Kirche zum Thema hätte und vor aller Welt ausbreiten würde. Zwar verschloss man nicht die Augen vor der Tatsache, dass es massiven Dissens innerhalb der Evangelischen Kirche gab. Dieser Dissens war aber nicht das einzige, und in den Augen vieler Kirchentags-Akteure auch sicherlich nicht das wichtigste Thema, das dieses besondere Forum des Protestantismus zu bearbeiten habe – es seien nur die Stichworte „Biafra“ oder „Gerechtigkeit in der *einen* Welt“ genannt sowie an den großen Komplex Kirchenreform, neue Gottesdienst- und Gemeindeformen u. a. m., erinnert. Einen Kontrovers-Kirchentag in allen Hallen lehnten Kirchentagspräsidium und württembergischer Oberkirchenrat (und mit diesem Oskar Klumpp) daher entschieden ab. Gleichzeitig aber wollte der Oberkirchenrat unbedingt sicherstellen, dass der württembergische Pietismus teilnahm – denn was wäre ein Kirchentag in Württemberg ohne die württembergischen Pietisten?

Damit waren die Verhandlungen in einer Sackgasse, die Fronten waren verhärtet – dies wurde unübersehbar bei einer Sitzung aller Beteiligten am 17. September 1968, in deren Verlauf die Repräsentanten der Bekenntnisbewegung, die Pastoren August Spreen und Sven Findeisen gar die Mitglieder des Kirchentagspräsidiums – insbesondere den abwesenden Heinz Zahrnt – massiv angingen: Jemand wie Zahrnt sei ganz offensichtlich nicht „wiedergeboren“. Folgenreicher als derlei Anwürfe aber war ein ganz knapp und eher

30 Brief Weizsäcker an Bäumer, 15.7.1968, Abschrift (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

am Rande geführter Schlagabtausch zwischen Walter Tlach und Oskar Klumpp:

„Tlach: Wenn die Kirchensteuer fele, wer würde die Kirche noch tragen?

Klumpp: Ich trage die Kirche mit. Auch wenn ich anderer Ansicht bin als Sie.

Tlach: Das wird auf den Versuch ankommen müssen. (Klumpp: Das weise ich zurück!)“³¹.

Wenig später fügte Tlach noch hinzu, er wolle nicht durch die vorliegende „Kirchentagskonzeption in den Pluralismus integriert“ werden, vielmehr müsse diese „Eiterbeule [...] wegoperiert werden“³².

Während Fritz Grünzweig und auch Landesbischof Erich Eichele noch versuchten, vermittelnde Töne anzustimmen und Spreen und Findeisen auf einen Kompromiss zu verpflichten, stellte das Kirchentagspräsidium lakonisch fest: Alles Weitere hänge jetzt von der Haltung der Bekenntnisbewegung ab. Sie solle sich entscheiden, ob sie teilnehmen wolle – oder eben nicht. Die Sitzung endete denkbar unerquicklich; insbesondere Oskar Klumpp, so legen die Dokumente nahe, fühlte sich persönlich attackiert und getroffen. Die Auseinandersetzung mit Tlach, der ihm ja praktisch unterstellt hatte, Christen wie er seien für den Bestand der Kirche nichts wert, und die Art, wie die Vertreter der Bekenntnisbewegung über Heinz Zahrnt hergezogen und ihn als „ungläubig“ denunziert hatten, traf diesen wackeren Mann offensichtlich ins Mark. In einem Interview etwas später berichtete Klumpp: „Solche Äußerungen haben mir einen solchen Schock versetzt, daß ich seit einiger Zeit entschlossen war, an keiner Besprechung in gleich oder ähnlich zusammengesetzten Kreisen mehr teilzunehmen.“³³

Festzuhalten ist: In jener Sitzung – über die absolutes Stillschweigen zwischen allen Beteiligten vereinbar worden war – hatte der

31 Protokoll der Sitzung vom 17.9.1968 (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch). Vgl. dazu auch das Schreiben Klumpps an die Mitglieder der Synode, 28.10.1968 (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

32 Protokoll der Sitzung vom 17.9.1968 (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

33 Vgl. Schwäbisches Tagblatt, 26.10.1968.

Kirchentag die Forderung der Bekenntnisbewegung, sich und seine Referenten auf eine klar definierte Bekenntnisgrundlage festzulegen, eindeutig abgelehnt. Somit blieb in den Augen der Männer um Rudolf Bäumer nur ein Kontrovers-Kirchentag – oder Boykott.

