Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

(MKiZ)

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

Herausgegeben im Auftrag der Evangelischen
Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte
von Claudia Lepp und Harry Oelke

13/2019

Entspricht: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 37/2019

Redaktion: Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte
Redaktionelle Mitarbeit und Layout:
Kerstin Müller-Römer
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München
www.kirchliche-zeitgeschichte.info

Druck: UNI-DRUCK
Susanna Novotny
Amalienstraße 69
80799 München

ISSN: 0949-5908

Inhalt

Editorial 7

Aufsätze

Ein Höhepunkt der böhmischen Reformation? Die Christen und die Erneuerung der tschechischen Staatlichkeit im Jahre 1918
Petr Hlaváček 11

„Zeugnis gegen uns"? Die Bekennende Kirche und die Juden im Briefwechsel zweier Theologiestudierender (1933–1938)
Deborah Dittmer 25

Was ist kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung? Reflexionen zum 20. Juli
Tim Lorentzen 47

Der Prager Frühling in der Erinnerung der Pfarrer der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder
Michael Pfann 77

Ein protestantischer Think Tank in den langen sechziger Jahren der Bundesrepublik: Georg Picht und die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft
Claudia Lepp 109

Hanselmann in Wackersdorf. Zum Verhältnis von Kirche und Politik beim bayerischen Landesbischof Johannes Hanselmann am Beispiel der Auseinandersetzung um die Wiederaufarbeitungsanlage in Wackersdorf
Janning Hoenen 133

Forschungs- und Tagungsberichte

Evangelische Theologinnen und Theologen als Parlamentarier
Uta Elisabeth Hohmann 159

Aktion Sühnezeichen in den Jahren 1958–1968 als christlicher Beitrag zur Versöhnung mit Polen und Israel nach 1945
Katharina Troppenz 165

Nihil est adiaphoron. Der protestantische Streit um den status confessionis im 20. Jahrhundert
Nikolas Keitel 173

Kommunikation durch Popularisierung. Kulturelle Repräsentationen protestantischer Ethik im neuen Kirchenlied
Katharina Herrmann 181

Deutsche evangelische Auslandsgemeinden im 20. Jahrhundert. Zwischen Nationalprotestantismus und Ökumene
Gisa Bauer 187

Christliche Willkommenskultur? Die Integration von Migranten als Handlungsfeld christlicher Akteure in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts
Luise Poschmann 195

Kirchen in Mitteleuropa über das Epochenjahr 1918
Siegfried Hermle 201

Nachrichten

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 207

- Neuerscheinungen 207
- Tagungen 210
- Veröffentlichungen und Vorträge 212

Nachrichten aus Kirchengeschichtlichen Vereinigungen 223

Autorinnen und Autoren der Beiträge 235

Editorial

Das Multigedenkjahr 2019 lässt keine erinnerungskulturelle Pause zu: Vor 100 Jahren trat die Weimarer Reichsverfassung in Kraft und es fanden die ersten demokratischen Wahlen für alle in Deutschland statt; am 1. September vor 80 Jahren begann der Zweite Weltkrieg; vor 75 Jahren scheiterte das Attentat auf Adolf Hitler am 20. Juli; vor 70 Jahren wurde das Grundgesetz verabschiedet; vor 30 Jahren fand in der DDR die friedliche Revolution statt und öffnete sich die Berliner Mauer. Evangelische Christinnen und Christen waren in alle diese Ereignisse aktiv involviert und auch die Kirchen wurden von ihnen wesentlich tangiert, man denke nur an die Religionsartikel der beiden deutschen Verfassungen von 1919 und 1949.

Historische Forschung darf sich von solchen Gedenkjahren durchaus inspirieren lassen. Doch ist es auch ihre Aufgabe, Erinnerungskultur zu historisieren. Dies leistet der Kirchenhistoriker Tim Lorentzen in seinem Beitrag am Beispiel der Erinnerung an das Attentat vom 20. Juli 1944. Zugleich reflektiert er über die kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung als theologische Aufgabe.

Zwei weitere Beiträge beschäftigen sich mit historischen Ereignissen und deren Folgen, die sich im vergangenen Jahr zum hundertsten bzw. fünfzigsten Mal jährten. In dem Beitrag des Prager Historikers Petr Hlaváček geht es um die identitären Auseinandersetzungen nach der tschechischen Staatsgründung von 1918. Im nichtkatholischen Milieu Tschechiens flammte damals ein Kampf darum auf, wer zum legitimen religiösen Repräsentanten der erneuerten nationalen Souveränität und der „Nation der Hussiten" werden sollte. Auch der Beitrag des Prager Kirchenhistorikers Michael Pfann beschäftigt sich mit der tschechischen Kirchen- und Religionsgeschichte. Auf der Grundlage zahlreicher Interviews analysiert Pfann die Erinnerung der Pfarrer der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder an den Prager Frühling 1968. Retrospektiv sehen die Pfarrer diese Zeit vor allem als eine Phase der intensiven Begegnung und des offenen Gesprächs.

Die zeitgenössische Wahrnehmung der politischen und kirchlichen Entwicklung durch Christinnen und Christen steht im Mittelpunkt des Beitrages der Theologin Deborah Dittmer. Sie wertete den Briefwechsel zweier Theologiestudierender aus den Jahren 1933 bis 1938

auf deren Einstellung zum Nationalsozialismus und zur sogenannten Judenfrage hin aus. Dabei markiert sie deren Abweichungen von der Position der Bekennenden Kirche.

Frei von Gedenkanlässen beschäftigen sich zwei Beiträge mit dem Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland. Claudia Lepp nimmt die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft unter ihrem Leiter Georg Picht in den Blick und kennzeichnet deren Arbeit während der sechziger Jahre als die eines protestantischen Think Tanks. Die Historikerin zeigt, wie die FEST nicht zuletzt durch die Hilfe eines überwiegend informellen Netzwerks einer protestantischen Bildungselite Themen identifizierte sowie Analysen und Lösungsansätze in Kirche, Politik und Gesellschaft einspeiste. Janning Hoenen untersucht das Verhalten des bayerischen Landesbischofs Johannes Hanselmann in den Auseinandersetzungen um die Wiederaufarbeitungsanlage in Wackersdorf auf der Grundlage von dessen Verständnis vom Verhältnis von Kirche und Politik. Hanselmanns Position der „unbequemen Mitte" führte in diesem Fall, so der Theologe Hoenen, mehr zur Ohnmacht als zu Gestaltungsfreiheit.

Ein weites Spektrum zeitgeschichtlicher Forschung auf dem Feld der Religions- und Kirchengeschichte bilden die Berichte über laufende Dissertationsprojekte ab. Vier junge Theologinnen und Theologen stellen hier ihre Themen und Fragestellungen vor. Uta Elisabeth Hohmann beschäftigt sich mit der parlamentarischen Arbeit von Rudolf Otto, Magdalene von Tiling und Heinrich Albertz und fragt nach den Wechselwirkungen mit deren theologischer Profession. Katharina Troppenz untersucht, mit welchen Motiven Aktion Sühnezeichen ihre Arbeit aufnahm und mit welchen Widerständen die Organisation in ihrer Gründungsphase (1958–1968) zu kämpfen hatte. Forschungsgegenstände sind das Wirken der Aktion Sühnezeichen in Polen und Israel sowie ihre Rückwirkung auf die Bundesrepublik Deutschland und die DDR. Nikolas Keitel will in seiner Dissertation die „Sekundärdebatten" um den status confessionis daraufhin untersuchen, welche Auseinandersetzungen über die gesellschaftliche Rolle und Aufgabe des Protestantismus darin zum Austrag kommen und was darin als wesensmäßig für die protestantische Identität beschrieben wurde. Katharina Herrmann analysiert, wie sich das Neue Geistliche Lied in seinem Entstehungszusammenhang ab 1960 mit neuen Gottesdienstformen und dem Kirchentag als

Multiplikationsforum den Themen der Zeit zuwendet und ethische Überzeugungen protestantischer Praktiker popularisiert.

Im Jahr 2018 war die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte Träger oder Kooperationspartner von vier wissenschaftlichen Tagungen. Im vorliegenden Heft finden sich über drei von ihnen ausführliche Berichte von Gisa Bauer, Luise Poschmann und Siegfried Hermle, die den Leser und die Leserin an den Ergebnissen der Tagungen in London, München und Prag partizipieren lassen. Die Beiträge der Tagungen „Deutsche evangelische Auslandsgemeinden im 20. Jahrhundert. Zwischen Nationalprotestantismus und Ökumene“ und „Christliche Willkommenskultur? Die Integration von Migranten als Handlungsfeld christlicher Akteure in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts“ werden im Jahr 2019 auch in Buchform vorliegen. Den von Petr Hlaváček auf der Prager Tagung „Kirchen in Mitteleuropa über das Epochenjahr 1918“ gehaltenen Vortrag können Sie bereits in dieser Ausgabe nachlesen.

Im letzten Teil des Heftes wird über die jüngst abgeschlossenen sowie die laufenden Projekte im Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte auf überregionaler und regionaler Ebene informiert. Insgesamt sechzehn Vereinigungen und Einrichtungen sind hier mit Publikations- und Veranstaltungshinweisen vertreten.

Wie in jedem Jahr möchten wir alle auf dem Gebiet der Kirchlichen Zeitgeschichte Tätigen ermuntern, Aufsätze, Berichte und Nachrichten einzureichen und sich auf diese Weise am Fachdiskurs zu beteiligen.

München, im Mai 2019
Die Herausgeberin und der Herausgeber

Aufsätze

Ein Höhepunkt der böhmischen Reformation? Die Christen und die Erneuerung der tschechischen Staatlichkeit im Jahre 1918

Petr Hlaváček

Das epochale Jahr 1918 stellte eine grundlegende Wende in der Geschichte der meisten europäischen Staaten und Nationen dar, deren Leben sich formal immer noch in christlichen Koordinaten abspielte. Doch in den Hekatomben des ‚Großen Kriegs' gipfelte eine langwierige existenzielle Krise der europäischen Christenheit. Es kam je nach Land zu sprunghaften gesellschaftlichen Veränderungen, und zwar ohne Rücksicht auf Konfession oder Tradition. Dieser Wandel brachte die europäischen Christen stellenweise zur schmerzlichen Normalität des christlichen Daseins in einer Minderheitenposition, mit einem gespannten Verhältnis zur weltlichen Macht, manchmal verbunden mit Verfolgung oder ostentativer Gleichgültigkeit. Viele Gläubige entfremdeten sich zudem von ihrer Religion, obgleich die Mehrheit der europäischen Bevölkerung noch einer der offiziell anerkannten christlichen Kirchen angehörte.

Das Jahr 1918 bedeutete in Mitteleuropa vor allem den Zerfall der sogenannten Habsburgermonarchie, die in Wahrheit nicht so altertümlich war, wie offiziell oft dargestellt. Sie gehörte nämlich bis zum Jahr 1806 zum Kern des Heiligen Römischen Reiches, erst danach wurde sie zum Kaisertum Österreich und schließlich 1867 zur Doppelmonarchie Österreich-Ungarn transformiert. Im Rahmen dieses Staatsbereichs existierte *de iure* weiterhin auch der böhmische/tschechische Staat, obwohl das sogenannte Böhmische Staatsrecht systematisch reduziert und ignoriert wurde. Schließlich manövrierte sich Österreich-Ungarn im Ersten Weltkrieg in die Situation eines geopolitischen Appendix' des Deutschen Reichs. Auch deshalb scheiterten die Versuche einer Föderalisierung, nicht auf politisch-staatlicher, sondern auf ethnisch-politischer Grundlage, wie das der letzte österreichische Kaiser Karl I. vorgeschlagen hatte. Die Habs-

burger-Nostalgie und der Streit, wer eigentlich den Zerfall der Monarchie verursachte, sind deswegen sinnlos.

Zugleich sollte man jedoch konstatieren, dass es gerade im Rahmen Österreichs und später der Doppelmonarchie Österreich-Ungarn zu einer Emanzipation der Tschechen als einer politischen Nation kam, sowie zu einer dynamischen Modernisierung der böhmischen Länder, an der sich neben deutschsprachigen, häufig jüdischen Unternehmern, in zunehmendem Maß auch die Tschechen beteiligten. Es waren übrigens die Tschechen, und zwar nicht nur die Politiker und Beamten, sondern auch die Soldaten, Lehrer, Priester und Unternehmer, die einen bedeutenden Anteil am Aufbau der Monarchie und an der Verwaltung ihrer Peripherien, beispielsweise in Galizien, Bukowina oder Bosnien und Herzegowina hatten. Anders gesagt: Diese Monarchie war auch eine Form der tschechischen Staatlichkeit, sie repräsentierte keinen ‚fremden Staat'. Hier müssen wir jedoch an eine vergessene Tatsache erinnern: Der Herrscher jenes Staatsbereichs wurde als „Kaiserliche und Königliche Apostolische Majestät" tituliert, er war ein katholischer Monarch ‚von Gottes Gnaden', wenn auch immer mehr durch die Verfassung beschränkt. Dabei herrschte er in einem Reich, in dem die Bevölkerung sich nicht nur zum römischen (oder griechischen) Katholizismus bekannte, sondern auch ein ganzes Viertel zum Altkatholizismus, zu verschiedenen Formen des Protestantismus, zum Judentum und sogar zum Islam. Daher war dieser Staat multikonfessionell und eigentlich multireligiös[1].

Die Tschechen, konkret die tschechischsprachige Bevölkerung Böhmens, Mährens und Schlesiens und ihre politische und intellektuelle Elite, litten aber im Rahmen der Monarchie an einer dreifachen Schizophrenie. Die böhmischen Länder, der tschechische Staat und die tschechische politische Nation waren schon ein ganzes Jahrtausend lang Bestandteil des Westens als einer eigenen geopolitischen und mentalen Entität. Trotzdem tendierte ein Teil der tschechischen Elite zum Osten, rief nach einer ‚Scheidung' vom Abendland und kokettierte mit dem Panslavismus, der freilich nur ein

1 Dieser Essay ist eine überarbeitete Version des Vortrags, der in Prag an der internationalen Tagung „Kirchen in Mitteleuropa über das Epochenjahr 1918" im Senat des Parlaments der Tschechischen Republik am 14. Dezember 2018 präsentiert wurde.

Instrument des expansiven russischen Imperialismus war. Und da sich eine sentimentale Vorstellung von den Tschechen als einer ‚versklavten Nation' vor allem in einigen literarischen Kreisen verbreitete, wurde die Tatsache verdrängt, dass trotz aller Probleme gerade die Tschechen ein aktiver Mitgestalter dieses mitteleuropäischen Imperiums waren, und zwar während des ‚langen' 19. Jahrhunderts. Die dritte Komponente jener besonderen tschechischen Schizophrenie stellte die religiöse und konfessionelle Selbstreflexion dar: Obwohl sich die Mehrheit der Tschechen zur römisch-katholischen Kirche bekannte, verherrlichte der damalige tschechische Diskurs die neu emanzipierte politische Einheit als eine „hussitische Nation"[2].

Hier sei angemerkt, dass der Begriff ‚Hussiten' im 15. und 16. Jahrhundert und auch noch später eigentlich eine päpstliche Beschimpfung für tschechische Reformisten war, ob sie nun aus der böhmischen Utraquistenkirche oder aus der Brüderunität kamen. Mit dem Toleranzpatent von 1781 wurde jedoch keine dieser Kirchen in den böhmischen Ländern genehmigt. Die erneuerten evangelischen Kirchen der Augsburgischen und Helvetischen Konfession bildeten dann Minoritäten-Gebilde der Bürger zweiter Kategorie, die erst 1861 mit dem sogenannten Protestantenpatent gleichgestellt wurden. Die Parole von einer ‚Nation der Hussiten' kam eher in der Kunst und Literatur zur Geltung als in der tschechischen Realpolitik.

Durch die Erneuerung der Souveränität des tschechischen Staates in Gestalt der republikanischen und demokratischen Tschechoslowakei im Jahre 1918 entstanden auch zwei neue und wirklich paradoxe Schlagwörter. Das erste war ‚Entösterreichisierung', und sein Schöpfer war Staatspräsident Tomáš Garrigue Masaryk selbst, obwohl das erste Gesetz des ‚tschechoslowakischen Staates' die Rechtskontinuität mit der untergegangenen Monarchie erklärt hatte. Masaryk dachte natürlich nicht an die Beseitigung alles Österreichischen,

2 Vgl. *Hlaváček*, Petr: Europe: A Land of Many Names. An Essay on Czech Context of Europe. In: Arnason, Johann P. / Hlaváček, Petr / Troebst, Stefan (Hg.): Mitteleuropa? Zwischen Realität, Chimäre und Konzept (Europaeana Pragensia 7). Prag 2015, 26–39; *ders.*: Češi a jejich „evropská otázka": kontexty, tendence, kontroverze [Die Tschechen und ihre „europäische Frage": Kontexte, Tendenzen, Kontroversen]. In: Svoboda, Jan / Prázný, Aleš (Hg.): Česká otázka a dnešní doba. Prag 2017, 445–471.

sondern an eine bürgerliche Emanzipation der Bevölkerung. Das zweite Schlagwort war die ‚Wiedergutmachung des Weißen Berges', und dass man besonders die Notwendigkeit der Bodenreform propagierte, das hatte jedoch auch eine eigene religiöse Konnotation. Die alte Monarchie mit ihrer Allianz von ‚Thron und Altar', d. h. mit dem Austrokatholizismus, wurde als ein ungesundes Beispiel der Dominanz der römischen Kirche betrachtet, welche das republikanische Regime ebenfalls beenden sollte.

Diese ‚Wende-Atmosphäre' manifestierte sich am 3. November 1918 mit der Zerstörung der Mariensäule auf dem Altstädter Ring in Prag, die als ein Symbol der habsburgisch-katholischen Vorherrschaft betrachtet wurde – ganz abgesehen davon, was die Säule aus dem Jahr 1652 eigentlich alles symbolisierte[3]. Es war der bedeutende Publizist der Ersten tschechoslowakischen Republik Ferdinand Peroutka, der 1932/1933 dieses Ereignis in seiner religiös-politischen Bedeutung kommentierte: Das ‚Volk' beseitigte von dem Altstädter Ring die Jungfrau Maria und ließ dort allein das Denkmal von Jan Hus stehen, so dass aus dem Zentrum Prags jene symbolische Zweideutigkeit der tschechischen/böhmischen Geschichte getilgt wurde. Die spezifische katholisch-evangelische Dichotomie verschwand jedoch durch diese Tat nicht aus dem nationalen und staatlichen Gefüge[4].

Es war umgekehrt und vielleicht paradoxerweise der tschechische Dichter-Anarchist Karel Toman, der eine Sehnsucht nach der Versöhnung beider Traditionen äußerte, als er im Dezember 1918 den neu gewählten Präsidenten der Republik, Masaryk, in Prag mit den Worten begrüßte: „Vítězi, který vjíždíš / do pražských bran, / žehnej Ti svatý Václav / a Mistr Jan." [„Sieger, der du einfährst / in die Tore von Prag, / dich segne der heilige Wenzel / und Meister Jan." (P. H.)][5].

3 Vgl. *Vlnas*, Vít: Mariánský sloup a jeho náměstí (poznámky o smyslu a místě) [Die Mariensäule und ihr Ringplatz (Die Anmerkungen zur Bedeutung und Stelle)]. Zpráva památkové péče 75 (2015), H. 3, 211–218.

4 Vgl. *Peroutka*, Ferdinand: Budování státu 1 (Rok 1918) [Der Aufbau des Staates 1 (Das Jahr 1918)]. Prag 1933, 181–185.

5 *Kotalík*, Matěj: Panovnický kult a kontinuita monarchismu v období první Československé republiky [Der Herrscherkult und die Kontinuität des Monarchismus in der Zeit der Ersten Tschechoslowakischen Republik]. In:

Während in den Versen ein poetischer Appell zur Verbindung beider erwähnten Komponenten der Nationaltradition anklang, entflammte im tschechischen nichtkatholischen Milieu bereits ein merkwürdiger Kampf darum, wer zum einzigen legitimen religiösen Repräsentanten der erneuerten nationalen Souveränität und der sprichwörtlichen ‚Nation der Hussiten' werden sollte. Die alte Kampfparole „Los von Rom!" verwandelte sich so schnell zur brennenden Frage „Wohin von Rom?"[6]

Im Dezember 1918 fand in Prag eine Generalversammlung der tschechischen Evangelischen statt, die sich für eine Union der tschechischen evangelischen Kirchen aussprach. Damals sprach man viel von einer Untrennbarkeit des Tschechentums und des Protestantismus, von einer Notwendigkeit der Gründung einer ‚tschechischen Nationalkirche' und von einer Anknüpfung an „die tschechische hussitische Reformation und die Kirche unter beiderlei Gestalten und die Brüderunität"[7]. Eine offizielle Botschaft der Unionsversammlung an die tschechische Nation enthielt auch diesen national-konfessionellen Imperativ:

> „Und deshalb, wer das Gedächtnis der Väter liebt, wer den Verfall der Nation sieht, der von Rom verursacht wurde, und wer versteht, wie das ein bösartiger Einfluss bis heute hat, wer sich als ein Nachkomme der Hussiten fühlt, schließe sich einer hussitischen Kirche an und kehre damit zum Glaube deiner Väter zurück."[8]

Řepa, Milan (Hg.): 19. století v nás. Modely, instituce a reprezentace, které přetrvaly. Prag 2008, 286–292, hier 286.