Den Boykott aber wünschten die württembergischen Pietisten, also Grünzweig, Tlach, Scheffbuch und ihre Gefolgsleute, unter allen Umständen zu verhindern. Sie wollten teilnehmen, weil sie wussten, dass ihre „Gemeinschaftsleute“ teilnehmen würden. Daher waren diese Männer nun ernsthaft in Bedrängnis und suchten verzweifelt nach einer Kompromissformel, die sie sowohl gegenüber der Bekenntnisbewegung als auch gegenüber dem Kirchentag würden durchsetzen können. Wichtigster Trumpf in diesem Pokerspiel war und blieb die Drohung mit dem Boykott.

Einen Tag nach jener unrühmlichen Sitzung fand am 18. September 1968 ein Pressegespräch statt. Synodalpräsident Klumpp hatte eingeladen, um im Vorfeld der für den 11. bis 15. November geplanten Herbsttagung der Württembergischen Landessynode über die anstehenden Themen zu informieren: Im Vordergrund stand der zu verabschiedende Haushaltplan für das Jahr 1969 und das zu beratende Theologinnengesetz. Darüber hinaus sollte die Synodale Annelore Schmid den Pressevertretern von ihren Erlebnissen bei der gerade zurückliegenden ÖRK-Vollversammlung in Uppsala berichten. Aber es blieb natürlich nicht aus, dass die Journalisten nach dem Stand der Vorbereitungen des Kirchentages fragten. Schließlich war seit Hannover 1967 allgemein bekannt, dass es grundsätzliche Probleme zwischen dem Kirchentag und der Bekenntnisbewegung gab. Die epd-Meldung, durch die einen Tag später der Bericht über dieses Pressegespräch an die Öffentlichkeit gelangte, fasste pointiert zusammen: „Landessynode für gemeinsamen Kirchentag. Schwäbischer Pietismus wird Beitrag leisten“ und „Ein Kontrovers-Kirchentag sei abzulehnen“³⁴. Diese Veröffentlichung löste eine Kaskade von Reaktionen aus, die letztlich zum Rücktritt von Oskar Klumpp führten, denn sie entsprach so nicht dem Stand der Verhandlungen am Vortag und brachte mithin die Vertreter des württembergischen Pietismus in arge Erklärungsnöte. Warum?

34 Epd-Landesdienst Württemberg Nr. 91, 19.9.1968 (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

Was genau von wem auf dieser Pressekonferenz gesagt worden ist, ist nur noch ansatzweise rekonstruierbar. Es gibt kein direktes Protokoll – nur Berichte ex post, die allesamt von dem gefärbt sind, was knapp einen Monat später geschah. Der Versuch einer Rekonstruktion aus den vorliegenden Dokumenten ergibt folgendes Bild: Zunächst verweigerte Klumpp den Journalisten die Auskunft über den Stand der Vorbereitungsgespräche und verwies ganz korrekt darauf, dass zwischen den Gesprächspartnern Verschwiegenheit vereinbart worden sei. Als die Journalisten jedoch weiter nachbohrten, nach der Einstellung der Synode und nach der Vorgeschichte des Konflikts fragten, gab Klumpp zu verstehen, dass nach seiner Einschätzung die Mehrheit der Synode die Mitarbeit *aller* in der Kirche aktiven Kräfte beim Kirchentag wünsche, also der konservativen ebenso wie der progressiven Richtung. Dies sei jedoch nicht leicht zu realisieren, gäbe es doch in Deutschland Kreise, die vor allem die Auseinandersetzung der verschiedenen Glaubensrichtungen wünschten. Im Blick auf die Konzeption des Stuttgarter Kirchentages sagte Klumpp – dem zeitgenössischen Bericht des ebenfalls anwesenden Synodalen Malte von Bargaen zufolge – „er [Klumpp] halte einen ‚Kontrovers-Kirchentag‘ nicht für richtig. Er meine, ... man müsse [vielmehr] den Kirchentag auch zusammen mit solchen Gruppen abhalten, die anderer Auffassung sind.“³⁵ Von Klumpp gefragt, ob er diese Einschätzung teile, stimmte auch der stellvertretende Synodalpräsident Paul Heiland (ein Vertreter des Pietismus) dem zu und ergänzte, die Einstellung zum Kirchentag sei unter den Pietisten in Württemberg nicht durchweg identisch mit der Einstellung anderorts in Deutschland: „Hier muß sich der schwäbische Pietismus etwas abgrenzen von außerhalb“³⁶, so Heiland. Laut der oben zitierten epd-Meldung wurde Heiland daraufhin von einem Journalisten gefragt, ob die schwäbischen Pietisten denn auch dann teilnehmen würden, wenn die nichtschwäbischen Gruppen (also Bekenntnisbewegung und Kirchliche Sammlung) fernbleiben würden. Dies bejahte Heiland. Folgerichtig war in der epd-Meldung anderntags zu lesen: Klumpp sagt „kein Kontroverskirchentag“. Heiland sagt „die schwäbischen

35 Von Bargaen, Bericht über das Pressegespräch, Dokumentation für die Mitglieder der Landessynode (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

36 *Ebd.*

Pietisten nehmen teil, auch wenn die Bekenntnisbewegung boykottiert.“³⁷

Als die norddeutschen Brüder diese epd-Meldung in die Hände bekamen, müssen ihnen die Augen übergegangen sein, denn für sie galt nach wie vor: Wenn schon keine Bekenntnisgrundlage (und das hatte der Kirchentag ja förmlich abgelehnt), dann Kontroverse – oder Boykott. Die Pressemeldung suggerierte aber nun, dass die württembergischen Brüder den Schulterschluss mit der Bekenntnisbewegung einseitig und ohne Vorwarnung aufgekündigt und einen Separatfrieden mit dem Kirchentag geschlossen hatten.

Paul Heiland war der erste, den die Norddeutschen Brüder mit ihren Fragen konfrontierten. Er schrieb daraufhin sofort einen Brief an alle Beteiligten, in dem er darauf verwies, dass er ja mitnichten der Sprecher des württembergischen Pietismus sei und somit gar keine offiziellen Statements abgeben könne. Außerdem habe er das alles so gar nicht gesagt – das sei Klumpp gewesen³⁸. Als Grünzweig, Tlach und Scheffbuch von diesem Zwischenfall Kenntnis erhielten, sahen sie sich mit einer dramatischen Lage konfrontiert: Während sie immer noch bemüht waren, einen Kompromiss zu finden, der es dem württembergischen Pietismus ermöglichte, am Kirchentag teilzunehmen *ohne* die Bekenntnisbewegung zu brüskieren, beschuldigten die Brüder der Bekenntnisbewegung sie nun mehr oder minder offen des Verrats. Aus diesem Dilemma heraus beschlossen die drei württembergischen Verhandlungsführer, eine offizielle Stellungnahme zu jener epd-Meldung zu veröffentlichen. In fünf Punkten beschrieben sie zunächst die Position der konservativen Seite, die bemüht sei, die Verhandlungen bundesweit einheitlich zu führen und, wenn irgend möglich, eine Teilnahme von Pietismus und Bekenntnisbewegung zu ermöglichen. Diese Bestandsaufnahme dürfte in der Folge kaum Anstoß erregt haben, wäre nicht noch ein sechster Punkt gekommen: „Es ist bedauerlich, wenn die nicht leichten, aber offen geführten Verhandlungen dadurch erschwert werden, dass vertrau-

37 Epd-Landesdienst Württemberg Nr. 91, 19.9.1968 (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

38 Heiland an Grünzweig u. a., 24.9.1968 (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

liche Informationen³⁹, gemischt mit persönlichen Stellungnahmen, der Presse weitergegeben werden.⁴⁰ Es ist kaum zu übersehen, dass hier Oskar Klumpp (und, formal betrachtet, auch Paul Heiland) Indiskretion, Vertrauensbruch und Meinungsmache vorgeworfen, mithin die Schuld an der misslichen Lage zugeschrieben wurde.