6 Vgl. *Nešpor,* Zdeněk R.: Sto let Českobratrské církve evangelické a Církve československé (husitské). Náboženské organizace, společenská poptávka a racionalita řízení [Einhundert Jahre Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder und der Tschechoslowakischen (Hussitischen) Kirche. Religiöse Organisation, gesellschaftliche Nachfrage und Führungsrationalität]. In: Český časopis historický 116 (2018), 1059–1078.

7 Ustavující generální sněm Českobratrské církve evangelické [Die konstituierende Generalversammlung der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder]. Prag 1919, 32.

8 *Peroutka*, Budování státu 1 (wie Anm. 4), 428.

Es entstand die Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder, aber der herrschende Jubel über die „erste vereinigte Kirche im Herzen Europas" wurde vom Slogan einer ‚Emanzipierung von den anderssprachigen evangelischen Kirchen' begleitet. In den Hauptströmungen des tschechischen evangelischen Christentums war damals ganz deutlich, dass die Bedeutung der nationalen Komponente häufig gegenüber dem Geist des christlichen Universalismus überwog[9].

Man kann aber nicht übergehen, dass auch eine Gruppe der katholischen Reformisten und Modernisten aus der Einheit der katholischen Geistlichkeit sich um die ‚Führerschaft der Nation' bemühte. Zu ihren alten Forderungen, die sie im November 1918 neu wiederholten, gehörten z. B. eine umfangreiche Autonomie der katholischen Kirche in den böhmischen Ländern in Form eines tschechischen Patriarchats oder die Etablierung des Tschechischen als liturgische Sprache. Es ging um nichts weniger als um die Konstituierung einer ‚tschechisch-katholischen' Kirche, die mit Rom nur frei verbunden wäre, worüber der radikale Priester der Reformbewegung Bohumil Zahradník-Brodský[10] nachdachte. Dieser Reformpriester konstatierte im Januar 1919 auf einer Versammlung der „Einheit der katholischen Geistlichkeit" in Prag, dass die Tschechen zwar „in Rom den Ruf einer Nation der Rebellen und Hussiten" gehabt hätten, aber sie hätten dem päpstlichen Rom trotzdem ihre Treue bewahrt. Deshalb sollte Rom gerade jetzt den tschechischen Reformforderungen zur „Erhaltung des religiösen Friedens in Böhmen" entgegenkommen[11]. Unter den katholischen Reformisten gab es auch den Vorschlag zur Revision des Prozesses mit Jan Hus oder direkt die Forderung der

9 Vgl. *Otter*, Jiří: Die erste vereinigte Kirche im Herzen Europas. Die Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder. Prag 1991, 51–68; *Csukás*, Adam: Ústavní počátky Českobratrské církve evangelické. In: Revue církevního práva 24 (2018), H. 4, 67–95; *Peroutka*, Budování státu 1 (wie Anm. 4), 420–433.

10 *Marek*, Pavel: Bratři Bohumil a Isidor Zahradníkovi. Dva kněžské osudy na přelomu 19. a 20. století [Die Brüder Bohumil und Isidor Zahradník. Zwei Priesterschicksale aus der Wende des 19. und 20. Jahrhunderts]. Olomouc 2017.

11 *Zahradník-Brodský*, Bohumil: Referát přednesený v Praze na valné schůzi československého duchovenstva dne 23. ledna r. 1919 [Referat, das in Prag auf der Generalsitzung der tschechoslowakischen Geistlichkeit gehalten wurde]. Beilage der Zeitschrift „Právo národa", n. 1–2. Prag 1919, 11, 13.

Rehabilitierung des Märtyrers von Konstanz, um das Papsttum und die tschechische Nation miteinander zu versöhnen[12].

In den nervösen Kampf um die ‚Seele der Nation', an dem nicht nur die Christen, sondern auch die Vertreter des politischen Demokratismus, Liberalismus, Nationalchauvinismus, Sozialismus sowie des antichristlichen Anarchismus und Kommunismus teilnahmen, trat bald schon ein neuer institutioneller Akteur ein. Im Januar 1920 erklärte der katholische Klub der Reformpriester die Gründung der „Tschechoslowakischen Kirche", die sich als Verwirklichung der „Prophezeiung des großen Bischofs Jan Amos Comenius" bezeichnete. Gleichzeitig profilierte sie sich als eine „allgemeine oder katholische" Kirche und reklamierte für sich die Tradition „der Slawenapostel Kyrill und Method, des Magisters Jan Hus und der Böhmischen Brüder". Die Repräsentanten dieser neuen Kirche, mit Karel Farský an der Spitze, der bald ihr erster Patriarch sein sollte, telegrafierten an Präsident Masaryk, sie seien bereit, die „tschechische Reformation zu vollenden"[13]. Die Gruppe sah sich als Keim der ‚altneuen' gesamtnationalen Staatskirche[14].

Die christlich-konfessionelle Karte der Tschechoslowakei sah aber noch bunter aus, weil darüber hinaus weitere evangelische Kirchen existierten, die ebenfalls auf ethnisch-kultureller Grundlage basierten. Es waren vor allem die Deutsche Evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien, die markant polnischsprachige Schlesische Evangelische Kirche und die Slowakische Evangelische Kirche, alle drei lutherisch orientiert[15]. Aus der Letztgenannten rekrutierten sich

12 *Marek*, Pavel: České schizma. Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917–1924 [Das tschechische Schisma. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformbewegung der katholischen Geistlichkeit in den Jahren 1917–1924]. Rosice / Brna 2000.

13 Alle drei Zitate *Peroutka*, Ferdinand: Budování státu 3 (Rok 1920) [Der Aufbau des Staates 3 (Das Jahr 1920)]. Prag 1936, 1397, 1400, 1405–1406.

14 Vgl. *Peroutka*, Budování státu 3 (wie Anm. 13), 1381–1410; *Urban*, Rudolf: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche. Marburg 1973; *Šebek*, Jaroslav: Církev československá (husitská) [Die Tschechoslowakische (Hussitische) Kirche]. In: Pánek, Jaroslav (Hg.): Akademická encyklopedie českých dějin 1 (A–C). Prag 2009, 328–331.

15 Vgl. *Heinke-Probst*, Maria: Die Deutsche Evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien zwischen Nationalität und Bekenntnis. Ein Forschungsbericht. In: Communio Viatorum 52 (2010), H. 3, 228–253; *Szyme-*

bedeutende Förderer des ‚Tschechoslowakismus', d. h. der Konzeption einer nationalpolitischen Zusammengehörigkeit der Tschechen und Slowaken. Im Jahre 1927 entstand der Verband der evangelischen Kirchen in der Tschechoslowakei, dessen Bestandteile die schlesischen und slowakischen Lutheraner, die Methodisten, die Baptisten und die Brüderunität waren. Hingegen blieben die deutschsprachigen Lutheraner, die ungarischsprachigen Calvinisten sowie die Unität der Böhmischen Brüder (spätere Brüderkirche) abseits des Verbands[16].

Obgleich im tschechischsprachigen (evangelischen) Milieu die Gründung der Republik oftmals als Impuls zur nationalistischen Rückkehr zur böhmischen Reformation oder zum Hussitismus verstanden wurde, zeigte sich in dem offiziellen Dokument „Die zehn Jahre der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder 1918–1928" bereits eine Ernüchterung – die Nationalität stand nun nicht mehr im Vordergrund[17]. Zudem blieb die Mehrheit der Nation bei den

---

czek, Josef: Vznik Československa a evangelíci augsburského vyznání v Těšínském Slezsku 1918–1923 [Die Gründung der Tschechoslowakei und die Evangelischen des Augsburger Bekenntnisses im Teschener Schlesien 1918–1923]. Český Těšín 2010; und *Švorc*, Peter: Synoda evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku roku 1921 ako významný medzník v národnoemancipačných snahách slovenských evanjelikov [Die Synode der Evangelischen Kirche des Augsburger Bekenntnisses in der Slowakei im Jahre 1921 als ein Markstein in national-emanzipatorischen Bestrebungen der slowakischen Evangelischen]. In: Kohútová, Mária (Hg.): Kresťanstvo v dejinách Slovenska. Bratislava 2003, 161–171.

16 Vgl. *Nešpor*, Zdeněk R.: Dědictví luterské reformace v Čechách a na Moravě po roce 1918 [Das Erbe der lutherischen Reformation in Böhmen und Mähren nach 1918]. In: Just, Jiří / Nešpor, Zdeněk R./ Matějka, Ondřej (Hg.): Luteráni v českých zemích v průběhu staletí. Prag 2009, 310–350, hier 315–330; *Morée*, Peter C. A.: Vztahy německy mluvících evangelíků v Československu k nacionalismu v letech 1918–1946 [Die Verhältnisse der deutschsprachigen Evangelischen in der Tschechoslowakei zum Nationalismus in den Jahren 1918–1946]. In: Havelka, Miloš (Hg.): Víra, kultura a společnost. Náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století. Prag 2012, 63–86. Vgl. allgemein: *Schulze Wessel*, Martin / *Zückert*, Martin (Hg.): Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert. München 2009.

17 *Deset let Československobratrské evangelické církve* [Die zehn Jahre der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder 1918–1928]. Prag 1928.

‚Matrikel-Katholiken' und konvertierte nicht zur nationalen Version des evangelischen Christentums oder zur ‚staatsbildenden' Tschechoslowakischen (Hussitischen) Kirche. Für die evangelischen Kirchen anderer Nationen der Tschechoslowakei, die Slowaken ausgenommen, war die Entstehung der Republik kein Höhepunkt der (böhmischen/tschechischen) Reformation, eher ein Provisorium oder im besten Fall eine Realität, die es zu akzeptieren galt[18].

Die römisch-katholische Kirche erlebte, von verschiedenen Krisen abgesehen, eine nicht erwartete dynamische Emanzipation und ein neues Selbstbewusstsein. Diese Tendenzen wurden auch dann nicht erschüttert, als der Präsident der Republik, Masaryk, im Jahr 1925 zum Hus-Jubiläum provokant eine hussitische Fahne über die Prager Burg flaggen ließ. Das St.-Wenzels-Millennium im Jahre 1929 war nicht nur eine kirchliche, sondern auch eine staatliche Feier[19]. Eine aussagekräftige einigende Symbolik begleitete im Jahr 1935 auch den ersten gesamtstaatlichen tschechoslowakischen Katholikentag in Prag, an dem die Katholiken aller Nationen der Tschechoslowakei teilnahmen: die Tschechen, Slowaken, Ruthenen, Deutschen, Polen und Ungarn. Die katholische Kirche demonstrierte damals ihre Universalität und trotz Respekt vor den einzelnen Nationen selbstverständlich auch ihre Loyalität zum tschechoslowakischen Staat[20]. Es war nun klar, dass der Protestantismus, egal in welcher Form oder historischen Interpretation, nicht zur alleinigen Grundlage der Einheit des Staates

18 *Schulze Wessel*, Martin: Konfessionelle Konflikte in der Ersten Tschechoslowakischen Republik. Zum Problem des Status von Konfessionen im Nationalstaat. In: Maner, Hans Christian / Schulze Wessel, Martin (Hg): Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939. Polen – Tschechoslowakei – Rumänien – Ungarn. Stuttgart 2002, 73–102.

19 Vgl. *Placák*, Petr: Svatováclavské milenium. Češi, Němci a Slováci v roce 1929 [Das St.-Wenzels-Millennium. Die Tschechen, Deutschen und Slowaken im Jahre 1929]. Prag 2002.

20 Vgl. *Šebek*, Jaroslav: I. celostátní katolický sjezd v roce 1935. Neúspěšný pokus o překonání národnostních bariér mezi českými a německými katolíky v meziválečné ČSR [Der I. gesamtstaatliche Katholikentag im Jahre 1935. Ein erfolgloser Versuch einer Überwindung der nationalen Barrieren zwischen den tschechischen und deutschen Katholiken in der Tschechoslowakei der Zwischenkriegszeit]. In: Hájek, Jan Kocian, Jiří / Zítko, Milan (Hg.): Fragmenty dějin. Sborník prací k šedesátinám Jana Gebharta. Prag 2006, 233–242.

werden konnte. Diese Rolle konnte in gewissem Sinne und Maße umgekehrt gerade der Katholizismus spielen, sofern er die republikanische und demokratische Struktur der multinationalen Tschechoslowakei respektierte.

Auch dem evangelischen Milieu war jedoch der Geist des christlichen Universalismus und der kritischen Loyalität gegenüber dem Staat nicht fremd. Ein bemerkenswertes christliches Selbstbewusstsein offenbarte sich beispielsweise in der Reflexion über die erneuerte tschechische Staatlichkeit von evangelischen Intellektuellen der Organisation Akademische YMCA und ihrer Zeitschrift Křesťanská revue (Christliche Revue). Hier veröffentlichte der Philosoph Emanuel Rádl, ein evangelischer Christ und ehemaliger Katholik, am 15. Oktober 1928 eine programmatische Überlegung unter dem Titel „Das Jahrzehnt der Republik". In diesem Text stellte er kurz vor dem 10. Jahrestag der Gründung der Tschechoslowakei ernstlich und ohne „hussitischen Triumphalismus"[21] die Frage, ob man „einen Staat christlich verherrlichen" könne. Nach Rádl ginge es zwar um ein wichtiges Jubiläum, aber es werde eine „weltliche" Feier sein, denn, „wo empfiehlt solche Sachen Jesus?" Er blickte aus der Perspektive des Evangeliums Christi auf die Begriffe wie „Republik", „Sieg", „Steuer" oder „Nation" und resümierte: „Ich fand im Evangelium keine Empfehlung zur Feier des 28. Oktober […] Alles, was am 28. Oktober verherrlicht wird, das sind die Angelegenheiten dieser Welt, die keine Bedeutung für das Königreich Gottes haben…" Nach Rádl war es das alte Problem der Beziehung des Christen zu den „Mächten dieser Welt", das bisher nicht gelöst worden sei. In dem Fall der Verherrlichung der Republik stünden die Bürger schon „außerhalb vom Bereich des Christentums". Ihre Stellung könne jedoch nicht die Ignoranz zum Staat sein, dies wäre pharisäisch. Deshalb fragte er, warum „Jesus die Kranken heilte, warum er ihnen die körperliche Gesundheit gab." Denn das Königreich Gottes sei wichtiger als die körperliche Befindlichkeit. Er antwortete sich selbst, dass der gesunde Mensch mehr Verantwortung für sein Handeln trage und deshalb „sein Weg zum geistlichen Leben freier" werde. Nach Rádl erleichterte der gut funktionierende Staat einem Bürger, daran zu denken,

21 Die folgenden Zitate aus *Rádl*, Emanuel: Desetiletí republiky [Das Jahrzehnt der Republik]. In: Křesťanská revue 2 (1928), H. 2, 33–35.

dass er eine Pflicht habe, die Sachen zu suchen, die nicht aus dieser Welt seien. Trotzdem schloss dieser bravouröse Philosoph mit der ganz prägnanten Frage: „Und warum wollen wir das Jahrzehnt der Republik feiern?“[22]

Übrigens war es gerade Emanuel Rádl, der sich in seinem Buch „Der Krieg der Tschechen mit den Deutschen“, welches ebenfalls im Jubiläumsjahr 1928 veröffentlicht wurde, mit der Untauglichkeit der Interpretation der Tschechoslowakei als eines ‚Nationalstaats‘ beschäftigte. Er plädierte stattdessen für den bewussten Aufbau einer pluralistischen tschechoslowakischen politischen Nation, die alle Nationen oder Völker der Republik umfassen und gleichzeitig auch alle religiösen Traditionen untereinander versöhnen solle[23].

Es ist sicher, dass ebenso wie die Monarchie Österreich-Ungarn auch die Tschechoslowakei ein im gesamteuropäischen Vergleich ziemlich anständiger Staat war, also kein ‚Völkergefängnis‘. Aber seit dem Sieg des Nationalsozialismus in Deutschland verstärkten sich in der Tschechoslowakei wieder die nationalistischen Streitigkeiten, die von Deutschland befeuert wurden. Sie gipfelten in der gewaltsamen Amputation des Staates im Jahre 1938, wobei es sich eigentlich um keinen ethnischen Streit zwischen Tschechen und Deutschen handelte, sondern vor allem um einen Konflikt zwischen einer unvollkommenen Demokratie und einer monströsen Diktatur. Es folgten eine schändliche Periode der Zweiten Republik und danach das deutsche „Protektorat Böhmen und Mähren“, welches 1945 in ein neues, diesmal verstecktes sowjet-russisches „Protektorat“ umgewandelt wurde – der Dritten Republik mit ihrer invaliden Demokratie, die 1948 in einen offenen Vasallenstaat überging[24].

---

22 *Ebd.*

23 Vgl. *Radl*: Válka Čechů s Němci [Der Krieg der Tschechen mit den Deutschen]. Prag 1928. Die Betrachtung wurde gleichzeitig auf Deutsch veröffentlicht: *Rádl*, Emanuel: Der Kampf zwischen Tschechen und Deutschen. Prag 1928, 84–100, 125–137.

24 *Hlaváček*, Petr: Český „rozvod“ se Západem 1945–1948 [Die tschechische „Scheidung“ vom Westen]. In: Ders. / Stehlík, Michal (Hg.): Rozdělený svět? Evropa a Češi mezi svobodou a totalitou. Prag 2016, 50–79; und *Hlaváček*, Petr: Buď sbohem, Západe! Glosy k českému „radostnému deklinismu“ [Adieu, der Westen! Die Glossen zum tschechischen „freudigen Deklinismus“]. In: HOST. Literární měsíčník 7 (2017), 36–39.

In diesem Kontext schien es paradox und symptomatisch zugleich, dass es gerade Josef Lukl Hromádka war, ein innovativer evangelischer Theologe und späterer Kollaborateur des sowjet-russischen imperialen Regimes[25], der es als ein verdrängtes Faktum aussprach, dass die Tschechoslowakei nach 1945 ein ganz anderer Staat war. In seiner Abhandlung „Eine Betrachtung der Ersten Republik", die am 15. Oktober 1946 in der Zeitschrift Křesťanská revue (Christliche Revue) veröffentlicht wurde, konstatierte er nämlich klar, dass „der Einschnitt zwischen der Ersten und Dritten Republik tiefer ist, als er zwischen der österreichischen Epoche und dem tschechoslowakischen Staat nach 1918 war."[26]

Das ist jedoch bereits schon ein anderes Kapitel aus der mitteleuropäischen religiösen Geschichte des 20. Jahrhunderts, in der sich ständig auch jene katholisch-evangelische Dichotomie der tschechischen nationalen und politischen Existenz zeigte, die wiederholt zwischen dem christlichen Universalismus und dem Nationalismus oszillierte. Ein Teil der christlichen Kirchen und Nationen der ehemaligen Tschechoslowakei praktizierte in jenem Jahrhundert eine unchristliche Koketterie mit der nationalsozialistischen, faschistischen und kommunistischen Tyrannei, ein anderer Teil bewährte seine Treue gegenüber Christus und der Freiheit des Evangeliums. Noch heute erschallt der ‚Kampfschrei' des katholisch-evangelischen Streits um die Deutung der Geschichte, aber meistens lässt er das seriöse christliche Substrat vermissen. Die christlichen Kirchen in der Tschechischen Republik sind heute eine Minderheit, die vielleicht den Ruf Christi zur Gemeinschaft endlich erhören könnte – gerade in dieser Zeit, in der wir so oft Aufforderungen zur Verteidigung der sogenannten christlichen Werte hören, die keinen Anspruch zur Nachfolge Christi enthalten. Daher ist es gerade heute notwendig, wieder über den Universalismus des Evangeliums Christi zu sprechen und eine kritische (prophetische) Loyalität gegenüber der eigenen

25 Vgl. *Morée*, Peter C. A. / *Piškula*, Jiří: „Nejpokrokovější církevní pracovník". Protestantské církve a Josef Lukl Hromádka v letech 1945–1969 [„Der fortschrittlichste Kirchenarbeiter". Die protestantischen Kirchen und Josef Lukl Hromádka in den Jahren 1945–1969]. Prag 2015.

26 *Lukl Hromádka*, Josef: Pohled na první republiku [Eine Betrachtung der Ersten Republik]. In: Křesťanská revue 13 (1946), H. 8, 177–181, hier 177.

Nation und dem Staat zu zeigen, die frei von einem unchristlichen Triumphalismus ist.

Ich möchte diese fragmentarische historische Abhandlung mit einem umfangreichen Zitat aus dem Essay „Paneuropa“ (1926) des tschechischen Schriftstellers Karel Čapek beenden. Denn in diesem Text spürt man sein Bewusstsein für die Kompliziertheit der politisch-religiösen Struktur des damaligen tschechischen Staats und ganz Mitteleuropas. Man spürt auch sein Vertrauen in die positive Entwicklungsdynamik, das sich aber – was für uns als Warnung gelten kann – als unberechtigt erweisen sollte:

> „Wir sind das Paneuropa selbst. Unser zwar kleines, aber gesegnetes Land wird langsam zu einer ersten Synthese Europas. Wir sind ein alter Boden, auf welchem in der Geschichte der Osten und Westen, Nord und Süd zusammentraf; dass es nicht noch mehr zusammentraf, daran ist nur der Mangel an weiteren Himmelsrichtungen schuld. Wir tragen ein eigenes Italien in uns, ein eigenes Russland. Der Papst und Luther lösten bei uns noch nicht ihren Streit. Wir haben eigene Panslawen und eigene Pangermanen. Man sagt, dass wir ein Nationalstaat mit einigem deutschen, ungarischen und polnischen Rand sind. Jedoch scheint es, dass die tschechoslowakische ethnographische Karte noch mannigfaltiger ist.“[27]

27 *Hlaváček*, Petr (Hg.): Západ, nebo Východ? České reflexe Evropy 1918–1948 [Der Westen oder Osten? Die tschechischen Reflexionen Europas 1918–1948]. Prag 2016, 491–493, hier 491; vgl. *ders.*: Čarovná zahrada aneb Karel Čapek a české evropanství [Der Zaubergarten oder Karel Čapek und das tschechische Europäertum]. In: Zpravodaj Společnosti bratří Čapků 56 (2018), 12–17.

„Zeugnis gegen uns“?
Die Bekennende Kirche und die Juden im Briefwechsel zweier Theologiestudierender (1933–1938)

Deborah Dittmer

„Was soll ich mit deinen Briefen machen?“, fragte die 24-jährige Theologiestudentin Gerda Bertram ihren Freund Karl Anton Keßler in einem ihrer Briefe im Spätsommer 1935, in Sorge darum, dass jene in die falschen Hände geraten könnten. „Und warum willst du nicht, dass man sie findet?“, fuhr sie fort: „Weil sie zu gefährliche Dinge enthalten, die uns beiden u. unseren Angehörigen schädlich sein könnten? Mehrbelastend wären sie auf alle Fälle u. ein Zeugnis gegen uns, falls solches notwendig ist. Aber müßten wir nicht auch so sagen, was wir gedacht haben u. denken u. tun, falls es soweit kommt. Es geht doch bei uns um eine Sache, bei der nichts verheimlicht werden darf.“[1]

Entgegen aller Befürchtungen wurden jene Briefe von der Gestapo nie gefunden. Sie geben heute einen wertvollen und intimen Einblick in eine Epoche deutscher Geschichte, in der es das Leben kosten konnte, seine Meinung zu äußern, sofern sich diese gegen das Regime richtete. Gerade weil die Briefe das Potential hatten, aus zeitgenössischer Perspektive zum „Zeugnis gegen“ ihre Schreiber zu werden, sind sie für den heutigen Leser ein Zeugnis *für* zwei junge Menschen, die sich – jeder auf seine Weise – der nationalsozialistischen Ideologie und Regierung entgegenstellten.

Die in der Korrespondenz zum Ausdruck gebrachten, sich oft auch unterscheidenden Positionierungen zum Nationalsozialismus gründen sich häufig auf theologische Argumentationen oder Glaubensüberzeugungen. Sowohl Karl Keßler als auch Gerda Bertram waren aktive Mitglieder der Bekennenden Kirche (BK), Keßler war nach seinem Studium außerdem beruflich für die BK tätig. Anfang des Jahres 1939 nahm er eine Beschäftigung im Büro Pfarrer Grüber in Berlin auf, einer kirchlichen Hilfseinrichtung für verfolgte ‚Nicht-

1 Brief Gerda Bertrams an Karl Keßler vom 27.8.1935 (Zusatz zum Brief vom 24.8.1935) (Familienarchiv Gunnar Pudlatz, Hamburg. Im Folgenden mit FAPH abgekürzt).

arier'. Etwas später hatte er das Pfarramt in Altlandsberg nahe Berlin inne. Somit nehmen die beiden eine für die BK repräsentative Rolle ein, auch wenn – oder gerade weil – sich ihre Standpunkte und deren Herleitung in den Briefen keinesfalls immer homogen darstellen. Obwohl sich der schriftliche Austausch über ein breites Spektrum erstreckt, sticht ein Thema dabei besonders hervor: Die von den Nationalsozialisten propagierte ‚Judenfrage' und der daraus resultierende Umgang mit den Juden[2]. Die Briefe sind daher gleichzeitig auch ein Zeugnis für die Haltungen und Handlungen von Mitgliedern der BK gegenüber Juden. Das Bild, das sie vom Verhältnis der Bekennenden Kirche zu den Juden zeichnen, kann im Rahmen bereits bestehender Kenntnisse und Forschungsergebnisse im Hinblick auf Bestätigung und Abweichung beurteilt werden. Als besonders aufschlussreich hierfür zeigen sich im Briefwechsel die Reaktionen auf die Reichspogromnacht am 9. November 1938. Um diese hinreichend einordnen zu können, werden zunächst die Autoren mit ihren Briefen und den darin zutage tretenden Einstellungen vorgestellt.

1. Zwei Theologiestudierende und ihre Briefe

Die Briefsammlung umfasst insgesamt etwa 930 Dokumente und erstreckt sich über einen Zeitraum von Januar 1932 bis Februar 1949. Der Enkelsohn des Theologenpaares, Gunnar Pudlatz, hat die Briefe vollständig transkribiert und kommentiert und die gesamte Sammlung in kleiner Auflage im Selbstverlag herausgegeben. Sie ist als gebundenes Buch mit dem Titel „Deine Briefe… soll ich sie verbrennen? Karl Anton Keßler und Gerda Bertram. Briefwechsel eines jungen Theologenpaares in der Zeit des Nationalsozialismus (1932–1948)" in bisher drei Archiven zugänglich[3]. Eventuell soll zudem eine Auswahl der Briefe zu einem späteren Zeitpunkt veröffentlicht werden.

Die meisten Briefe wurden von Gerda Bertram handschriftlich verfasst und sind an Karl Keßler adressiert. Sie geben Einblicke in die Studienzeit der beiden Kommilitonen, die an unterschiedlichen Orten

2 Um der besseren Lesbarkeit willen werden die maskulinen Formen verwendet, weibliche Personen sind selbstverständlich darin eingeschlossen.

3 Dabei handelt es sich um das Zentralarchiv der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau in Darmstadt, um das Evangelische Zentralarchiv in Berlin und das Archiv der Evangelischen Kirche von Westfalen in Bielefeld.

studierten und mit ihrer Korrespondenz die zwischen ihnen liegende Entfernung zu überbrücken suchten. Die räumliche Trennung wurde mit ihrer Heirat und dem Bezug einer gemeinsamen Wohnung in Berlin im Jahr 1939 aufgehoben, sodass ab diesem Zeitpunkt fast ausschließlich Briefe von Karl Keßler an seine Mutter Käthe in Wiesbaden vorliegen. Wie aus dem eingangs zitierten Brief ersichtlich, beinhalteten vor allem Keßlers Briefe regimekritische Äußerungen, weshalb Bertram 1935 begann, seine Briefe zu verbrennen. Die Angst vor einer äußeren Zensur, dem stichprobenartigen Öffnen von Briefen und Überprüfen von Inhalten durch staatliche Behörden, fällt hier jedoch weniger ins Gewicht als die Befürchtung, die Briefe könnten als Beweismittel gegen das Paar verwendet werden, sollte es einmal zu einer direkten Konfrontation mit der Gestapo kommen. Daher sind bei der Lektüre und Auswertung der Briefe vor allem die Auswirkungen der inneren Zensur zu beachten. Sie ergibt sich einerseits aus dem Einfluss der äußeren Zensur auf die Schreiber, die sich in diesem Fall im Wissen um die staatlichen Maßnahmen um vorsichtige Formulierungen bemühen mussten, und lernten, zwischen den Zeilen zu schreiben und zu lesen[4]. Andererseits ist unter der inneren Zensur auch eine Selbstbeschränkung des Senders zugunsten des Empfängers zu verstehen, um diesen nicht zu belasten[5]. Rückblickend schrieb Gerda Keßler[6] im Jahr 1948 an einen Bekannten, dass von Karls Briefen nur einige wenige den Krieg überdauert

4 Das galt besonders seit dem Straftatbestand der ‚Wehrkraftzersetzung‘ ab 1938, durch den jegliche kritische Äußerungen gegenüber dem Regime oder den Kriegshandlungen hart geahndet werden konnten, was in extremen Fällen sogar bis zur Todesstrafe führte. Vgl. *Lamprecht*, Gerald: Feldpost und Kriegserlebnis. Briefe als historisch-biographische Quelle. Innsbruck 2001, 48. In der Korrespondenz zwischen Bertram und Keßler wird dieser Umstand sehr deutlich. Während sie sich in den Anfangsjahren der nationalsozialistischen Herrschaft noch recht vorbehaltlos über ihre Einstellungen austauschen, ist im Laufe der Jahre eine zunehmende Vorsicht zu spüren. So ist Keßler sehr darum bemüht, seiner Mutter nicht zu viele Details aus seiner Tätigkeit im Büro Pfarrer Grüber in Berlin schriftlich mitzuteilen. Insbesondere in Bezug auf Namen ist dies zu beobachten. Gerade in den Briefen aus der Berliner Zeit ab 1939 werden Personennamen häufig nur noch durch Initialen wiedergegeben.

5 Vgl. *Lamprecht*, Feldpost (wie Anm. 4), 52–54.

6 Seit ihrer Heirat 1939 trug Gerda Bertram den Nachnamen Keßler.

hätten[7]. Bertrams Briefe jedoch sind zusammen mit ein paar Briefen ihres Mannes an seine Mutter in Wiesbaden bei letzterer und bei Keßlers Bruder Franz verwahrt worden und somit erhalten geblieben[8].

Im Januar 1911 wurde Gerda Bertram in Hagen geboren, Karl Anton Keßler ein Jahr später, Anfang 1912, in Köln. Beide lernten sich 1931 während ihres Studiums an der Theologischen Schule in Bethel kennen. Einen Großteil der Studienzeit verbrachten sie an verschiedenen Orten, Keßler setzte sein Studium in Marburg fort, Bertram in Greifswald. Nach einem gemeinsamen Aufenthalt in Bonn ging er für je ein Semester an die Kirchlichen Hochschulen in Wuppertal und Berlin, während sie nach einem Aufenthalt in Münster im Herbst 1936 ihr Erstes Theologisches Examen in Bethel ablegte. Er tat dies ein Jahr später vor dem Nassau-Hessischen Bruderrat.

Beide hatten schon während ihrer Schulzeit Schülerbibelkreise besucht und waren protestantisch sozialisiert. Ihre christlichen Glaubensüberzeugungen wurden dann auch zu einem entscheidenden Kriterium für die je individuelle Beurteilung des Nationalsozialismus. Hier weichen ihre Positionen an einigen Stellen jedoch entscheidend voneinander ab. Deutlich wird dabei auch, wie stark sich die familiäre Prägung jeweils auf die Haltung gegenüber den politischen Entwicklungen auswirkt.

Mit einem hohen Maß an Selbstreflexion beschrieb Gerda Bertram die nationalsozialistische Gesinnung ihrer Familie in einem Brief an ihren Kommilitonen im Jahr 1933:

> „Vielleicht habe ich mich nicht frei machen können von dem Geist, der daheim herrscht. Wie stark dieser Einfluß ist, sein kann, kannst du daran erkennen, daß mein Schwager vor 2 Wochen […] Oberbürgermeister von Hagen wurde als langjähriger National-Sozialist.“[9]

7 Vgl. den Brief Gerda Keßlers an Herrn Habermann vom 9.1.1948 (FAPH [wie Anm. 1]).

8 Vgl. das Vorwort zur Briefsammlung von Gunnar Pudlatz (ebd.).

9 Brief Gerda Bertrams an Karl Keßler vom 9.5.1933 (Zusatz zum Brief vom 7.5.1933) (ebd.). Hervorhebung im Original.

Von ihrem Schwager Heinrich Vetter[10], aber auch insgesamt von der Familie grenzte sie sich in ihrer Haltung immer wieder ab. Es ist dabei bemerkenswert, wie entschieden sie ihre Position auch gegenüber ihren engsten Familienangehörigen vertrat, obwohl dies zwangsläufig zu Spannungen innerhalb der Familie führte. Doch auch ihrem Freund, der den Nationalsozialismus vehement ablehnte und daraus keinen Hehl machte, trat sie immer wieder entgegen. So tauschten sich beide im Mai 1933, kurz nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten, über den von der Regierung initiierten Judenboykott und dessen Auswirkungen aus[11]. Im unmittelbaren Anschluss daran fragte Bertram:

> „Kannst du dieser ‚neuen‘ Zeit auch nicht eine gute Seite abgewinnen, hast du dich nicht in Bezug auf einen einzigen Punkt gefreut, daß es so kam? Alles, was du schreibst klingt so bitter. Ich sehe das alles auch und mir ist es auch so schwer, aber ich sehe auch noch eine andere Seite.“[12]

Hier zeigt sich, dass die Verfasserin der „neuen Zeit“ zwar in manchen Punkten durchaus skeptisch, jedoch nicht ausschließlich ablehnend gegenüberstand. Sie nahm damit eine Position zwischen den Stühlen, zwischen ihrer nationalsozialistischen Familie und ihrem Freund ein, und musste immer wieder darum ringen, eigene Überzeugungen zu finden und zu vertreten.

---

10 Vetter war seit 1925 Mitglied der NSDAP. 1933 wurde er zum Oberbürgermeister von Hagen ernannt und hatte ab 1936 die geschäftsführende Leitung des Gaus Westfalen-Süd inne, womit er also eine tragende Rolle im Gefüge des NS-Staates einnahm. Vgl. *Lilla*, Joachim / *Döring*, Martin / *Schulz*, Andreas (Hg.): Statisten in Uniform. Die Mitglieder des Reichstags 1933–1945. Ein biographisches Handbuch. Düsseldorf 2004, 683f.

11 Der sogenannte Judenboykott war am 1. April 1933 öffentlich von der Regierung ausgerufen und propagiert worden. Während es bereits in der Weimarer Republik immer wieder zu einzelnen lokal begrenzten Boykotten, Grabschändungen auf jüdischen Friedhöfen und Beschädigungen von Synagogen gekommen war, so stellte der 1. April insofern eine Zäsur dar, als dass Aktionen gegen Juden nun legalisiert wurden. Vgl. *Röhm*, Eberhard / *Thierfelder*, Jörg: Juden – Christen – Deutsche. Bd. 1: 1933 bis 1935. Stuttgart 1990, 108–110.

12 Brief Gerda Bertrams an Karl Keßler vom 9.5.1933 (FAPH [wie Anm. 1]).

Im Gegensatz dazu war Karl Keßler sehr früh durch seinen Großvater mit der Sozialdemokratie in Berührung gekommen[13]. Dass er seine antinationalsozialistischen Überzeugungen frei und vehement vertrat, wird aus einer schriftlichen Unterhaltung ersichtlich, in der Bertram eben diesen Charakterzug an ihm kritisierte:

> „Ich bin genau so wenig wie du mit allen diesen Dingen einverstanden. Aber ich halte es für unsinnig in deiner Art u. wie man es bei Euch oft tut, darüber zu reden, da dadurch ja nichts gebessert wird. Du kannst mir mit demselben Recht vorwerfen, daß ich zu viel den Mund halte und dadurch alles laufen lasse."[14]

Neben der familiären Sozialisation hatte auch das Studium an der Theologischen Hochschule Bethel erheblichen Einfluss auf Keßlers antinationalsozialistische Gesinnung, insbesondere seitdem er mit Wilhelm Vischer, der dort bis 1933 als Professor für Altes Testament lehrte, und anderen „religiösen Sozialisten bekannt" wurde, „die in diese Richtung, z. T. sogar ins Kommunistische gingen"[15], wie seine Frau 1948 rückblickend in einem Brief an einen Bekannten reflektierte:

> „Jedenfalls hatte er immer schon eine ganz stark antinationalsozialistische Einstellung, die sich je länger je mehr er sich mit der Theologie und der Bibel beschäftigte, noch verstärkte. Und unter Barths Einfluß natürlich noch mehr."[16]

Den Schweizer Theologen Karl Barth lernten sie während eines gemeinsamen Studienaufenthaltes in Bonn kennen. Dass er auf beide, insbesondere auf Keßler, einen großen Eindruck gemacht haben muss, kommt im selben Brief zur Sprache:

> „Und Karl hat natürlich gleich damals sich mit Eifer an Karl Barths Vorlesungen, Seminaren […] u. ‚offenen Abenden' betei-

13 Vgl. den Brief Gerda Keßlers an Rudolf Weckerling vom 1.10.1948 (FAPH [wie Anm. 1]).
14 Brief Gerda Bertrams an Karl Keßler vom 28.7.1935 (ebd.).
15 Brief Gerda Keßlers an Rudolf Weckerling vom 1.10.1948 (ebd.).
16 Ebd.

> ligt. Stand auch in Verbindung mit ihm und gehörte wohl zu denen, die Barth wirklich verstanden haben u. ihn nicht nur nachredeten.“[17]

So traten sie im Wintersemester 1934 in die Bekennende Kirche ein, die sich kurz zuvor, im Mai desselben Jahres auf der Bekenntnissynode in Wuppertal-Barmen, gegründet hatte und als deren geistiger Vater Karl Barth galt. Sie waren aktive Mitglieder eines Studentenkreises der BK, der sich zu dieser Zeit an der Universität gebildet hatte.

Insbesondere die Prägung durch bekannte Theologen wie Karl Barth, Hans Asmussen und Wilhelm Vischer führte bei Keßler zu einer solch starken Identifikation mit der Bekennenden Kirche, dass er in Kauf nahm, das Zweite Theologische Examen aufgrund kirchenpolitischer Schwierigkeiten nicht ablegen zu können. Jedoch zeichnet sich im Briefwechsel im Verlauf der Jahre auch Kritik an der BK ab. Im August 1935 sprach Keßler von einer „Fehlpolitik d. Bek. K., die sich in d. Winkel drücken ließ“[18]. Er kritisierte mit seiner Formulierung vor allem, dass die BK sich gegenüber dem Staat nicht durchsetzte. Sie beanspruchte für sich, die wahre und gesamte Evangelische Kirche zu vertreten, doch gelang es ihr nicht, diesem Anspruch auch auf struktureller Ebene gerecht zu werden. In einem Brief vom Dezember 1938, einen Monat nach der Reichspogromnacht, gab Bertram die Grundstimmung ihrer BK-Versammlung wieder, indem sie die BK als „Trümmerhaufen“ bezeichnete, da diese „als Organisation wohl schon nicht mehr“ existiere[19]. Die beiden Studierenden sowie viele andere BK-Mitglieder schienen vor allem von der Kirchenleitung zunehmend enttäuscht gewesen zu sein, da diese sich ihrer Ansicht nach zu sehr an das politische System anbiederte und keinen aktiven Widerstand gegen das Regime leistete.

2. Die Auseinandersetzung mit der ‚Judenfrage‘

Die Einstellungen gegenüber dem Nationalsozialismus spiegeln sich auch in der Positionierung zur sogenannten Judenfrage wider. Sie

17 Ebd.
18 Brief Gerda Bertrams an Karl Keßler vom 26.8.1935 (FAPH [wie Anm. 1]).
19 Brief Gerda Bertrams an Karl Keßler vom 9.12.1938 (ebd.).

nimmt in der Korrespondenz zwischen 1934 und 1935 viel Raum ein. Auch hier weicht das Paar in seinen Äußerungen voneinander ab. Zunächst ist festzuhalten, dass sich auf menschlicher Ebene in den Briefen niemals negative Bemerkungen über Juden finden. Ganz im Gegenteil, vor allem Gerda Bertram zählte auch Jüdinnen zu ihrem engsten Freundeskreis[20] und problematisierte diese Beziehungen auch nicht nur ansatzweise. Die Diskussion bildete sich eher auf theoretischer Ebene ab und kreiste besonders um die Frage nach der sogenannten Mischehe zwischen Juden und Nichtjuden.