Diese von Rolf Scheffbuch am 1. Oktober 1968 verfasste Erklärung wurde zunächst noch nicht der Presse übergeben, denn Grünzweig hoffte noch, eine Veröffentlichung vermeiden zu können. Er und seine Freunde hatten nämlich in der Zwischenzeit noch eine weitere Idee für die Kirchentagskonzeption erdacht, die, so hofften sie, einen Ausweg aus der Sackgasse „Kontroverskirchentag oder Boykott“ bieten könnte. Auf einer Sitzung der württembergischen Pietisten mit den Leitern der Bekenntnisbewegung schlugen sie diesen am 9. Oktober vor, dem Kirchentagspräsidium ein letztes Angebot zu machen: Bekenntnisbewegung und württembergischer Pietismus würden am Kirchentag 1969 teilnehmen, wenn gewährleistet sei, dass die Kontroverse zwischen biblischer und historisch-kritischer Theologie zumindest auf *einem* Podium ausgetragen würde. De facto präsentierten Grünzweig und Tlach den Norddeutschen Brüdern den Entwurf zu dem, was in der Folge tatsächlich als „Arbeitsgruppe ‚Streit um Jesus‘“ beim Stuttgarter Kirchentag Realität wurde. Zunächst jedoch waren die Norddeutschen Brüder nicht leicht für diesen Plan zu gewinnen. Der Preis für ihre Zustimmung – so mussten Grünzweig und Tlach feststellen – war die oben genannte, gegen Oskar Klumpp gerichtete Erklärung, mit der der öffentlich gewordene Riss in der Einheitsfront der Bekenner wieder gekittet werden sollte. Folgerichtig gab Grünzweig den Text an die Presse.

Oskar Klumpp war während dieser ganzen Zeit in Urlaub gewesen. Keiner der Beteiligten hatte ihn zu kontaktieren versucht. So erhielt er am Montag, den 14. Oktober 1968 zwei Briefe. Einen von Fritz Grünzweig, in dem dieser ihn mit allen Ausdrücken des Bedauerns darüber informiert, dass man sich genötigt gesehen habe,

39 Als solche erachteten die konservativen Verhandlungsführer das Stichwort „Kontrovers-Kirchentag“.

40 Verhandlungen der 7. Evangelischen Landessynode in den Jahren 1966 bis 1971. Stuttgart, 474. Vgl. auch Vorschlag für eine Erklärung, Anlage zum Brief Scheffbuch an Grünzweig, Tlach und Abele 1.10.1968 (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

jene Presse-Erklärung zur epd-Meldung vom 19. September zu veröffentlichen. Einen weiteren Brief erhielt Klumpp vom Leiter der Bekenntnisbewegung-Württemberg, Walter Abele: In dem ihm eigenen, rechthaberischen und rüden Ton warf Abele Klumpp unverbrämt und unmissverständlich vor, die Vertraulichkeit gebrochen und so die Verhandlungen erschwert zu haben: „Ich für mich ganz persönlich kann da nur sagen: So etwas tut man nicht, Herr Präsident! Selbst wenn wir uns an derlei Praktiken mit der Zeit gewöhnt haben – guteißen kann man sie nie und nimmer. Die Kontroversen, die unsere Kirche im Blick auf das rechte Christuszeugnis erschüttern, sind wahrhaftig so schwer, daß es nicht nötig ist, durch Verbreitung nicht zutreffender Nachrichten unverantwortlich neuen Zündstoff anzuhäufen.“⁴¹

Es scheint, als habe Oskar Klumpp unter dem Eindruck des Abele-Briefes die offizielle Erklärung des Fellbacher Verhandlungsteams als kaum verhüllten Angriff direkt und ausschließlich auf seine Person begriffen – ganz im gleichen Stil wie jene Attacke von Walter Tlach am 17. September.

Und so beschloss Oskar Klumpp, ein Zeichen zu setzen. Er trat von seinem Amt als Synodalpräsident zurück und legte auch sein Synodalmandat nieder. Er schrieb: „Liebe Mitsynodale, ich kann nicht glauben, es sei Christenpflicht, sich den eigenen Glaubensversuch, um den man oft und schwer genug mit sich kämpft, von den anderen, die es offenbar leichter haben, beliebig beschimpfen und beschmutzen zu lassen.“⁴² Für ihn sei die Grenze jetzt erreicht. Er habe in den Verhandlungen um den Kirchentag Dinge erleben müssen, die er nur „als Musterbeispiele für falsche Selbstsicherheit, Intoleranz und unbarmherzige Verketzerung Andersdenkender“ bezeichnen könne.

Die Folgen des Rücktritts im evangelischen Württemberg waren enorm. Auf der progressiven Seite schlossen sich die Sympathisanten Klumpps zur „Kritischen Kirche“ zusammen, aus der wenige Jahre später die „Landesvereinigung Offene Kirche“ hervorging, die bis heute durch einen gleichnamigen Gesprächskreis in der Landessynode vertreten ist. Die konservative Seite, allen voran die Verhand-

41 Abele an Klumpp, 14.10.1968; Dokumentation für die Mitglieder der Landessynode (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

42 Klumpp an die Mitglieder der Synode, 28.10.1968 (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

lungsführer Grünzweig, Tlach und Scheffbuch, sah sich in den folgenden Wochen einerseits einem Proteststurm ausgesetzt, der nicht nur auf der Herbsttagung der Landessynode 1968, sondern auch in zahllosen Zeitungsartikeln, Kommentaren und (Leser-)Briefen tobte. Andererseits zeitigte genau dieser massive Gegenwind – dem sich die Protagonisten, wie sie wieder und wieder beteuerten, völlig zu Unrecht ausgesetzt sahen – einen erneuten Schulterchluss auf konservativer Seite. Insofern ging der „Handel“ zwischen den württembergischen Verhandlungsführern und den Leitern der Bekenntnisbewegung (Presseerklärung gegen Unterstützung des dritten Kompromissangebotes an den Kirchentag) durchaus auf. Die Einigkeit im konservativen Lager währte jedoch kaum ein halbes Jahr. Im Verlauf der weiteren Vorbereitungen der Kirchentags-Arbeitsgruppe „Streit um Jesus“ traten erneut massive Differenzen zwischen württembergischem Pietismus und Bekenntnisbewegung zu Tage⁴³. Die Spannungen erreichten ihren kritischen Punkt in der Frage, welche Hauptredner von konservativer Seite benannt werden sollten: Ohne größere Probleme einigte man sich zunächst auf den Erlanger Systematiker Walter Künneth und auf Joachim Heubach, Mitbegründer der „Bundessammlung der Kirchlichen Sammlung um Bibel und Bekenntnis“. Als dritten Redner der konservativen Seite wollten die Württemberger einen der ihren, Walter Tlach. Rudolf Bäumer jedoch setzte durch, dass dem Bremer Pfarrer Georg Hermann Huntemann das Referat „Warum hoffen wir auf Jesus Christus“ übertragen wurde. Beim Kirchentag selbst eskalierte der Konflikt, als Huntemann, entgegen allen Absprachen, von seinem Redemanuskript abging und in zunehmend ekstatischer (man könnte auch sagen wirrer) Form eine veritable Erweckungspredigt hielt, die von den in Halle 6 anwesenden rund 8000 Kirchentagsteilnehmern mit wachsendem Unbehagen, schließlich mit offenem Tumult, Buhrufen und Pfiffen quittiert wurden. Selbst Teilnehmer aus dem konservativen Lager waren über die peinliche Vorstellung entsetzt⁴⁴, so dass letztlich der auf dem Podium sitzende Rolf Scheffbuch in Absprache mit Tlach, Huntemann ein Zettelchen zusteckte: „Bitte aufhören“. Huntemann brach seinen Vortrag ab. Das Schlusswort,

43 Zum Folgenden vgl. *Oehlmann*, Glaube (wie Anm. 1), 321–332.

44 Vgl. Aussagen z. B. von Lydia Präger oder Kurt Feuerbacher.

das den jeweiligen Rednern nach der Plenumsdiskussion zustand, hätten die Vertreter des württembergischen Pietismus gerne dazu genutzt, um noch einiges zurechtzurücken und für die konservative Seite zu retten, was zu retten war. Allein, Huntemann weigerte sich, sein Rederecht an Tlach oder Scheffbuch abzutreten. Am Ende des Nachmittags sah die Bekenntnisbewegung ihren Redner von den Württembergern demontiert, die Württemberger sahen sich durch die Norddeutschen Brüder blamiert.