Anlass für die Auseinandersetzung mit dem Thema der Mischehe bot Bertrams Lektüre des Romans „Sünde wider das Blut" von Artur Dinter im Frühjahr 1934. Dieses 1917 verfasste völkisch-rassische Werk beschwört auf drastische Weise die Gefahren und Übel einer Rassenvermischung. Bertram distanzierte sich von den Inhalten und urteilte, dass es „sicher furchtbar fanatisch und deshalb nicht wahr" sei und von „dem ‚Christlichen' […] natürlich nichts als Idealismus" übrig bliebe[21]. Zwischen diese Einwände fügte sie jedoch folgende Bemerkung ein: „Jedenfalls wird uns eine vernünftige Rassenhygiene nicht schaden, sondern notwendig sein."[22] Auch wenn Bertram von einer radikalen und ideologisch überhöhten Rassentrennung Abstand nahm, räumte sie trotzdem einen grundsätzlichen Nutzen, sogar die vermeintliche Notwendigkeit einer solchen im Rahmen „vernünftige[r]" Anwendung ein. Wie ihre Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus im Allgemeinen ist auch diese Einstellung zu einem großen Teil auf die Prägung durch ihre Familie zurückzuführen. Ihre Mutter trat im Juli 1935 gegenüber Keßler vehement für ein staatliches Verbot von Eheschließungen zwischen Juden und Nichtjuden ein. Zwar lehnte Bertram einen Gesetzesbeschluss diesbezüglich ab, war aber dennoch der Meinung, „daß solches", d. h. eine Mischehe, „nicht vorkommen sollte, aus ähnlichen Gründen wie Mutter."[23]

Entsprechend verläuft auch Bertrams Argumentation im Rückbezug auf eine weitere Lektüre, Alfred Rosenbergs 1930 erschienenes

20 Vgl. beispielsweise den Brief Gerda Bertrams an Karl Keßler vom 28.5.1933 (FAPH [wie Anm. 1])., in dem sie von ihrer jüdischen Freundin und Mitbewohnerin Gretel Kramer berichtet.

21 Brief Gerda Bertrams an Karl Keßler vom 26.4.1934 (ebd.).

22 Ebd. Hervorhebung im Original.

23 Brief Gerda Bertrams an Karl Keßler vom 28.7.1935 (FAPH [wie Anm. 1]).

politisches Werk „Der Mythus des 20. Jahrhunderts“, auf das sie im Sommer 1935 anspielte. Sie bezeichnete den Umgang der Nationalsozialisten mit der Mischehenfrage als „Rassenwahnsinn“[24], wiederholte aber auch hier ihr Plädoyer für eine „gesunde Rassenhygiene“. Das Eingehen von Mischehen aus Protest gegen die propagierte Rassentrennung sowie die Fürsprache für solche Eheschließungen lehnte sie entschieden ab, da sie ein aktives Entgegentreten nicht für eine christliche Pflicht hielt. Stattdessen sollte der Protest auf subtilere Weise angemeldet werden, „z. B. indem man auf den Wahnsinn des Rassen-mythus überhaupt bei den N.S. hinweist und gegen seine Auswüchse auf manchen Gebieten.“[25] Die „Pflicht als Christen“ verstand Bertram an dieser Stelle also nicht als einen Angriff gegen das staatliche Agieren, sondern vielmehr in einer kritischen geistigen Auseinandersetzung mit der Rassenideologie, aus der christliche Aufklärungsarbeit resultieren sollte. Für sie wurde hier der Kampf zwischen Kirche und Regime weniger auf der Handlungsebene als vielmehr auf weltanschaulichem Gebiet ausgefochten. Dabei ist anzumerken, dass die Verfasserin an keiner Stelle jüdische Menschen gegenüber ‚Ariern‘ per se als untergeordnet darstellte. Die Problematik der Mischehe zeigte sich für sie eher auf individueller als auf kollektiver Ebene, wobei jedoch der von ihr verwendete Begriff der „Rassenhygiene“ eine qualitative Verschiedenheit der Rassen impliziert.

Während Gerda Bertram in Bezug auf die Mischehe wusste, sie „werde nie für sie sprechen“[26] und davon überzeugt war, es sei von einer solchen „entschieden abzuraten, denn die Rassenunterschiede sind da, u. lassen sich durch andere noch so vernünftige (Be-) gründungen nicht überbrücken“[27], vertrat Karl Keßler offensichtlich einen anderen Standpunkt. Das wird schon allein daraus ersichtlich, dass Bertram in ihren kurz aufeinanderfolgenden Briefen im Sommer 1935 ihre Position zur Mischehe immer wieder aufs Neue erläutern und verteidigen musste. So bedauerte sie es, „nicht einer Meinung“[28]

24 Brief Gerda Bertrams an Karl Keßler vom 9.8.1935 (ebd.). Hervorhebung im Original.
25 Ebd.
26 Ebd.
27 Brief Gerda Bertrams an Karl Keßler vom 27.8.1935 (FAPH [wie Anm. 1]).
28 Brief Gerda Bertrams an Karl Keßler vom 9.8.1935 (ebd.).

zu sein. Keßler argumentierte, „daß Rasse gleichwertig neben Klasse, Geld u. ‚Gestalt' tritt"[29], damit zwar als eine eigene Größe anerkannt werde, für eine Eheschließung jedoch im Verein mit anderen Faktoren keinen außerordentlichen Hinderungsgrund darstellen könne. Vor dem Hintergrund seiner entschieden antinationalsozialistischen Haltung und aus der in den Briefen abgebildeten Diskussion heraus ist zu vermuten, dass Keßler in Sachen Rassentrennung ein deutlich aktiveres Vorgehen gegen den Staat forderte. Auch hieran zeigt sich der enge Zusammenhang zwischen familiärer Prägung, politischer Gesinnung und der Einstellung gegenüber Juden.

Dennoch ist der Hauptunterschied zwischen den Positionen des Paares theologischer Art und basiert auf der theoretischen Grundsatzfrage, inwiefern die Größe „Rasse" als Ordnung Gottes verstanden werden könne. Der Qualifizierung der Ehe als Ordnung Gottes stimmten beide zu, die Begriffe „Volk" und „Rasse" bezeichnete Keßler jedoch (in Bertrams Worten) als „Schwindelordnungen" und versuchte, ihre Auffassung von Rasse als Ordnung Gottes damit zu widerlegen[30]. Sie argumentierte dagegen, dass auch der Apostel Paulus diese Chiffren als von Gott eingesetzte Ordnungen beibehalten habe, weshalb sie nicht „so ohne weiteres unter den Tisch fallen sollen"[31]. Allerdings gab Bertram auch zu bedenken, dass die aus den Ordnungen abgeleiteten Implikationen dort ihre Grenzen erfahren, wo sich die Nationalsozialisten über Gottes Gebote stellen. Die Konsequenzen aus diesen beiden Sichtweisen waren folgenschwer: Karl Keßler lehnte jegliche religiös-christliche Begründung der Notwendigkeit einer völkischen Reinigung oder Rassenerhaltung ab. Für Gerda Bertram war die Rassenreinhaltung, wenn natürlich in einem begrenzten Maß, durch göttliche Autorität legitimiert und – in einem sehr eingeschränkten Sinn – auch gefordert.

Interessant ist an diesem schriftlich fixierten Gespräch aus dem Spätsommer 1935, dass es die staatlichen Maßnahmen, die aus der Mischehenthematik resultierten, bereits vorwegnahm. Nur drei Tage nachdem Bertram konstatiert hatte, dass der Rassenunterschied für eine angehende Ehe die größte Schwierigkeit darstelle, wurden die

29 Brief Gerda Bertrams an Karl Keßler vom 12.9.1935 (ebd.). Hervorhebungen im Original.

30 Vgl. den Brief Gerda Bertrams an Karl Keßler vom 27.8.1935 (ebd.).

31 Ebd.

Nürnberger Gesetze am 15. September 1935 erlassen. Das „Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre“ setzte um, was Bertrams Mutter befürwortet, das Paar jedoch abgelehnt hatte: das Verbot von Eheschließungen zwischen ‚Ariern‘ und ‚Nichtariern‘. Dieser Erlass war nur der legislative Höhepunkt einer Entwicklung, die sich in den Monaten zuvor bereits angebahnt hatte. Sukzessive waren Juden immer weiter von verschiedenen Berufsgruppen, Ausbildungsmöglichkeiten und schließlich vom Wehrdienst ausgeschlossen worden. Schon im Juli hatte Goebbels eine öffentliche Erklärung abgegeben, dass Mischehen zwischen Deutschen und Juden nicht mehr zu akzeptieren seien[32]. Die Diskussion zwischen dem Paar bietet damit einerseits einen Eindruck davon, wie virulent das Thema bereits vor den Nürnberger Gesetzen gewesen war. Andererseits zeigt sich hieran auch, wie uneinheitlich sich die Ansätze selbst von Mitgliedern der Bekennenden Kirche ausprägen konnten.

Die ausführlichen Diskussionen über die politischen Entwicklungen, theologischen Themen und insbesondere über Fragen, die die Juden betreffen, ebbten nach Beendigung der Studienzeit ab. An ihre Stelle traten nun Berichte von Geschehnissen und darauffolgenden Handlungen, die ab November 1938 die Zukunft beider stark beeinflussen sollten. Die Reichspogromnacht am 9. November 1938 stellt in diesem Zusammenhang eine besondere Zäsur in der Biographie von Gerda Bertram und Karl Keßler dar, was sich auch in ihrer Korrespondenz deutlich abbildet. Fand die Auseinandersetzung mit der ‚Judenfrage‘ zuvor noch auf rein theoretischer Ebene statt, so veranlassten die furchtbaren Ereignisse dieser schicksalhaften Nacht das Theologenpaar zu einem aktiven Eintreten für die Juden, obwohl es mit sehr viel Widerstand zu rechnen hatte.

3. Reaktionen auf die Reichspogromnacht 1938

In der Nacht vom 9. zum 10. November kam es im gesamten Deutschen Reich zu Ausschreitungen gegen Juden in bisher nie dagewesener Dimension. Synagogen und jüdische Geschäfte wurden in Brand gesteckt, jüdische Menschen beschimpft, misshandelt, gejagt, vergewaltigt und gedemütigt. Während die Aktionen hauptsächlich von

32 Vgl. *Röhm*, Eberhard / *Thierfelder*, Jörg: Juden – Christen – Deutsche. Bd. 2/I: 1935 bis 1938. Stuttgart 1992, 21.

SA-Männern ausgingen, waren vereinzelt auch Zivilpersonen beteiligt, allen voran Mitglieder der Hitlerjugend[33]. Der Pogrom stieß jedoch wegen seiner Grausamkeit und der Übertretung sämtlicher Rechtsbestimmungen insgesamt in der Bevölkerung auf breites Entsetzen und Ablehnung[34]. Umso mehr fällt ins Gewicht, wie spärlich aktiver Widerstand geleistet wurde und wie im Besonderen auch die Kirchenleitungen zu den Ereignissen schwiegen[35], denn von Seiten der bekenntnisorientierten Bischöfe der sogenannten intakten Landeskirchen von Bayern (Hans Meiser), Württemberg (Theophil Wurm), Baden (Julius Kühlewein) und Hannover (August Marahrens) als auch der Vorläufigen Kirchenleitung der Bekennenden Kirche blieb öffentlicher Protest gegen die Ereignisse und ein Eintreten für die Juden aus.

Die Gründe hierfür sind sowohl extrinsischer als auch intrinsischer Natur. Zunächst ist die Ursache in der strukturellen Krise der BK im Jahr 1938 zu suchen. Die Spaltung in einen sogenannten radikalen und einen gemäßigten Flügel[36], die Distanzierung von ihrem geistigen Vater Karl Barth, nachdem dieser tschechische Soldaten zum bewaffneten Widerstand gegen den nationalsozialistischen Staat aufgerufen hatte, und der Streit um die von der 2. Vorläufigen Kirchenleitung verfasste Gottesdienstliturgie im September 1938[37] hatten die BK stark geschwächt. In dieser krisenhaften Situation ging von der Kirchenleitung im November 1938 kein politischer Widerstand gegen das Regime aus.

Neben der Sorge um die Aufrechterhaltung der Kirchenstrukturen gab es auch intrinsische Gründe, weshalb die Kirchenleitung sich nicht für die Juden einsetzte. Erhellend ist dazu ein Schreiben des

33 Vgl. *Mairgünther*, Wilfred: Reichskristallnacht. Hitlers „Kriegserklärung" an die Juden. Kiel 1987, 161.

34 Vgl. *ebd.*, 162–166.

35 Vgl. *Grosse*, Heinrich W.: Die Reichspogromnacht am 9./10. Nov. 1938 und die evangelische Kirche. In: Ders. (Hg.): Bewährung und Versagen. Die Bekennende Kirche im Kirchenkampf. Göttingen 1991, 93–128, 98.

36 Vgl. *Büttner*, Ursula: Von der Kirche verlassen: Die deutschen Protestanten und die Verfolgung der Juden und Christen jüdischer Herkunft im „Dritten Reich". In: Dies. / Greschat, Martin (Hg.): Die verlassenen Kinder der Kirche. Der Umgang mit Christen jüdischer Herkunft im „Dritten Reich". Göttingen 1998, 15–69, 33f.

37 Vgl. *Röhm*, Eberhard / *Thierfelder*, Jörg: Juden – Christen – Deutsche. Bd. 3/I: 1938 bis 1941. Stuttgart 1995, 49f.

württembergischen Landesbischofs an Reichsjustizminister Franz Gürtner, in dem er sich über die „Ereignisse in der Nacht vom 9. auf den 10. November“[38] äußerte. Theophil Wurm forderte den Minister auf, der bestehenden Rechtsunsicherheit mit „der Wiederherstellung der Autorität des Gesetzes und des Rechtsempfindens“[39] zu begegnen. Dabei bestritt der Bischof allerdings „mit keinem Wort dem Staat das Recht, das Judentum als ein gefährliches Element zu bekämpfen“, da es eine „zersetzende Wirkung […] auf religiösem, sittlichem, literarischem, wirtschaftlichem und politischem Gebiet“[40] habe.

Zwei Aspekte treten aus den Äußerungen des lutherischen Bischofs hervor. Erstens führte das in der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre verhaftete Obrigkeitsdenken dazu, dass die Aufrechterhaltung von Recht und Gerechtigkeit ausschließlich als Angelegenheit des Staates betrachtet wurde, in die sich die Kirche nicht einmischen dürfe[41]. Auch in den Vorjahren hatte sich selbst die Bekenntnisfront kaum verantwortlich für die Juden gefühlt, sondern die Behandlung der ‚Judenfrage‘ allein dem Staat zugeschrieben[42]. Wenn überhaupt, so hatte sie sich nur gegenüber ihren eigenen Mitgliedern, Christen jüdischer Herkunft, verpflichtet gesehen. Gesetzgebungen wie der

38 Brief Theophil Wurms an Dr. Franz Gürtner vom 6.12.1938 (Landeskirchliches Archiv Stuttgart), zit. nach *Metzger*, Hartmut: Kristallnacht. Dokumente von gestern zum Gedenken heute. Stuttgart 1978, 49.

39 *Ebd.*, 52.

40 *Ebd.*, 49.

41 Im Wesentlichen geht es in der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre darum, „daß die Verantwortlichen im politischen ebenso wie im kirchlichen Raum darüber zu wachen hätten, daß keine Seite sich Übergriffe in den Aufgabenbereich der anderen leistete, eben weil Staat und Kirche mit jeweils eigenen Mitteln grundsätzlich verschiedenen Verpflichtungen nachkommen mussten. Unübersehbar basierte freilich auch dieses Konzept auf der Voraussetzung einer ‚christlichen Obrigkeit‘ bzw. einer Regierung, die sich an Traditionen eines konservativen christlichen Ethos gebunden wußte.“ (*Greschat*, Martin: Die Haltung der deutschen evangelischen Kirchen zur Verfolgung der Juden im Dritten Reich. In: Büttner, Ursula [Hg.]: Die Deutschen und die Judenverfolgung im Dritten Reich. Hamburg 1992, 273–292, 274).

42 Vgl. *Thamer*, Hans-Ulrich: Protestantismus und ‚Judenfrage‘ in der Geschichte des Dritten Reiches. In: Kaiser, Jochen-Christoph / Greschat, Martin (Hg.): Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung. (Konfession und Gesellschaft 1) Frankfurt am Main 1988, 216–240, 236.

‚Arierparagraph' führten im Großen und Ganzen nur deshalb zur Ablehnung, da sie als Eingriff des Staates in kirchliche Belange verstanden wurden. Für eine Gleichberechtigung von ‚Ariern' und ‚Nichtariern' setzte sich die BK nur innerhalb des eigenen kirchlichen Rahmens ein. Darüber hinaus ließ sie Juden und Christen jüdischer Herkunft der Ausgrenzung durch den Staat schutzlos ausgeliefert[43].

Hinzu kam zweitens, dass Antijudaismus und Antisemitismus in der Bevölkerung insgesamt, aber auch in der BK weit verbreitet waren. Auch die obersten Kirchenführer hegten Ressentiments gegen Juden, wie aus Wurms Brief deutlich hervorgeht. Dieser ausgeprägte Antisemitismus muss als „ganzes Bündel von allgemeinpolitischen und speziell kirchenpolitischen, von organisationssoziologischen wie auch bewußtseinsmäßigen und wahrhaftig nicht zuletzt auch theologischen Gründen für die hier vorherrschende Haltung"[44] betrachtet werden, ist also nicht auf einzelne Motive rückführbar. Für die Kirchenleitung galt dabei im besonderen Maße eine „Verwurzelung im Geist und Milieu des deutschen Konservatismus"[45]. Mit diesem ging auch eine streng antimodernistische Haltung einher, die im Judentum eine liberale, sozialistische oder kommunistische Bedrohung zu erkennen glaubte. Diese Einstellung verband sich mit einem sozio-kulturellen und theologischen Antijudaismus[46], der in der christlichen Tradition seit jeher verankert war. Dies alles führt zu dem niederschmetternden Fazit, dass es für die Kirchenleitung nahezu

43 Vgl. *Büttner*, Kirche (wie Anm. 36), 49f.

44 *Greschat*, Haltung (wie Anm. 41), 273.

45 *Ebd.*, 274.

46 Der sozio-kulturelle Antijudaismus äußerte sich insbesondere in der Angst vor einer „Verjudung" des deutschen Volkes. Der bayerische Landesbischof Hans Meiser sprach beispielsweise von einem „alles nivellierenden, die sittlichen Grundlagen unseres Volkstums zersetzenden, bis zur Laszivität ausschweifenden jüdischen Geist" (*Meiser*, Hans: Die evangelische Gemeinde und die Judenfrage [1926], abgedruckt im Evangelischen Gemeindeblatt Nürnberg Nr. 33/34/35 vom 22.8./29.8./5.9.1926, zitiert nach *Röhm* / *Thierfelder*, Juden 1 [wie Anm. 11], 357). Der theologische Antijudaismus betraf vor allem den seit Beginn des Christentums erhobenen Vorwurf, die Juden hätten den Messias getötet. Die Juden seien von Gott verworfen, die Christen hätten ihre Stellung als Gottesvolk übernommen.

keine Argumente gab, die für ein Engagement für die Juden gesprochen hätten[47].

Ein Einsatz für die Juden erfolgte vielmehr durch einzelne Christen und Christinnen und einige mutige Pfarrer. Dabei stechen zwei Predigten des Buß- und Bettages am 16. November besonders hervor: Der als Vertretung für den inhaftierten Martin Niemöller eingesetzte Hilfspfarrer Helmut Gollwitzer in Berlin-Dahlem machte deutlich, dass jeder Einzelne eine Mitschuld habe, und sei es nur „durch das Vorübergehen, das Schweigen, das Augenzumachen“[48]. Nicht zuletzt bei den Nationalsozialisten erregte auch die Bußtagspredigt des Württemberger Pfarrers Julius von Jan große Aufmerksamkeit. Er benannte die Verbrechen konkret und kritisierte dabei die Regierung:

> „Mag das Unrecht auch von oben nicht zugegeben werden – das gesunde Volksempfinden fühlt es deutlich, auch wenn man nicht darüber zu sprechen wagt. Und wir als Christen sehen, wie dieses Unrecht unser Volk vor Gott belastet und neue Strafen über Deutschland herbeiziehen muß.“[49]

Wie provokant und risikobehaftet eine solche Äußerung war, zeigt sich an den Folgen, die die Predigt nach sich zog: Wegen seiner Anklage wurde von Jan zusammengeschlagen, inhaftiert, aus Württemberg ausgewiesen und kurz darauf zu sechzehn Monaten Gefängnis verurteilt[50]. Zwar versuchte die Kirchenleitung der württembergischen Landeskirche seine Freilassung zu erwirken, distanzierte sich jedoch deutlich von den Inhalten der Predigt[51].