Ein Gespräch zwischen der Bekenntnisbewegung und den Vertretern des württembergischen Pietismus einige Monate später, in dem die Meinungsverschiedenheiten ausgesprochen offen und wenig brüderlich erörtert wurden, endete damit, dass der Sammlungsvorsitzende Peter Georg Hartig resümierte: „Für die nächste Zeit wollen wir von gemeinsamen Aktionen absehen und auf Distanz gehen.“⁴⁵

In der Erinnerung der damals Beteiligten und in der Geschichtsschreibung der Württembergischen Landeskirche ist der Rücktritt von Synodalpräsident Oskar Klumpp, je nach persönlicher Position des jeweils Berichtenden, zum Fanal gegen den Fundamentalismus respektive zum Auftakt einer Hexenjagd gegen die Pietisten geworden. So hielt beispielsweise Rolf Scheffbuch Jahrzehnte später fest, Klumpp hätte eigentlich keinen Grund zum Rücktritt gehabt: „Er hatte behauptet, pietistische Verhandlungspartner hätten ihm den Glauben abgesprochen. Das stimmte zwar nicht. Sogar Landesbischof Dr. Eichele dementierte diese Behauptung. Aber das Stichwort war gefallen. Es entsprach dem simplen Klischee von den unduldsamen Pietisten, die anderen Leuten den Glauben absprechen. Bis heute taucht dieses Klischee als Kampfbegriff auf, um ernstgemeinte und sach-bezogene Vorschläge aus den Reihen der ‚Lebendigen Gemeinde‘ zu diskreditieren.“⁴⁶ Nicht Klumpp, sondern „die Pietisten“ seien eigentlich das „Opfer“ jener Affäre gewesen – so die Sicht der biblisch-konservativen Kreise in Württemberg. Die progressiv Gesinnten, der Kirchenreformbewegung Nahestehenden dagegen sahen ihre gerade erst aufkei-

45 Protokoll zum 13.11.1969, verfasst am 20.1.1970 durch Walter Arnold (LKA Stuttgart, Zugang 1995-6, Handakten Scheffbuch).

46 *Scheffbuch*, Entwicklung (wie Anm. 8).

menden Hoffnungen auf eine demokratisch-partizipative Struktur der Landeskirche und eine fortschrittlich gesinnte, die moderne Welt annehmende Kirche in der ersten Blüte zertreten. So erinnert sich Hans-Martin Freudenreich: „Die Betroffenheit war riesengroß. Wir haben das als ein Signal angesehen: Jetzt muss etwas passieren! Jetzt kann man sich das nicht mehr gefallen lassen! [...] Damals waren wir der Meinung: Jetzt ist der große Aufbruch.“⁴⁷ Klumpp, der für eine Demokratisierung der Kirche eingetreten sei und der Kirchenreformbewegung in Württemberg Raum verschafft habe, sei von den Pietisten absichtsvoll demontiert worden und habe mit seinem Rücktritt ein „Zeichen“ gesetzt. Es gelte fürderhin, sein „Erbe“ zu verteidigen.

So reklamieren beide Pole den Klumpp-Rücktritt als wesentliches Element ihrer Geschichte und Identität. Das Ereignis ist zum Mythos geworden, der die tatsächlichen historischen Vorgänge zunehmend überlagert und unkenntlich macht. Hier ist es die Aufgabe einer sorgfältig wissenschaftlich arbeitenden kirchenhistorischen Analyse, für Aufklärung und Klarheit zu sorgen, um so möglicherweise zur Aufarbeitung des noch immer virulenten Konflikts zwischen dem biblisch-konservativen und progressiven Lager beizutragen.

47 Interview Freudenreich, Transkript in Händen der Verfasserin.