Diese mutigen Pfarrer gehörten zur seltenen Ausnahme: „Wo ein Pfarrer in der (begrenzten) Öffentlichkeit (eines Gottesdienstes) kritisch zur Reichspogromnacht Stellung bezog, wurde dies im allgemeinen als ungewöhnliches Verhalten – gleichsam als Ausnahme von der

47 Vgl. *Greschat*, Haltung (wie Anm. 41), 275.
48 *Gollwitzer*, Helmut: Zuspruch und Anspruch. Predigten. München 1954, 41.
49 Zit. nach *Gerlach*, Wolfgang: Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden (Studien zu Kirche und Israel 10). Berlin 1987, 237f.
50 Vgl. *ebd.*, 238.
51 Vgl. *Grosse*, Reichspogromnacht (wie Anm. 35), 102.

Regel – auch bekannt."[52] Auch Gerda Bertram und Karl Keßler bezogen Stellung und sind daher ebenfalls als eine solche Ausnahme zu betrachten.

Angesichts der schrecklichen Ereignisse fiel Bertrams erste Reaktion in ihrem Brief an Keßler vom 11. November zunächst eher nüchtern aus. Erst gegen Ende des Briefes schrieb sie darüber:

> „Bei den Unruhen wegen der Juden ist es hier auch ziemlich doll hergegangen. Wenn es verurteilt wurde von maßgeblicher Stelle, so nur darum, wie ich jedenfalls hörte bisher, weil Volksgut dabei vernichtet wurde."[53]

Gerade in dieser trockenen Sachlichkeit liegt jedoch die ganze Grausamkeit der Lage: Nicht aufgrund von Straftaten gegen die Menschlichkeit, sondern aus wirtschaftlichen Gründen wurden einzelne Aktionen von amtlicher Seite her verurteilt. Mit zu bedenken ist bei dieser Äußerung die innere Zensur, da Bertram sich mit ihrer Bewertung der Ereignisse zurückhalten musste, um so wenig Angriffsfläche wie möglich zu bieten.

Ihrer Empörung über die Geschehnisse, insbesondere über die Berichterstattung in der Presse, machte sie schließlich am 15. November in einem Brief an ihren Freund Luft. Sie zitierte darin, was sie zuvor in einer Zeitung über die Pogrome gelesen hatte: „Das Volk will es so und wir vollziehen seinen Willen."[54] Diese Behauptung der Nationalsozialisten bezeichnete sie als „Unverschämtheit", bei der ihr „bald der Verstand stehen geblieben" sei. Diese Wortwahl und der etwas gedrängte Schreibstil des Briefes deuten auf eine für Bertram sonst eher untypische Emotionalität hin, in der sich das Erfassen der Ernsthaftigkeit der Lage in vollem Umfang widerspiegelt. Kurzerhand entschloss sie sich, ihren Schwager Heinrich Vetter in seiner Funktion als Oberbürgermeister von Hagen wegen dieser Sache zu befragen. Da sich dieser jedoch zum Zeitpunkt nicht vor Ort befand, blieb ihr noch, ihr Anliegen „schriftlich zu fixieren", auch wenn sie anmerkte, dass sie das „nicht gerne" tue. In diesem Schreiben beabsichtigte sie

52 *Ebd.*, 98.
53 Brief Gerda Bertrams an Karl Keßler vom 11.11.1938 (FAPH [wie Anm. 1]).
54 Brief Gerda Bertrams an Karl Keßler vom 15.11.1938 (ebd.).

darauf hinzuweisen, „dass verschiedenste andere Deutsche das Geschehen nicht billigten, es nur aus Angst nicht öffentlich verlauten ließen.“ Außerdem wollte sie sich gegen die Behauptung Goebbels aussprechen, „das ‚deutsche Volk‘ habe sich nicht gegen die Personen, sondern nur gegen die Sachen gewendet“ und eine „glaubwürdige Auskunft über den Grund des Abtransports u. den Verbleib der Juden“[55] einfordern.

Kurz nachdem sie den Brief für den Oberbürgermeister hinterlegt hatte, traf sie diesen im Haus ihrer Schwester an. Seine Reaktion beschrieb sie als „sachte“ und „sachlich“[56]. Er erklärte, sie sei „nicht richtig informiert“ und gab ihr letztendlich keine klaren Antworten auf ihre Fragen. Obwohl Heinrich Vetter ihr versicherte, „daß er den Brief nicht weitergäbe“, wurde Bertram kurz darauf von einem „politischen Leiter“ aufgesucht. Ob ihr Schwager tatsächlich etwas damit zu tun hatte, blieb ungewiss. Ihr Eindruck von dem Gespräch mit dem Amtsträger war der, „daß man [ihr] die Tatsachen nicht widerlegen konnte und sehr unsicher war trotz mancher Sicherungsversuche.“[57] Über die Inhalte des Gesprächs wollte sie bewusst nichts schreiben. Insofern dies aus den Briefen ersichtlich wird, zog der Besuch des politischen Leiters keine weiteren Konsequenzen nach sich.

Keßler war zu diesem Zeitpunkt als Hilfspfarrer in Ranstadt tätig. Von ihm existiert keine eindeutige schriftliche Bewertung der Ereignisse und auch kein Bericht darüber. Seine Partnerin schrieb jedoch im Rückblick an Rudolf Weckerling, Karl habe „am 9.11.38 zwei alten Jüdinnen in Ranstadt geholfen, die man in einen Bach geworfen hatte“[58]. Es ist bemerkenswert, dass dieser Akt der Mitmenschlichkeit und Zivilcourage in der sonstigen Korrespondenz Keßlers an keiner Stelle erwähnt wird. Zweifelsohne muss diese Handlung mit einem erheblichen Risiko verbunden gewesen sein.

Des Weiteren erwähnte Keßler in einer kurz gehaltenen Postkarte an seine Mutter, er werde am kommenden Sonntag, den 13. November, und am Buß- und Bettag in Ranstadt predigen und dass die „letzten Tage“ dort sehr „viel Unruhe gebracht“[59] hätten. Zwischen

55 Ebd.
56 Brief Gerda Bertrams an Karl Keßler vom 17.11.1938 (FAPH [wie Anm. 1]).
57 Brief Gerda Bertrams an Karl Keßler vom 9.12.1938 (ebd.).
58 Brief Gerda Keßlers an Rudolf Weckerling vom 1.10.1948 (ebd.).
59 Postkarte Karl Keßlers an Käthe Keßler vom 12.11.1938 (ebd.).

diesen beiden Predigten berichtete er vom Sonntagsgottesdienst, dass er „recht gut besucht“[60] gewesen sei, erwähnte jedoch keinerlei Inhalte der Predigt. Dies ist auch wieder auf die Vorsicht in Bezug auf die Zensur zurückzuführen. Jedoch ist aus den darauffolgenden Briefen ableitbar, dass Keßler sich durchaus zu den Geschehnissen geäußert und diese scharf verurteilt haben muss. Seine Bußtagspredigt wurde von Gerda Bertram im Nachhinein als einer der Gründe aufgeführt, warum er am 18. November von der Gestapo verhaftet wurde[61]. Es handelte sich dabei um eine „Schutzhaft“, die ihn angeblich vor dem „Volkszorn“ schützen sollte, wie er in einem in seiner Zelle verfassten Brief seine Mutter zu beruhigen versuchte[62]. In diesem Brief erklärte er auch, „Grund und Zweck“ seiner Verhaftung seien ihm „selber völlig verborgen“, vermutete aber, dass sie auf seine „Vorstellung beim Bürgermeister zurückzuführen“ seien. Den Bürgermeister von Ranstadt hatte er aufgesucht, um ihn zu fragen, „was mit der im Stall sitzenden Jüdin geschehe“ und um ihn darauf hinzuweisen, „daß es seine Pflicht als Ortspolizeigewalt sei dafür zu sorgen, daß der Frau nichts geschehe.“[63] Eine solche Vorsprache beim Bürgermeister, die als Kritik sowohl an seiner Person als auch am staatlichen Vorgehen aufgefasst werden musste, wird einem 26-jährigen Vikar einiges an Selbstbewusstsein und Mut abverlangt haben. Eine Bekannte aus Ranstadt gab später Auskunft über diesen Vorfall. Die Reaktion des Bürgermeisters auf Keßlers Einsatz für die Juden sei folgende Äußerung gewesen: „Was wollen Sie eigentlich, diese Leute gehören doch nicht zu Ihren Schäfchen!“, woraufhin Keßler schlagfertig geantwortet hatte: „Aber Sie gehören zu unseren Schafen!“[64] An dieser Reaktion wird sichtbar, dass Keßler sich nicht nur mit den jüdischen Opfern solidarisierte, sondern auch eine Pflicht verspürte, sich den Vertretern des Staates entgegenzustellen. Er scheint diese Verantwortung ganz bewusst in seiner Rolle als Mitglied und Amtsträger der Bekennenden Kirche wahrgenommen zu haben.

Im Fall von Keßlers Hilfeleistung an den beiden jüdischen Frauen in einer akuten Notlage handelte es sich um eine spontane Aktion.

60 Postkarte Karl Keßlers an Käthe Keßler vom 14.11.1938 (ebd.).
61 Vgl. den Brief Gerda Keßlers an Rudolf Weckerling vom 1.10.1948 (ebd.).
62 Vgl. den Brief Karl Keßlers an Käthe Keßler vom 19.11.1938 (ebd.).
63 Ebd.
64 Ebd., Anmerkung 2 von Gunnar Pudlatz (FAPH [wie Anm. 1]).

Vorbereitet wurde diese durch seine antinationalsozialistische Einstellung, seine christliche Glaubensüberzeugung der Nächstenliebe und theologische Ablehnung der Kategorie „Rasse“ als gottgegebene Ordnung. Gerda Bertrams Brief an ihren Schwager hingegen war eine wohlüberlegte, geplante Handlung. Der Novemberpogrom löste bei ihr einen Transformationsprozess aus, der sie dazu veranlasste, der Staatsmacht in Gestalt des Bürgermeisters entschieden entgegen zu treten. Von ihren Vorbehalten in Bezug auf Mischehen ließ sie sich nicht davon abhalten, sich persönlich gegen das Unrecht an Juden einzusetzen.

Keßler bezahlte sein Engagement für die Juden im November 1938 nicht nur mit zwei Wochen Schutzhaft, sondern wurde anschließend aus Hessen-Nassau ausgewiesen. Doch schnell tat sich eine neue Tür für ihn auf: es erreichte ihn ein Stellenangebot aus dem „Büro Pfarrer Grüber“ in Berlin, das gerade im Dezember 1938 mit seiner Arbeit begonnen hatte. Hauptanliegen dieser kirchlichen Hilfsstelle war die Beratung und Unterstützung von Christen jüdischer Herkunft, vor allem auch die Ermöglichung von Auswanderungen ins Ausland. Seit Ende Januar 1939 war Karl Keßler dort als Mitarbeiter in der Seelsorgeabteilung tätig[65]. Die Maßregelung, die ihn eigentlich für seinen Einsatz zugunsten der Juden hatte strafen sollen, bescherte ihm als Ironie des Schicksals eine Möglichkeit, sich nun beruflich und damit noch aktiver um rassisch Verfolgte zu kümmern. Gerda Bertram folgte ihm kurz darauf nach Berlin. Hier und im Rahmen einer Pfarrstelle in Altlandsberg setzten sie sich nicht nur beruflich, sondern auch privat für Juden ein, indem sie finanzielle Unterstützung leisteten, Hilfesuchende bei sich aufnahmen und Untergetauchte versteckten.

Stellt man das Verhalten des Paares der Haltung der Bekennenden Kirche gegenüber, so kommen hier nicht nur erkennbare Unterschiede zum Vorschein, sondern es zeigen sich auch die verschiedenen Voraussetzungen, die zu abweichenden Handlungskonsequenzen

65 In einem Brief Heinrich Grübers an den Evangelischen Oberkirchenrat vom 10.2.1939 (FAPH [wie Anm. 1]) ist „Vikar Kessler“ als Mitarbeiter der Seelsorgeabteilung erwähnt. Der Brief ist der Briefsammlung in Abschrift beigefügt. Vgl. ebenso *Ludwig*, Hartmut: An der Seite der Entrechteten und Schwachen. Zur Geschichte des „Büro Pfarrer Grüber“ (1938 bis 1940) und der Ev. Hilfsstelle für ehemals Rasseverfolgte nach 1945. Berlin 2009, 41.

führten. Die beiden hatten es geschafft, trotz ihrer unterschiedlichen familiären Prägung und der daraus resultierenden Differenzen auch in Bezug auf die ‚Judenfrage' zu einem gemeinsamen Handeln zugunsten der Juden zu finden. Eine solche Leistung vermochte die BK in ihrer Gesamtheit nie zu erreichen. Sie hatte sich innerlich immer weiter in unterschiedliche Lager aufgespalten und war äußerlich nicht über das Stadium der kirchlichen Selbstbehauptung hinaus gekommen[66]. Zu sehr war sie mit dem Kampf um die Aufrechterhaltung ihrer Strukturen und Lehrunabhängigkeit beschäftigt[67]. Im November 1938 trat dieser Unterschied offen zutage. Für Bertram und Keßler lag nun in jeder Hinsicht eine Grenzüberschreitung der Regierung vor, der sie nicht tatenlos zusehen konnten. Die schrecklichen Geschehnisse riefen beide zur Solidarisierung mit den Juden und zum aktiven Protest. Die Kirchenleitung der BK jedoch schwieg: „Sie war stumm, wo sie hätte schreien müssen, weil das Blut der Unschuldigen zum Himmel schrie."[68] Diese Verweigerung des Protests wirkte deswegen verheerend, da nun sowohl den Juden als auch den eigenen BK-Anhängern deutlich geworden sein musste, dass es weiterhin vonseiten der Kirchenleitung kein Eintreten für Juden geben würde. Die Tage nach der Reichspogromnacht hätten dieser die Gelegenheit geboten, der mörderischen Judenpolitik entgegenzutreten. Sie hatte diese Chance nicht nur verpasst, sondern ignoriert.

Der in dieser Lage auch als Rechtfertigung willkommene lutherische Gedanke eines strikt voneinander getrennten staatlichen und kirchlichen Bereiches rief die BK zwar zur Selbstverteidigung, was sich beispielsweise in dem Konflikt um ihre rassisch verfolgten Mitglieder äußerte. Doch führte diese Idee, gepaart mit einem tief verankerten Antisemitismus, auch dazu, dass sie eben *nur* sich selbst verteidigte und sich weder öffentlich vor die Opfer des Staatshandelns

66 Vgl. *Jähnichen*, Traugott: Selbstbehauptung – Protest – Widerstand. Zum Verhalten der Bekennenden Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus. In: Brakelmann, Günther / Keller, Manfred (Hg.): Der 20. Juli 1944 und das Erbe des deutschen Widerstands (Zeitansage 1). Münster 2005, 40–61, 40f.

67 Vgl. *Benz*, Wolfgang: Kirchen im Nationalsozialismus. Selbstbehauptung und Opposition. In: Ders. (Hg.): Selbstbehauptung und Opposition. Kirche als Ort des Widerstandes gegen staatliche Diktatur. Berlin 2003, 11–32, 13.

68 *Bonhoeffer*, Dietrich: Ethik (Dietrich Bonhoeffer Werke 6). München 1992, 129.

stellte, noch sich dafür einsetzte, den verbrecherischen Taten des Regimes ein Ende zu bereiten.

Anders als die Kirchenleitung der BK war Karl Keßler von jenen theologischen Voraussetzungen und antijüdischen Vorbehalten weniger bestimmt. Sein Freund Rudolf Weckerling schrieb später:

> „Der deutsche Protestantismus war auf alles andere vorbereitet, als auf eine kritische Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Anders war es bei den Leuten, die durch Karl Barth beeinflußt, ein Selbstbewußtsein entwickelten und einen eigenen Auftrag des Christentums in dieser Zeit formulierten, der sich auch politisch auswirken mußte.“[69]

Keßler gehörte zweifellos zu diesen „Leuten“. Theologisch war er mehr reformiert als lutherisch geprägt. Neben Karl Barth hatte auch besonders Wilhelm Vischer seinen Beitrag dazu geleistet. Vischer war einer der sehr wenigen Theologen, die keinerlei antijudaistische Vorbehalte pflegten und vehement für die Verbundenheit von Christen und Juden eintraten[70]. Die BK hingegen hatte sich weder vom lutherischen Obrigkeitsdenken noch von der antisemitischen Grundhaltung befreien können.

Zu den oben genannten Gründen kam sicherlich die berechtigte Angst der Kirchenleitung vor möglichen Strafen hinzu. Letztere hatten Gerda Bertram und Karl Keßler überwunden, auch wenn ihr Handeln tatsächlich schicksalhafte Konsequenzen nach sich zog und zunächst ihn, später auch sie nach Berlin brachten. Sie taten das, was die BK nicht zustande brachte. Sie kamen zu einer Ablehnung des theologischen Antijudaismus, der die BK auch in den Jahren 1938 bis 1940 an einem Engagement für die Juden hinderte. Sie gelangten zu der Überzeugung, dass es ebenfalls Aufgabe der Kirche sein könne,

---

69 *Müller*, Johannes / *Weckerling*, Rudolf: „Die Mehrheit des deutschen Protestantismus hatte einen Januskopf“. In: Brodersen, Ingke / Humann, Klaus / v. Paczensky, Susanne (Hg.): 1933. Wie die Deutschen Hitler zur Macht verhalfen. Ein Lesebuch für Demokraten. Reinbek bei Hamburg 1983, 266–303, 286f.

70 Bezeichnend dafür ist Vischers im Herbst 1938 herausgegebene Schrift mit dem provokanten Titel „Das Heil kommt von den Juden“. Vgl. *Röhm* / *Thierfelder*, Juden 3/I (wie Anm. 37), 56.

dem Staat Widerstand zu leisten, während die BK mit ihrem lutherischen Obrigkeitsdenken die Augen vor einer Verantwortungsübernahme gegenüber den Juden verschloss. Und sie wussten sich schließlich durch christliche Nächstenliebe den Notleidenden verpflichtet. Nicht einmal zu Letzterem konnte sich die BK im Ganzen durchringen.

4. Ausblick

Knapp drei Monate vor der Geburt seiner Tochter Johanna wurde Keßler zum 1. April 1940 zur Wehrmacht eingezogen. Bald schon kam er an die Front, zuerst nach Frankreich, dann wurde er im Balkan- und Russlandfeldzug eingesetzt. Er sollte Offizier werden, doch wegen seiner politischen Gesinnung und seiner belasteten Vergangenheit wurde er im November 1942 zur „Frontbewährung" nach Stalingrad abgestellt. Etwa einen Monat nach seiner Ankunft an der Front, am 19. Dezember 1942, starb Karl Keßler. Den Soldateneid auf den Führer hatte er zuvor verweigert[71].

In den letzten Zeilen an seine Mutter, vier Tage vor seinem Tod, schrieb er: „Ich grüße Euch alle daheim mit dem Lehrtext Luc 1: Er richte unsere Füße auf den Weg des Friedens."[72] Die Briefe von Gerda Bertram und Karl Keßler zeugen von diesem Weg des Friedens in Zeiten der größten Unruhe. Sie erinnern daran, wie viel Elend eine so kurze Epoche der deutschen Geschichte über die Welt hereinbrechen ließ. Bei der Erinnerung und Aufarbeitung des Nationalsozialismus geht es deshalb tatsächlich „um eine Sache, bei der nichts verheimlicht werden darf"[73] – auch nicht das Versagen und die Schuld der Bekennenden Kirche gegenüber den Juden.

71 Gerda Keßler erinnerte sich später nicht mehr an den genauen Ausgang, meinte jedoch, es sei ein Einschub hinzugefügt worden, der den Eid relativierte. Vgl. den Brief Gerda Keßlers an Rudolf Weckerling vom 1.10.1948 (FAPH [wie Anm. 1]).

72 Brief Karl Keßlers an Käthe Keßler vom 15.12.1939 (ebd.).

73 Brief Gerda Bertrams an Karl Keßler vom 27.8.1935 (ebd.).

Was ist kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung? Reflexionen zum 20. Juli*

– Martin Onnasch zum 75. Geburtstag –

Tim Lorentzen

> „Erinnerung gleicht den Mühen des Bauern. Ertrag gibt es nur durch beharrliche Anspannung der Kräfte. Nur was im Herzen und in der Seele einen Platz hat, bewegt und lenkt uns Menschen wirklich. Vergessen schafft zwar Platz im Kopf, hinterlässt aber auch ein leeres Herz. Gedenken spannt das Denken über die eigene Lebenszeit und den eigenen Erfahrungshorizont hinaus. Es macht uns reicher, als wir es nach eigenem Vermögen und Erleben sein können. Es verbindet Menschen miteinander, die verschiedene Erfahrungen durchlebt haben."[1]

Was der pommersche Kirchenhistoriker Martin Onnasch vor 25 Jahren, am 20. Juli 1994, in einer Gedenkrede unter dem Kreuz von Imshausen gesagt hat, führt in wenigen, kräftigen Sätzen mitten hinein in das anstrengend zu beackernde Arbeitsfeld (um im Bild zu bleiben), das wir inzwischen die Erinnerungskultur zu nennen gewohnt sind: Die Kapazitäten des individuellen Erfahrungsgedächtnisses, so beschränkt und anfällig sie nun einmal sind, können weit überboten werden durch das kulturell gepflegte Gedenken am Ort und in

---

* Die Kieler Antrittsvorlesung, gehalten am 20. Juli 2018 im Auditorium Maximum der Christian-Albrechts-Universität, erscheint hier in einer für den Druck überarbeiteten Form, die gleichwohl den mündlichen Vortrag noch durchklingen lassen soll. Ein Jahr später benutze ich die Gelegenheit des 75. Jahrestages, mit dieser zweiten Fassung zugleich meinen verehrten Greifswalder Lehrer Martin Onnasch zu grüßen.

1 *Onnasch*, Martin: 1994. In: Unterkreis Rotenburg der SPD / Stiftung Adam von Trott (Hg.): Gedenken an Adam von Trott und den 20. Juli 1944. Zwanzig Jahre Reden am Kreuz in Imshausen [1984-2003]. Zusammengestellt u. dokumentiert v. Wilfried Pfister / Holger R. Stunz. Marburg 2004, 71-74, hier 71f.; erneut dokumentiert auf der Seite Stiftung Adam von Trott Imshausen e. V. (http://www.stiftung-adam-von-trott.de/pdfs/1994_gedenkrede.pdf [zuletzt abgerufen am 20.2.2019]).

der Zeit. Im Idealfall kann ein überindividuell kultiviertes Gedächtnis sogar die Verschiedenheit der Erinnerungen und die persönliche Lebenszeit der Feiernden weit überspannen. Und auf diesem Acker (um das Bild nicht unnötig zu strapazieren) kann nun der Historiker wiederum reiche Bodenfunde machen.

Aus der individuellen Erinnerung beziehen wir unsere Identität. Ohne sie zerfällt die Einheit der Person mit sich selbst. Sie kann jahrzehntelang vorhalten, gewiss, aber sie ist nicht unbestechlich, sie unterliegt komplexen Verformungen durch Gefühle und Stimmungen – Freude zum Beispiel, Zorn oder Schmerz, Trauer und Trotz, Triumphe und Traumatisierungen, wir verdrängen und vergessen, was unser Selbstverständnis beschädigt und behalten nur, was sich einfügt ins eigene Bild[2]. In einem berühmten Aphorismus hat Friedrich Nietzsche das so beschrieben: „‚Das habe ich gethan' sagt mein Gedächtniss. Das kann ich nicht gethan haben – sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – giebt das Gedächtniss nach."[3]

Solche Verformungskräfte auf die individuelle Erinnerung lassen sich in ähnlicher Weise auch am Gedächtnis sozialer Gruppen beobachten, auch sie erinnern sich ihrer Vergangenheit unter dem Einfluss von Stolz und Rachegelüsten, Scham und Schuldverdrängung. Gemeinschaften speichern ihre Vergangenheit über sehr lange Zeiträume aber nicht in einem einzigen Gehirn, sondern in einem kulturellen Gedächtnis ab, in Archiven und Bibliotheken etwa, in Museen und Sammlungen, und sie bringen sie an bestimmten Orten, an festgelegten Gedenktagen, in ritualisierten Handlungen und in ausgeprägter Geschichtsliteratur symbolisch wieder zur Geltung, in immer neuer Auswahl, immer neuen Beanspruchungen, Aktualisie-

2 Darum hat der Mediävist Johannes Fried dazu ermahnt, allen historischen Quellen, die auf Erinnerung beruhen, grundsätzlich zu misstrauen, also nicht nur den Auskünften der lebenden Zeitzeugen. Vgl. *Fried*, Johannes: Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik. München 2004; und als Kurzfassung *ders.*: Geschichte und Gehirn. Irritationen der Geschichtswissenschaft durch Gedächtniskritik. In: Geyer, Christian (Hg.): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente. Frankfurt a. M. 2004, 111–133.

3 *Nietzsche*, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse IV, 68, hier zit. aus *ders.*: Digitale Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe. Hg. v. Paolo D'Iorio (stabile URL http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-68).

rungen, Politisierungen, unter immer neuen Interessenlagen der jeweiligen Generation. Die Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels, Aleida Assmann und Jan Assmann, haben in ihren Studien dieses Verhältnis von ‚Speichergedächtnis' und ‚Funktionsgedächtnis' sozialer Gemeinschaften eindrucksvoll herausgearbeitet[4]. Durch organisierte Gedenkakte im Raum und in der Zeit, im Ritual und in der Literatur vergewissern sich Kirchen und Konfessionen, Familien, Firmen und Nationen ihrer Vergangenheit und nutzen sie zur kollektiven Identitätssicherung. Jedes Denkmal und jedes Reformationsjubiläum, jedes Heiligenfest und jede KZ-Gedenkstätte erzählt uns von den Sinnstiftungsinteressen solcher Erinnerungsgemeinschaften. Wer ihre Gedächtnisakte erforscht, kann viel erfahren über die Selbstbilder, die jede Gemeinschaft manifestieren und an die nächste Generation weitertradieren will, über die politischen Programme, die sie mit solchen Geschichtsdeutungen stützen will, und über jeweils konkurrierende Konzeptionen von Vergangenheit, die sie verdrängen, ausscheiden, bekämpfen will. Politische Rivalitäten sind stets auch mit den Waffen der Geschichtspolitik ausgetragen worden[5].

Ich will nun den Anlass nutzen, um einmal aus der theologischen Perspektive meines Faches vorzuführen, was kirchengeschichtliche

4 Vgl. bes. *Assmann*, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses (C. H. Beck Kulturwissenschaft). München [4]2009; *dies.*: Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. München [2]2014; *Assmann*, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Ders. / Hölscher, Tonio (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a. M. 1988, 9–19; *ders.*: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (C. H. Beck Kulturwissenschaft). München 1992; und *ders.*: Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien (Beck'sche Reihe 1375). München [3]2007.

5 Vgl. *Wolfrum*, Edgar: Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung 1948–1990. Darmstadt 1999; d*ers.*: Geschichte als Waffe. Vom Kaiserreich bis zur Wiedervereinigung (Kleine Reihe V&R 4028). Göttingen [2]2002. Hilfreich als kurzer Leitfaden zum ganzen Themenkreis ist auch für kirchenhistorisches Arbeiten *ders.*: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik als Forschungsfelder. Konzepte – Methoden – Themen. In: Scheunemann, Jan (Hg.): Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 11). Leipzig 2010, 13–32.

Gedächtnisforschung leisten kann, und zwar am Beispiel der öffentlichen Erinnerung an den 20. Juli 1944. Wie wurde der gescheiterte Umsturzversuch gegen Hitler in der christlichen Erinnerungskultur nach 1945 aufgenommen, welche Funktionen hatte das kirchliche Gedächtnis an den politischen, den militärischen Widerstand, an dem doch die Kirchen als solche sich so wenig beteiligt hatten? Welche geschichtspolitischen Implikationen können wir daraus ablesen, wenn wir die Ereignisgeschichte dieser Gedächtnisakte studiert haben? Und schließlich, was ergibt sich aus solchen Beobachtungen für die Erforschung kirchlichen Gedächtnisses als theologische Aufgabe? Um Rechenschaft über mein weiteres Vorgehen abzulegen, wird es zunächst sinnvoll sein, die jetzt nur ins Grobe skizzierten Überlegungen zur Gedächtnisforschung noch weiter zu systematisieren und zu präzisieren[6].

6 Die folgenden Überlegungen hatte ich aus dem Material meiner Münchner Habilitationsschrift „Bonhoeffers Widerstand im Gedächtnis der Nachwelt (1945–2006)“ entwickelt. Die Publikation ist in Vorbereitung. Vgl. aber bereits *Lorentzen*, Tim: In sorte martyrum. Dietrich Bonhoeffer in Apostel- und Märtyrerserien. Quellen zur kirchlichen Erinnerungskultur nach 1945. In: Bonhoeffer-Rundbrief 94 (2011), 51–64; *ders.*: „Geschenk ökumenischer Bruderschaft“. Beobachtungen zu polyzentrischen Strukturen der Bonhoeffer-Rezeption / „The Gift of Ecumenical Brotherhood“. Observations on Polycentric Structures of the Reception of Bonhoeffer. In: Koschorke, Klaus / Hermann, Adrian (Hg.): Polycentric Structures in the History of World Christianity / Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums (StAEC 25). Wiesbaden 2014, 317–334; und *ders.*: Phasen und Funktionen des Bonhoeffer-Gedenkens in Deutschland. In: Hermle, Siegfried / Pöpping, Dagmar (Hg.): Zwischen Verklärung und Verurteilung. Phasen der Rezeption des evangelischen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus nach 1945 (AKiZ B 67). Göttingen 2017, 155–181. Ein früherer Versuch über Phasen des evangelischen Widerstandsgedächtnisses, den ich für die Online-Ausstellung „Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“ der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte (EvAKiZ) beigesteuert hatte, erscheint jetzt in der Überarbeitung von *Hermle*, Siegfried / *Lepp*, Claudia / *Oelke*, Harry (Bearb.): Christlicher Widerstand!? Evangelische Kirche und Nationalsozialismus (CuZ 4). Leipzig 2019 [im Druck].

1. Kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung als historiographische Aufgabe

In bemerkenswerter Weise hat sich in den letzten zehn, fünfzehn Jahren auch die Kirchen- und Theologiegeschichte an der Erforschung von Jubiläen und Denkmälern, von Museumslandschaften und Gedenkstätten beteiligt[7]. Das ist sicher auch ein Effekt der zurückliegenden Lutherdekade gewesen, die im Reformationsjubiläum 2017 ihren festlichen Höhepunkt fand. Es war das erste große Reformationsgedenken im ökumenischen Zeitalter, das erste zudem, das betontermaßen international gefeiert wurde, und das erste, das einen ausgesprochen kritischen Zugang zu Luther erlaubte[8]. In diesem Zusammenhang erklärt sich auch das gewachsene Interesse der Kirchengeschichtsschreibung an früheren Reformationsjubiläen, an der historischen Einordnung von Lutherdenkmälern, Reformatorenhäusern, Bildüberlieferungen und Gedächtnistraditionen[9]. Aber auch in ande-

7 Hierzu und zum Folgenden vgl. ausführlicher *Lorentzen*, Tim: Gedächtnis und Gott. Reflexionen zur kirchengeschichtlichen Erinnerungsforschung. In: Meyer-Blanck, Michael (Hg.): Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin) (VWGTh 44). Leipzig 2016, 669–690. Da das Gedächtnis das Erinnern *und* das Vergessen umfasst, scheint es mir inzwischen angemessener zu sein, von Gedächtnisstatt nur von Erinnerungsforschung zu sprechen – was ganz nebenbei auch einprägsamer sein dürfte.

8 Vgl. *ders.*: Bücher von Luther – Bücher über Luther – Bücher gegen Luther. In: Ders. (Hg.): Lutherbücher aus sechs Jahrhunderten. Begleitheft zur Ausstellung in der Universitätsbibliothek München. München 2017, [2]f., hier [3].

9 Nur wenige Beispiele aus der rasch anwachsenden Literatur: *Steffens*, Martin: Luthergedenkstätten im 19. Jahrhundert. Memoria – Repräsentation – Denkmalpflege. Regensburg 2008; *Scheunemann*, Jan (Hg.): Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 11). Leipzig 2010; *Kaufmann*, Thomas: Reformationsgedenken in der Frühen Neuzeit. Bemerkungen zum 16. bis 18. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 107 (2010), 285–324; *Lehmann*, Hartmut: Luthergedächtnis 1817 bis 2017 (Refo500 Academic Studies 8). Göttingen 2012; *Grabowsky*, Ingo (Hg.): Luther 1917 bis heute. Ausstellungskatalog Lichtenau-Dalheim 2016–2017, Münster i. W. 2016; *Wendebourg*, Dorothea: So viele Luthers ... Die Reformationsjubiläen des 19. und 20. Jahrhunderts. Leipzig

ren Bereichen unseres Faches hat sich die Produktivität zur Geschichte christlicher Erinnerungskultur sehr verstärkt[10]. Stets hat man dabei zu Recht und mit Gewinn auf Theorien des kulturellen Gedächtnisses zurückgreifen können, die z. B. die Sozialwissenschaften, die Literatur- und Kulturwissenschaften oder die allgemeine Geschichtswissenschaft bereitgestellt hatten[11]. Merkwürdig ist unterdessen, dass aus der Kirchengeschichte selbst bislang noch wenig theoretische Beiträge zur Gedächtnisforschung hervorgegangen sind, wie es sich gerade angesichts der tief religiösen Wurzeln kulturellen Gedächtnisses seit der Antike eigentlich nahelegen würde. In der europäischen Mentalitätsgeschichte hat das Christentum den erinnerungskulturellen Umgang mit Vergangenheit tief geprägt, ich nenne nur beispielshalber das Totengedenken, den Festkalender mit seinen zyklisch wiederkehrenden Erinnerungsfeiern, die Märtyrer- und Heiligenverehrung, das Wallfahrtswesen und die Sakraltopographie, die sich an magnetischen Orten des Heils orientierten, und überhaupt den Kirchenbau als Raum der Liturgie, der Bestattungs- und Memorialkultur. Die Spezialkenntnisse der Kirchen- und Theologiegeschichte wären mithin bei solchen Forschungen gar nicht fehl am Platze.

Ich hebe nur einen einzigen der genannten Bereiche heraus, der die Grundstrukturen christlicher Erinnerungskultur besonders anschaulich macht: die Verehrung der Märtyrer seit den Christenverfolgungen in der römischen Antike. Als Märtyrer galt im frühen

---

2017; und *Nieden*, Marcel (Hg.): Ketzer, Held und Prediger. Martin Luther im Gedächtnis der Deutschen. Darmstadt 2017.

10 Vgl. exemplarisch *Markschies*, Christoph / *Wolf*, Hubert (Hg.): Erinnerungsorte des Christentums. München 2010; *Bahlcke*, Joachim / *Rohdewald*, Stefan / *Wünsch*, Thomas (Hg.): Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff. Berlin / Boston 2013.

11 Neben den oben genannten Arbeiten von Aleida Assmann und Jan Assmann gilt dies etwa für den Klassiker von *Halbwachs*, Maurice: Les cadres sociaux de la mémoire (Bibliothèque de philosophie contemporaine / Travaux de l'année sociologique). Paris 1925; deutsch zuletzt u. d .T.: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 538). Frankfurt a. M. ⁴2006; sowie ferner *Nora*, Pierre (Hg.): Les lieux de mémoire. 7 Bde., Paris 1984–1994; hiernach u. a. *François*, Etienne / *Schulze*, Hagen (Hg.): Deutsche Erinnerungsorte. 3 Bde., München 2001–2002.

Christentum, wer aufgrund seines standhaften Zeugnisses für Jesus Christus getötet worden war[12]. Ein besonders frühes, bekanntes und plastisches Beispiel eines Märtyrerberichts finden wir im Martyrium Polycarpi, wie es uns in der Kirchengeschichte des Eusebius von Caesarea überliefert ist. Polykarp, Bischof von Smyrna in Kleinasien, dürfte zwischen 161 und 167/8 um seines christlichen Zeugnisses willen in einer Arena ermordet worden sein. Für uns bemerkenswert ist der Schluss oder besser Anhang des Berichts, der sich wie ein Konzentrat christlicher Erinnerungskultur liest. Nachdem Polykarp hingerichtet und verbrannt worden ist, fährt der Text nämlich fort, sei seine Asche anschließend von Schülern und Freunden eingesammelt und an einem angemessenen Ort würdevoll bestattet worden, wo man sich nun jährlich in Jubel und Freude versammeln und zum Gedenken an die vorausgegangenen Toten wie auch zur Motivation der Nachfolgenden den Geburtstag („ἡμέραν γενέθλιον“) seines Martyriums feierlich begehen („ἐπιτελεῖν“) wolle[13]. Der Bestattungsort und der zyklisch wiederkehrende Gedenktag reagieren zusammen wie ein Katalysator, beide Komponenten verstärken einander und wirken identitätsfördernd auf die Gruppe der Lebenden, die sich an diesem Platz und zu diesem Termin liturgisch sammeln. Was die angegriffene Gruppe eigentlich schwächen und zerstreuen sollte, führt also im Gegenteil zu ihrer Stabilisierung in regelmäßigen Festen, wird zur Motivation der Nachfolgenden gerade nicht verschwiegen, vielmehr sogar noch feierlich verstetigt und literarisch bekanntgemacht. Das Trauma der physischen Niederlage wird in einen moralischen Triumph des Evangeliums Christi über seine Feinde umgewandelt, und zwar mit den Waffen der Erinnerungskultur[14]. Das

12 Vgl. *Seeliger*, Hans R. / *Wischmeyer*, Wolfgang (Hg.): Märtyrerliteratur. Herausgegeben, übersetzt, kommentiert und eingeleitet (TU 172). Berlin / Boston 2015.

13 Vgl. den Text bei *Zwierlein*, Otto: Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 116). 2 Bde., Berlin / Boston 2014, hier Bd. 1, 39 (mit Parallelabdruck der für uns maßgeblichen Fortsetzung MPol 18,3 in der erschlossenen Rezension α und bei Euseb h.e. IV, 15, 44); dazu Bd. 2, 208f.

14 Von der „Waffe der Literatur und des Buchdrucks“ spricht *Moeller*, Bernd: Inquisition und Martyrium in Flugschriften der frühen Reformation in Deutschland [zuerst 1992]. In: Ders.: Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte. Hg. v. Johannes Schilling. Göttingen

geschieht auf vierfache Weise: Erinnerung wird *lokalisiert* – das heißt, dass sie fest an einen Gedenkort gekoppelt wird, in unserem Fall an den Bestattungsort, an dem das Vergangene von den versammelten Angehörigen neu vergegenwärtigt wird. Sie tun das aber nicht nur einmal, sondern von nun an im Jahresrhythmus: Erinnerung wird *periodifiziert* – das bedeutet, dass sie in kalendarische Regelmäßigkeit überführt wird, die das Geschehene jährlich in die Gegenwart zurückholt und aktualisiert, in unserem Fall immer an Polykarps Todestag. Dies geschieht stets unter dem Schutz tröstlicher Rituale, deren Wiederholung der zyklischen Wiederkehr des Gedenkens entspricht – mit anderen Worten, Erinnerung wird *liturgisiert*. Und dass sie schließlich auch *literarisiert* wird, führt dazu, dass wir nicht nur von Polykarp etwas erfahren, also von seinem Leben und Sterben, sondern dass weitere Kreise darüber hinaus Kenntnis von den Gedenkfeiern dazu bekommen. Das Erinnerungsgeschehen selbst wird berichtenswert, damit die Nachwelt sich am Vorbild des Märtyrers und am Vorbild des Märtyrergedenkens gleichermaßen orientieren kann.

Lokalisierung, Periodifizierung, Liturgisierung und Literarisierung: Diese vier Mechanismen können für die gesamte christliche Erinnerungskultur als geradezu paradigmatisch gelten, wo konkrete Memorantengemeinschaften mit einem konkreten Sinnstiftungsinteresse einen an Ort und Datum gebundenen Gedenkakt rituell begehen und dieses Gedenken dann auch durch Medien an einen weiteren Rezipientenkreis kommunizieren. Das alles vollzieht sich unter jeweils bestimmten Rahmenbedingungen, also in kulturellen, sozialen, politischen, ethischen, frömmigkeitsgeschichtlichen usw. Kontexten, und es wirkt bemerkenswerterweise auch wieder in diese Kontexte zurück, meist mit einer konkret zu bestimmenden Botschaft an die Zeitgenossen, als Forderung zum Beispiel, als Protest, als Mahnung,

---

2001, 219–244, hier 237. Was Moeller für die Reformationszeit formuliert hat, mag für das christliche Märtyrergedenken generell gelten: Es ist erst die publizistische Wirkung auf Zeitgenossen und Nachgeborene, die dem traumatischen Ereignis durch öffentliches Wiedererzählen auf Dauer seinen identitätsstärkenden Sinn verleiht. Vgl. hierzu auch *A. Assmann*, Schatten (wie Anm. 4), 87.

als Beschwichtigung, zuweilen auch als Buß- und Versöhnungsangebot[15].

Ein solches Gedenken ist also alles andere als nur Rezeption und Verarbeitung von Daten der Geschichte, es erhebt aktiven Wirkungs- und Gestaltungsanspruch auf die jeweilige Gegenwart. Auf diese ausgesprochene Aktivität einer Erinnerungsgemeinschaft muss die Gedächtnisforschung ihre besondere Aufmerksamkeit richten. Mit einer Begriffsprägung des Heidelberger Historikers Edgar Wolfrum[16] will ich darum von *Geschichtspolitik* sprechen, insofern öffentliche Gedenkakte nicht einfach die Zeitumstände widerspiegeln, sondern aktiv in sie eingreifen wollen. Unsere Frage lautet also nicht, ob man sich jeweils *richtig oder falsch* an Luther oder Bonhoeffer erinnert hat, sondern warum und mit welchen Gestaltungsinteressen auf ihre Gegenwart sich bestimmte Erinnerungsgemeinschaften unter bestimmten Bedingungen *so und nicht anders* auf ihre Vergangenheit bezogen haben. Im Sinne solcher Fragestellungen können eine formal misslungene Kanzelabkündigung, ein inhaltlich anfechtbarer Gedenktafeltext, ein künstlerisch bedeutungsloses Denkmal als historische Primärquellen von derselben Aussagekraft sein wie ein preisgekröntes Gedenkstättenkonzept[17]. Darum gilt schon für die Quellenauswahl, dass moralisierende Vorgriffe zu vermeiden sind, um nicht kostbares Material zu übersehen. Zunächst, so meine ich, führt kein Weg vorbei an einer nüchternen historiographischen Rekonstruktion der Erinnerungsereignisse selbst. Kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung bedarf darum auch keiner anderen Werkzeuge und Methoden als jede gewöhnliche historiographische Aufgabe sonst, weil sie es in erster Linie mit der sorgfältigen Beschreibung und Analyse von Ereignissen zu tun hat, nicht mit irgendwie verborgenen mentalen Erinnerungs-

15 Vgl. soweit *Lorentzen*, Gedächtnis (wie Anm. 7), 674–676.

16 Vgl. die in Anm. 5 genannten Titel.

17 Das gilt völlig analog zur historischen Arbeit mit Bildquellen, wo „in Abhängigkeit von der leitenden Fragestellung einem qualitativ schlechten Stich eine ebenso hohe Wichtigkeit und historische Aussagekraft eignen kann wie einem Gemälde von allgemein anerkannter herausragender künstlerischer Qualität“ (*Wohlfeil*, Rainer: Methodische Reflexionen zur Historischen Bildkunde. In: Ders. / Tolkemitt, Brigitte (Hg.): Historische Bildkunde. Probleme – Wege – Beispiele [Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 12]. Berlin 1991, 17–35, hier 17).

prozessen, die wir erst mit einem innovativen Spezialbesteck herausoperieren müssten.

Einige dieser Prämissen sollen im Folgenden am gewählten Beispiel veranschaulicht werden, immer unter der Voraussetzung, dass hier nur exemplarische Ausschnitte gezeigt werden können.

2. Der 20. Juli 1944 in der christlichen Erinnerungskultur

Was wir den 20. Juli nennen, fand nicht nur am 20. Juli 1944 statt. Der generalstabsmäßig geplante Attentatsversuch, den Claus Schenk Graf von Stauffenberg an diesem Tag in Hitlers Hauptquartier ausführte, und der Versuch einer militärischen Machtübernahme im Berliner Oberkommando der Wehrmacht bildeten die zentralen Aktionen einer riskanten Verschwörung, die umfassend vorbereitet war und auch politische Pläne für die Zeit nach Hitlers Tod, nach dem Sturz des nationalsozialistischen Regimes, vorsah. Viele dieser Konspirateure handelten aus christlicher Motivation[18].

Auch Köpfe der Bekennenden Kirche waren an verschiedenen Stellen eingeweiht und mit geheimen Vorbereitungen betraut; am bekanntesten dürfte die Rolle des evangelischen Pastors Dietrich Bonhoeffer sein, der als Agent in die militärische Abwehr eingebaut war, aber im Sinne der Verschwörung Kontakte zu europäischen Regierungen herstellen sollte[19]. Als die Sondermeldungen im Radio bekanntmachten, dass der Anschlag gescheitert war, wussten alle Beteiligten in Deutschland, dass Hitler blutige Rache nehmen würde. Tausende von Regimegegnern wurden nach Schauprozessen vor dem

18 Vgl. *Strohm*, Christoph: Die Bedeutung von Kirche, Religion und christlichem Glauben im Umkreis der Attentäter des 20. Juli 1944 [zuerst 1997]. In: Kurschat, Andreas / Schultze, Harald (Hg.): „Ihr Ende schaut an ...". Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Leipzig ²2008, 99–116.

19 Vgl. v. a. *Schlingensiepen*, Ferdinand: Dietrich Bonhoeffer 1906–1945. Eine Biographie. München 2005 u. ö., 249–327; *Strohm*, Christoph: Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand (HUWJK 1). München 1989; kritisch *Dramm*, Sabine: V-Mann Gottes und der Abwehr? Dietrich Bonhoeffer und der Widerstand. Gütersloh 2005.

Volksgerichtshof oder in Schnellverfahren zum Tode verurteilt und oft bestialisch ermordet[20].

Wie im Einzelfall die Würdigung dieser Toten nach Kriegsende in eine öffentliche Erinnerungskultur überging, lässt sich an zahlreichen frühen Trauerfeiern und Gedenkakten ablesen. Ich will das an einem besonders prägnanten Beispiel aus Berlin erläutern. Es ging um acht Angehörige einer Verschwörergruppe, die noch wenige Tage vor der Kapitulation Berlins unter dem Vorwand ihrer Befreiung aus dem Gefängnis geholt und unterwegs niedergeschossen worden waren, darunter der Chefsyndikus der Lufthansa, Klaus Bonhoeffer, und der Justiziar der Bekennenden Kirche, der ehrsame Justus Perels[21]. Ihr Mitgefangener Eberhard Bethge, der Freund und Biograph Dietrich Bonhoeffers, machte sich nach seiner Freilassung an eine akribische Detektivarbeit, um die Geschehnisse aufzuhellen[22]. Als Waffenruhe eingetreten war, bestattete man die Toten eilig zusammen mit weiteren Opfern der letzten Kriegstage in einem Granatentrichter am Dorotheenstädtischen Friedhof. Es wurde ein Massengrab für 72 Menschen, die meisten davon Bombenopfer. Gleichwohl beging der junge Pastor Eberhard Bethge die Trauerfeier am 11. Juni mit den Familienangehörigen als besondere Gedenkveranstaltung speziell für die dort bestatteten Toten des Widerstands. „Ich erinnere mich an die Erregung, welche die ungewohnte Aufgabe verursachte“, schrieb er später. „Ich tat es gern, und gleichzeitig war ich sehr unsicher; denn die Ausbildung zum Pfarramt hatte solche Situationen keineswegs mitbedacht, nämlich vom Evangelium her den politischen Widerstand dieser Toten zu benennen und zu deuten.“[23] Schon von diesem Tag an hatte sich ihm das Kernproblem eines speziell kirchlichen

20 Vgl. insgesamt *Stiftung Gedenkstätte Deutscher Widerstand* (Hg.): Der Umsturzversuch vom 20. Juli 1944 (Dauerausstellung „Widerstand gegen den Nationalsozialismus“, Themenkatalog 10/11). Berlin 2014.

21 Vgl. zu diesem Fall neuerdings *Tuchel*, Johannes: „... und ihrer aller wartete der Strick.“ Das Zellengefängnis Lehrter Straße 3 nach dem 20. Juli 1944 (Schriften der Gedenkstätte Deutscher Widerstand A 7). Berlin 2014.

22 Vgl. Bethges Rechercheprotokolle vom Juni 1945 (SBB PK Berlin, Nachlass 299/Bethge, o. Nr., „Materialsammlung 20. Juli 1944“, Mappe „20. Juli 1944“).

23 *Bethge*, Eberhard: In Zitz gab es keine Juden. Erinnerungen aus meinen ersten vierzig Jahren. München 1989, 210.

Gedenkens an den politischen Widerstand gestellt, sofern dieser Weg von einzelnen Christen und aus christlicher Motivation gegangen worden war – ein Weg jedoch, für den die Gesamtkirche noch keine erprobten ethischen Traditionen zur Verfügung gehabt hatte. Wie konnte jetzt angemessen an den Widerstand der Ermordeten erinnert werden? Bethge, der kurz zuvor als Referent des Berliner Superintendenten Otto Dibelius eingestellt worden war und deshalb zugleich als Beteiligter der Verschwörung und als Mitarbeiter der Kirchenleitung sprechen musste, löste die Aufgabe vom Gedanken des Sühneopfers der Ermordeten her: „Für die Blutschuld unseres Volkes bedurfte es der unschuldigen Opfer."[24] Das war die Konstruktion, die Bethge in seiner Not für ein evangelisches Widerstandsgedenken gefunden hatte.

Das Konsistorium ordnete die kostenlose Überlassung des Geländes an und vermittelte einen vierstelligen Zuschuss für die Ausgestaltung des Grabes, das später mit einem monumentalen Steinquader versehen wurde[25]. Er war nicht allen dort bestatteten Menschen, sondern äußerst konzentriert dem Widerstandsgedenken gewidmet: Zusätzlich zu den Namen der acht Todesopfer aus der Berliner Verschwörergruppe konnte man darunter nämlich die von Dietrich Bonhoeffer, Justus Delbrück und Hans von Dohnanyi lesen, die Bethge bereits als Opfer „ohne Grab"[26] in die Trauerfeier einbezogen hatte, als man von diesen drei Familienangehörigen noch keine Nachricht hatte. Weitere Namen kamen später hinzu. Die Verbindung unter ihnen stellte eine Zeile her, die sie gemeinsam in den

24 *Ders.*: Wir wissen nichts. Predigt am Grab der Widerstandskämpfer auf dem Dorotheenstädtischen Friedhof, Berlin-Mitte, Chausseestraße, 11. Juni 1945. In: Huber, Wolfgang (Hg.): Mut in böser Zeit. Gedenken an Dietrich Bonhoeffer und seine Freunde. Berlin 1995, 9–13, hier 9f.

25 Vgl. den fragmentarisch überlieferten, aber aufschlussreichen Schriftwechsel seit April 1946, bes. Gemeindekirchenrat der Dorotheenstädtischen Kirchengemeinde an Ursula Schleicher, 2.9.1948 (ELAB Berlin, 35/4249); Konsistorium Berlin-Brandenburg an Gemeindekirchenrat der Dorotheenstädtischen Kirchengemeinde, 10.9.1948 (ebd.); Gemeindekirchenrat der Dorotheenstädtischen Kirchengemeinde an Konsistorium Berlin-Brandenburg, 15.1.1949 (ebd.); und Ausgabeanweisung der Evangelischen Kirchenleitung Berlin-Brandenburg, 24.2.1949 (ebd.); ferner Berlin ELAB 35/5470 u. 5558, passim.

26 *Bethge*, Wir wissen nichts (wie Anm. 24), 10.

„Widerstand gegen Unrecht und Gewalt" einordnete. Damit wurde aus dem Massengrab für 72 meist zivile Kriegsopfer ein Ort christlichen Gedenkens an die Verschwörergruppe um Hans von Dohnanyi, die Brüder Bonhoeffer und Justus Perels. Mit den Jahren konnte sich auch der überregional organisierte Protestantismus diese Grabstelle vorsichtig als Gedenkort zu eigen machen: Bei der gesamtdeutschen EKD-Synode in Berlin-Weißensee im April 1950 erreichte ihr Präses Gustav Heinemann anlässlich des fünften Jahrestages der Morde eine Kranzniederlegung auf diesem Grab. Es wurde der erste Gedenkakt einer überregionalen kirchlichen Institution an diesem Ort, der in ausgesprochener Weise dem politischen Widerstand gewidmet war[27]. Falsch ist mithin, dass es jahrzehntelang gedauert hätte, bis Dietrich Bonhoeffer und der politische Widerstand überhaupt auf die Agenda kirchlicher Erinnerungskultur gerückt wären[28]. Im Gegenteil, gerade an dieser Stelle war ja mit Unterstützung des Konsistoriums das christliche Widerstandsgedenken auf Kosten von 64 Unbekannten profiliert worden; erst seit wenigen Jahren erinnert eine gegenüberliegende Tafel auch an sie. Wir können an dieser Überbetonung deutlich ablesen, dass hier von Anfang an über die normale familiäre und kollegiale Trauerbewältigung hinausgegangen und eine öffentliche Botschaft postuliert werden sollte: Schon 1945 erblicken wir den Beginn eines evangelischen Widerstandsgedenkens. Es brauchte sich nicht, wie Eberhard Bethge das später suggerieren wollte, erst mühsam gegen den Widerstand der Kirche durchzusetzen[29]. Ausgerechnet der vielgescholtene Otto

27 Vgl. *Kirchenkanzlei der EKD* (Hg.): Berlin-Weißensee 1950. Bericht über die zweite Tagung der ersten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 23.–27. April 1950. Hannover [1951], 108.

28 Dazu ausführlicher und mit weiteren Beispielen *Lorentzen*, Phasen und Funktionen (wie Anm. 6), bes. 155, 157–159.

29 Vgl. *Bethge*, Eberhard: Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. München 1967 u. ö., 1042; *ders.*: Widerfahrnisse und Umgang mit dem Widerstandskomplex. Vortrag im Kuratorium der FEST in Heidelberg am 22. April 1988. In: Ders.: Erstes Gebot und Zeitgeschichte. Aufsätze und Reden 1980–1990. München 1991, 170–182; *ders.*: Das Erbe des Getöteten. In: Gremmels, Christian / Tödt, Ilse (Hg.): Die Präsenz des verdrängten Gottes. Glaube, Religionslosigkeit und Weltverantwortung nach Dietrich Bonhoeffer (Internationales Bonhoeffer Forum 7). München 1987, 185–202, 195. Ein gewandeltes Verhältnis zu Bethges Legendenbildung dokumentiert

Dibelius hatte den Jahrestag des Umsturzversuchs im Juli 1945 zum Anlass für ein erstes Kanzelwort genommen, das wohl im Kontext der Potsdamer Vier-Mächte-Konferenz die grundsätzliche Sympathie der Kirche zum politischen Widerstand signalisieren sollte, ohne zu diesem Zeitpunkt bereits nähere Einzelheiten verarbeiten zu können[30].

In der DDR sollte dieser Grabstelle noch eine wichtige Funktion als zentraler Ort des kirchlichen Gedenkens an Dietrich Bonhoeffer zuwachsen. Denn während die Blockpartei CDU und die staatsloyale Richtung der Berliner Theologie mit Hanfried Müller sich regelmäßig zu Gedenkfeiern an der Zionskirche versammelten, in denen Bonhoeffers Prognose einer ‚mündigen', ‚religionslosen Welt' nahtlos auf den sozialistischen Staat angewandt wurde, blieben die Kirchenleitungen auf Distanz zur staatskonformen Bonhoeffer-Deutung der Nationalen Front und zogen sich demonstrativ auf den Dorotheenstädtischen Friedhof zurück, um in gezielt gottesdienstlichen Formen die Deutungshoheit über Bonhoeffers theologisches Vermächtnis behaupten zu können. Eine politische Erinnerungskonkurrenz also, die im Kern das Rollenverständnis des Christentums im sozialistischen Staat betraf, und die stellvertretend an der symbolischen Inbesitznahme zweier Gedenkorte ausgetragen wurde. An den entsprechenden Akten im Landeskirchlichen Archiv kann man lebhaft ablesen, was Geschichtspolitik an Gedenkorten und Gedenktagen mit den Mitteln der Liturgie bedeuten kann[31]. Sie ist mehr als bloße Rezeption von Daten der Geschichte.

---

jetzt erfreulicherweise die Korrektur durch die Herausgeberin bei *Feil*, Ernst: Dietrich Bonhoeffer. Leben, Werk und Wirkung. Aus dem Nachlass hg. v. Mechthild Feil (Theologie. Forschung und Wissenschaft 18). Berlin 2018, 183.

30 Vgl. *Besier*, Gerhard u. a. (Hg.): Kirche nach der Kapitulation. Bd. 2. Stuttgart / Berlin / Köln 1990, 158–160. Der nur auf der eigenen Kanzel verlesene Text dokumentiert beträchtliche Schwierigkeiten im neuartigen Umgang mit dem Widerstand, lässt aber m. E. nicht die kalte Verweigerungshaltung erkennen, die *Bethge*, Bonhoeffer (wie Anm. 29), 1042, und nach ihm viele Weitere darin glaubten erkennen zu müssen. Als persönlicher Referent von Dibelius dürfte Bethge selbst an diesem Wort wohl auch nicht ganz unbeteiligt gewesen sein.

31 Vgl. die umfangreichen Akten des Jahres 1965 (ELAB Berlin, 35/206).

Ich habe etliche solcher Gedenkakte der späten vierziger und frühen fünfziger Jahre untersucht, die in ähnlicher Weise die Schwierigkeit eines evangelischen Widerstandsgedenkens auf dem Wege öffentlicher Erinnerungskultur offenbaren[32]. In dieser Phase lassen nämlich die Quellen mehrere eng verkoppelte Probleme mit dem politischen Widerstand erkennen: Sicher mochte gerade das Luthertum theologische Hemmungen haben, einen Tyrannenmord, ein aktives Aufbegehren gegen die Obrigkeit, einen gewaltsamen Umsturzversuch positiv zu würdigen; es gab darum keine evangelische Gedenktradition, auf die es hätte zurückgreifen können. Gleichzeitig aber beobachten wir in dieser Phase, dass Luther und die politische Ethik des lutherischen Protestantismus nun gerade in Schutz genommen werden vor der Anklage, evangelischen Obrigkeitsgehorsam, ja deutschen Untertanengeist vorbereitet zu haben. Niemand hat diese Frage so provozierend gestellt wie der neue Kanzleichef der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hans Asmussen, der seinerseits zu den führenden Köpfen der Bekennenden Kirche gezählt hatte: „Gehört Luther vor das Nürnberger Gericht?" Und er verneinte die Frage natürlich[33]. Doch am schwersten wog in diesen Jahren gerade nicht der Vorwurf übereifrigen Gehorsams, sondern der des Ungehorsams, des Eidbruchs, der nun die Widerständler und ihre Hinterbliebenen traf. Die schweigende und kämpfende Mehrheit, die gerade nicht widersprochen und widerstanden, sondern artig ihren Dienst gemacht hatte, fühlte sich natürlich in ihren Gehorsamsbiographien schwer beschädigt, wenn

32 Vgl. zunächst knapp *Lorentzen*, Phasen und Funktionen (wie Anm. 6), 159–163.

33 *Asmussen*, Hans: Gehört Luther vor das Nürnberger Gericht? In: Nachrichten für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern 2 (1947), 125–128; *ders.*: Muß Luther nach Nürnberg? In: Nordwestdeutsche Hefte 1947, H. 11/12, 31–37. Vgl. dazu *Lehmann*, Hartmut: „Muss Luther nach Nürnberg?" Deutsche Schuld im Lichte der Lutherliteratur 1946/47. In: Ders.: Luthergedächtnis 1817 bis 2017 (Refo500 Academic Studies 8). Göttingen 2012, 176–188; *ders.*: Katastrophe und Kontinuität. Die Diskussion über Martin Luthers historische Bedeutung in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg. In: Ebd., 189–212; *R[oes]*, K[atharina]: Hans Asmussen, Muss Luther nach Nürnberg? Nordwestdeutsche Hefte 2/1947. In: Lorentzen, Tim (Hg.): Wir klagen uns an. Pastor Hans Asmussen inmitten des Nationalsozialismus. Begleitheft zur Ausstellung in der Universitätsbibliothek Kiel. Kiel 2018, Nr. 22.

der Widerstand öffentlich gewürdigt, ja zur ethischen Norm erhoben werden sollte[34]. Besondere Herausforderungen ergaben sich für die Würdigung des militärischen Widerstands und seines Umfelds, an dem ja auch Christen aus verschiedenen Konfessionen wie Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp und andere beteiligt gewesen waren. Denn gerade in der frühen Bundesrepublik sollte sich Konrad Adenauers Politik der Westbindung und Wiederbewaffnung auf die Kompetenz ehemaliger Wehrmachtsoffiziere stützen – die ihre Mitwirkung freilich abhängig machten von einer „*Rehabilitierung* des deutschen Soldaten", von sofortiger „Einstellung jeder *Diffamierung* des deutschen Soldaten (einschließlich der im Rahmen der Wehrmacht seinerzeit eingesetzten Waffen-SS)" und folglich von einer generellen Ehrenerklärung des Bundeskanzlers für die gesamte Wehrmacht[35]. Sie bedeutete im Umkehrschluss, dass jede Störung von Hitlers Krieg unehrenhaft gewesen sei[36]. Für eine dezidiert christliche Würdigung des militärischen Widerstands und seiner Todesopfer wurden die Probleme also nicht kleiner – im Gegenteil, die Hemmungen wuchsen. Aber zugleich verstärkten sich auch die Gegengewichte. Es ist immerhin bezeichnend, dass der evangelische Protest gegen die Wiederbewaffnung und der offensive Umgang mit Schuld, der sogar die eigene Person nicht schonen würde, im Westen symbolisch in einem Namen zusammenfiel: Martin Niemöller[37].

---

34 Vgl. *Frei*, Norbert: Erinnerungskampf. Der 20. Juli 1944 in den Bonner Anfangsjahren [zuerst 1995]. In: Ders.: 1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewußtsein der Deutschen. Erweiterte Taschenbuchausgabe. München 2009, 143–158, hier 144.

35 Vgl. *ders.*: Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit. München ²1997, 195f.; *Rautenberg*, Hans-Jürgen / *Wiggershaus*, Norbert: Die „Himmeroder Denkschrift" vom Oktober 1950. Politische und militärische Überlegungen für einen Beitrag der Bundesrepublik Deutschland zur westeuropäischen Verteidigung. Karlsruhe 1977, 23, 37 (dort das Zitat) u. 67f.

36 Vgl. *Messerschmidt*, Manfred: Zur neueren Diskussion um Opposition und Verweigerung von Soldaten. Deserteure, Zersetzer und Verweigerer. In: Ueberschär, Gerd R. (Hg.): Der 20. Juli. Das „andere Deutschland" in der Vergangenheitspolitik (Antifa Edition). Berlin 1998, 388–424, hier 392.

37 Vgl. *Niemöller*, Martin: Dreißig Jahre Bundesrepublik. Erlebnisse und Gedanken. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 1979, H. 1, 13–26;

Dass ein Widerstandsgedenken im Raume der Kirchen trotz dieser Schwierigkeiten doch gelang, lag an der Wiederentdeckung des Märtyrerbegriffs und der Märtyrerverehrung durch beide großen Konfessionen in Deutschland[38]. Auf evangelischer Seite hatte man dabei zunächst die Blutzeugen der Bekennenden Kirche im Blick und noch nicht den politischen oder gar militärischen Widerstand. Das erste Amtsblatt der EKD nannte auf der Titelseite zunächst zehn Namen in Form einer Todesanzeige, und 1949 erschien eine auf 18 Persönlichkeiten erweiterte Sammlung als Buch[39]. In der alten Domkrypta zu Brandenburg an der Havel initiierte Albrecht Schönherr, ein Schüler Dietrich Bonhoeffers, auf der Basis dieser Namen eine gesamtdeutsche Gedenkstätte für die Blutzeugen der Bekennenden Kirche, die es heute noch gibt[40]. Als die EKD 1955 eine Kommission zur Erforschung des Kirchenkampfes gründete, die heutige Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, wurde bald die Frage diskutiert, ob die Liste protestantischer Märtyrer nicht auch um Verschwörer des 20. Juli und andere evangelische Mitglieder des politischen und militärischen Widerstands erweitert werden müsse; auch ein fester Gedenktag im Kirchenjahr wurde erwogen[41].

Hockenos, Matthew D.: Martin Niemöller, the Cold War, and His Embrace of Pacifism, 1945–1955. In: Kirchliche Zeitgeschichte 27 (2014), 87–101.

38 Vgl. *Mensing*, Björn: Martyrien und ihre Rezeptionsgeschichte im deutschen Protestantismus. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. In: Ders. / Rathke, Heinrich (Hg.): Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer. Leipzig 2002, 117–146; und die einführenden Beiträge in Kurschat / Schultze (Hg.), „Ihr Ende...“ (wie Anm. 18).

39 Vgl. *Amtsblatt der Evangelischen Kirche in Deutschland*: 15. Januar 1948, 1; *Forck*, Bernhard H.: und folget ihrem Glauben nach. Gedenkbuch für die Blutzeugen der Bekennenden Kirche. Stuttgart 1949; dazu *Mensing*, Martyrien (wie Anm. 38), 141–143; *Lorentzen*, Sors martyrum (wie Anm. 6), hier 52–54; *ders.*: Amtsblatt der Evangelischen Kirche in Deutschland, 15. Januar 1948. In: Ders. (Hg.), Wir klagen uns an (wie Anm. 33), Nr. 16.

40 Vgl. die Akten im Domarchiv Brandenburg (BDS 507–509); dazu *Mensing*, Martyrien (wie Anm. 38), 143–145; und *Lorentzen*, Sors martyrum (wie Anm. 6), 54–57.

41 Vgl. Protokoll der 7. Sitzung der „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der Nationalsozialistischen Zeit“, 25.7.1961, hier 5f.; Protokoll der 9. Sitzung der „Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der Nationalsozialistischen Zeit“, 17.10.1963, hier 5 (Archiv der EvAKiZ München, Kasten C.2.1, Protokolle Vollsitzungen 1955–1980); da-

Der eigentliche Vorstoß zu einer Sakralisierung christlicher Todesopfer von politischem und militärischem Widerstand war unterdessen vom Katholizismus ausgegangen. Im August 1952, im selben Jahr, als der aufsehenerregende Braunschweiger Remer-Prozess die Verunglimpfung der Verschwörer vom 20. Juli als strafwürdig eingestuft hatte[42], fand der 75. Deutsche Katholikentag in Berlin statt, in den Rehbergen nördlich der Strafanstalt Plötzensee. Dort waren in der NS-Zeit rund 3000 Menschen ermordet worden, viele in der Folge des 20. Juli 1944. Soeben hatte die Stadt Berlin den Plötzenseer Hinrichtungsschuppen, jenen kahlen Raum mit seinen fünf Fleischerhaken, durch eine würdevolle Gedenkstätte ummanteln lassen[43]. Nun wurde beim Katholikentag betont, dass ausgerechnet Berlin, wo man den „Thron Satans" erblickt habe, zugleich „in den Jahren 1933–1945 zur Stadt der Märtyrer geworden" sei; man sprach von der „märkischen Heide, die geheiligt ist von soviel Märtyrerblut" und plädierte für eine neue katholische Kirche im dort geplanten Wohnviertel – idealerweise unter dem Patrozinium der 40 Märtyrer von Sebaste, die nach der Legende zu Beginn des 4. Jahrhunderts unter Kaiser Licinius starben[44]. Der Plan einer solchen Märtyrerkirche nahm dann während des 78. Katholikentages 1958 Gestalt an: In einer Vigilfeier am 14. August wurde eine Messe direkt unter der Galgenanlage des Hinrichtungsschuppens zelebriert, um den Ort nachdrücklich zu sakralisieren und für ein exklusiv katholisches Gedächtnis zu vereinnahmen. Zu

---

zu *Kurschat*, Andreas: Martyrien des 20. Jahrhunderts: Voraussetzungen und Prinzipien ihrer Dokumentation. In: Ders. / Schultze (Hg.), „Ihr Ende..." (wie Anm. 18), 35–50, hier 41f.; zum Gedenktag vgl. zusätzlich Mahrenholz an Gliedkirchen der EKD, 26.7.1966 (EZA Berlin, 108/874).

42 Vgl. *Kraus*, Herbert (Hg.): Die im Braunschweiger Remer-Prozeß erstatteten moraltheologischen und historischen Gutachten nebst Urteil. Hamburg 1953; und *Wojak*, Irmtrud: Fritz Bauer 1903–1968. Eine Biographie. München 2009, 265–283.

43 Vgl. *Tuchel*, Johannes / *Bästlein*, Klaus: Die Gedenkstätte Plötzensee. Entwicklung und Perspektiven eines europäischen Erinnerungsorts für die Opfer der nationalsozialistischen Justiz. In: Frank, Petra / Hördler, Stefan: Der Nationalsozialismus im Spiegel des öffentlichen Gedächtnisses. Formen der Aufarbeitung und des Gedenkens. Für Sigrid Jacobeit. Berlin 2005, 47–66.

44 Vgl. insges. *Adolph*, Walter: Im Schatten des Galgens. Zum Gedächtnis der Blutzeugen in der nationalsozialistischen Kirchenverfolgung. Darstellung und Dokumente. Berlin 1953, Zitate 9 u. 92.

Mariä Himmelfahrt am 15. August wurde bei einer Feier im Olympiastadion das neue Bauprojekt unter dem Namen „Maria Regina Martyrum" für eröffnet erklärt. Dabei wurde erneut an die antiken Märtyrer angeknüpft durch einen Hinweis auf die großen Thermen Kaiser Diokletians in Rom, die „von christlichen Bekennern, von römischen KZ-Häftlingen gebaut wurden […] Vor 400 Jahren hat das Genie Michelangelo aus diesen Thermen eine christliche Kirche gemacht"[45] (Santa Maria degli Angeli e dei Martiri). Diese heikle Analogie sollte nicht nur den Bezug zur frühchristlichen Märtyrerverehrung herstellen; vielmehr war mit dem Namen des Renaissancebaumeisters auch der enorme Anspruch festgelegt, den eine solche Memorialkirche einzulösen hätte. Ein jesuitischer Interpret meinte gar, es wäre „besser gewesen, die Kirche *über* dem Schuppen mit der Schiene und den Haken zu bauen"[46]. Ihm hatte wohl imponiert, wie die beiden ärmlichen Kapellen des Franziskus von Assisi im 16. Jahrhundert durch einen riesigen Kuppelbau überwölbt worden waren (Santa Maria degli Angeli).

Die Anlage wurde dann doch in einiger Entfernung gebaut, ihr Architekt war Hans Schädel. Man kann wirklich von einem sensationellen Kunstwerk sprechen, rauh und meditativ zugleich. Über einer Art Gefängnisareal, dem „Feierhof", scheint der eigentliche Kirchenbau, ein mächtiger grauer Kubus, förmlich zu schweben. Betritt man diese Oberkirche über den Treppenaufgang, öffnet sich plötzlich rechterhand der durch gedämpftes Tageslicht erleuchtete Sakralraum, dessen Altarwand, nach Osten und damit nach Plötzensee gerichtet, ganz von einer farbigen apokalyptischen Vision von Georg Meistermann eingenommen wird. Der martyrologische Kern liegt dagegen unten in der Krypta. Dort weisen vor der Pietà von Fritz Koenig vier Bodeninschriften auf die Bestimmung der Anlage als Gedenkstätte für die katholischen Blutzeugen des Nationalsozialismus hin. In Deutschland war es das erste Mal, dass eine eigene Kirche ausdrücklich und vollständig dem Gedenken an die Märtyrer des National-

45 *Hengsbach*, Franz: Ein großes Zeichen erschien am Himmel. In: Adolph, Walter u. a.: Maria Regina Martyrum. Gedächtniskirche der deutschen Katholiken zu Ehren der Blutzeugen für Glaubens- und Gewissensfreiheit in den Jahren 1933–1945. Berlin 1963, 32f., hier 33.

46 *Schade*, Herbert: Maria Regina Martyrum in Berlin. In: Stimmen der Zeit 172 (1962–1963), 389–392, hier 389. Hervorhebung vom Verf.

sozialismus gewidmet war, damit rückte auch der Widerstand gegen Hitler auf bislang unbekannte Weise in den kirchlichen Raum hinein[47]. Zugleich markierte dieser Bau einen exklusiven katholischen Deutungsanspruch auf die nationalsozialistische Vergangenheit: Kirche und Christentum als Opfer der Diktatur – diese Generalisierung war die Kehrseite eines so energisch institutionalisierten Widerstandsgedenkens. Die Kategorie christlicher Schuld sollte auch hier keine Rolle spielen. Märtyrer sind immer die Guten, bei ihnen entfällt die Bitte um Vergebung.

Die evangelische Kirche geriet durch den Bau von Maria Regina Martyrum natürlich unter Zugzwang. In Berlin wurden darum mehrere Anläufe zu einem evangelischen Pendant unternommen[48]. Die eigentliche Entsprechung wurde das Gemeindezentrum Plötzensee, das 1968–1970 in der direkten Nachbarschaft gebaut wurde. Dabei wählten die Architekten Neumann, Grötzebach und Plessow jedoch einen völlig anderen Weg: Ohne erst eine Konkurrenz zur katholischen Märtyrerkirche herstellen zu wollen, bauten sie am Heckerdamm ein Gemeindezentrum, das sich völlig in die umstehende Wohnbebauung einfügen sollte. Multifunktionale Gemeindezentren, seit Mitte der 1960er Jahre immer stärker gegenüber dem traditionellen Kirchenbau favorisiert, sollten der Vielfalt kirchlichen Handelns in der modernen Welt dienen und dieser dienenden Funktion alles Sakrale unterordnen[49]. Auf einen Turm wurde verzichtet, zur eigentlichen Kirche führt ostentativ eine Rampe hinauf.

---

47 Vgl. insgesamt *Pfeifer*, Franz (Hg.): Gedenkkirche Maria Regina Martyrum Berlin. Zum 50. Jahrestag der Weihe der Gedenkkirche Maria Regina Martyrum. Lindenberg 2013.

48 Zu ersten Versuchen einer eigenen Memorialkirche vgl. summarisch *Kurschat*, Martyrien (wie Anm. 41), 40f.

49 Vgl. *Wittmann-Englert*, Kerstin: Zelt, Schiff und Wohnung. Kirchenbauten der Nachkriegsmoderne. Lindenberg 2006, hier bes. 150–166; *Lorentzen*, Tim: Zeichen und Bedeutung im Kirchenraum. In: Henkel, Tobias /Dennemarck, Hans-Jürgen / Jocher, Norbert (Hg.): Kultraum Kulturraum. Kirchliche Denkmalpflege. Stiftung Braunschweigischer Kulturbesitz, Erzbischöfliches Ordinariat München. Katalog zur Ausstellung vom 7.10. bis zum 18.11.2012 im Kaiserdom zu Königslutter. Königslutter 2012, 34–42, hier 40.

Im Inneren wird die brutale Unwirtlichkeit der Betonkonstruktion durch vierseitig aufsteigende Holzbänke und die Wärme von Glaskugelleuchten in eine bergende Atmosphäre verwandelt[50]. Einen thematischen Bezug zum Hinrichtungsort stellte erst der „Plötzenseer Totentanz" her, ein aufwühlender Bildzyklus, den der Wiener Künstler Alfred Hrdlicka, bekennender Kommunist und Atheist, 1969–1972 für diesen Raum schuf. Der Zyklus besteht aus 16 Tafeln von dreieinhalb Metern Höhe, die den Raum von drei Seiten umgeben. Die Szenen sind durch das gemeinsame Bildmotiv der Plötzenseer Galgenanlage vor dem Doppelfenster des Hinrichtungsschuppens in einen gemeinsamen Zusammenhang gebunden. Vor diesem Hintergrund überlagern und durchdringen sich das mittelalterliche Bildprogramm des Totentanzes, die Darstellung von Gefangenschaft und Tod in Plötzensee und die Zeitlosigkeit menschlicher Gewalterfahrungen mit entschieden christologisch-heilsgeschichtlichen Motiven zu einer hochdramatischen Bildmeditation[51]. Dass das Thema des gescheiterten und niedergeschlagenen politischen Widerstands gegen Hitler unmittelbar im Gemeinderaum einer evangelischen Kirche auf so vielschichtige Weise zur Sprache kommen konnte, ohne die Beteiligten zu heroisieren, aber mit klarer Parteinahme für das unterdrückte und gequälte Humanum, bedeutet eine neue Qualität in der Würdigung dieser Ereignisse im liturgischen Raum. So markiert der „Plötzenseer Totentanz" zweifellos einen Höhepunkt protestantischer Widerstandserinnerung. Das Gemeindezentrum wurde damit nicht nur ein Ort des Gottesdienstes, der Seelsorge und der Diakonie, sondern auch ein „politisches Mahnmal und Ort unbequemer Gegenwartskunst"[52].

50 Vgl. *Mössinger*, Ingrid / *Naumann*, Bringfried: Evangelisches Gemeindezentrum Plötzensee (Kleine Kunstführer 1316). München / Zürich [2]1993.

51 Vgl. *ebd.* sowie *Hollender*, Martin: Vom Heckerdamm über den Teltower Damm zur Potsdamer Straße. Vorgeschichte und Geschichte der Bonhoeffer-Büste von Alfred Hrdlicka. In: Jammers, Antonius (Hg.): Dietrich Bonhoeffer. Die Marmorbüste von Alfred Hrdlicka in der Staatsbibliothek zu Berlin. Dokumente aus dem Nachlaß. Alfred Hrdlicka. Der Graphik-Zyklus „Wie ein Totentanz. Die Ereignisse des 20. Juli 1944" mit Kommentaren des Künstlers. Berlin 2002, 24–29.

52 *Hollender*, Heckerdamm (wie Anm. 51), 26.

Maria Regina Martyrum, Berlin: Außenansicht (Foto: Gunnar Klack, Wikimedia Commons, Lizenz: CC BY-SA 4.0. [https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en] Foto bearbeitet).

Maria Regina Martyrum, Berlin: Krypta (Foto: Tim Lorentzen).

Gemeindezentrum Plötzensee, Berlin: Außenansicht (Foto: Tim Lorentzen).

Gemeindezentrum Plötzensee, Berlin: Innenraum (Foto: Tim Lorentzen).

In jährlichen Predigten[53] zur Wiederkehr des 20. Juli, aber auch in regelmäßigen Vortrags- und Diskussionsveranstaltungen, in Projekttagen, Konzerten und Gottesdiensten wird bis heute das kirchliche Gedenken an den politischen Widerstand gepflegt. Im Januar 2010 ist hier das Ökumenische Gedenkzentrum Plötzensee „Christen und Widerstand" eröffnet worden, als gemeinsame Initiative beider Kirchengemeinden, als „ökumenischer Ort des Gedenkens, Nachdenkens, Lernens, Betens und Handelns"[54].

Ich habe mich auf wenige Orte in Berlin beschränkt, an denen sich die christliche Erinnerungskultur zum politischen und militärischen Widerstand besonders verdichtet hat. Allein in Berlin selbst, dem Zentrum der Ereignisse vom 20. Juli 1944, ließen sich weitere Stätten nennen, auch solche, an denen sich politische Konflikte entluden, wie die Gedenkstätte Deutscher Widerstand im Bendlerblock, deren Konzeption in den achtziger Jahren von Helmut Kohls CDU massiv angegriffen wurde, weil dort der christliche Widerstand gegenüber dem kommunistischen gröblich vernachlässigt worden sei[55]. Außerhalb Berlins könnten wir aber auch – neben einer großen Zahl von Gedenktafeln, Straßennamen, Kirchenpatrozinien und, ja, auch Kasernenbenennungen – an eine Reihe spiritueller Zentren beider großer Konfessionen denken, die auf die eine oder andere Weise mit Gestalten des politischen und militärischen Widerstands verbunden sind und heute als Orte des Gebets und der Verständigung besondere Ausstrahlungskraft haben, wie die evangelische Kommunität im hessischen Imshausen, die auf die Familie von Trott und das Gedächtnis an Adam von Trott zurückgeht, oder auch die ökumenische Erinnerung an Rupert Mayer und Dietrich Bonhoeffer, die im oberbayerischen Benediktinerkloster Ettal bis heute konfessionsübergreifend aufrechterhalten wird. Zur Beschränkung aber zwingen uns nicht allein redaktionelle Gründe. Denn ich hatte ja von

53 Vgl. v. a. den ökumenischen Sammelband von *Voss*, Rüdiger / *Ringshausen*, Gerhard (Hg.): Die Predigten von Plötzensee. Zur Herausforderung des modernen Märtyrers. Berlin 2009.

54 Faltblatt „Ökumenisches Gedenkzentrum Plötzensee ‚Christen und Widerstand'" (Sammlung Tim Lorentzen, Kiel); vgl. auch (http://www.gedenkzentrum.de [zuletzt abgerufen am 20.2.2019]).

55 Vgl. *Steinbach*, Peter: Wem gehört der Widerstand gegen Hitler? In: Dachauer Hefte 6 (1994), 56–72.

vornherein keine Geschichte christlichen Widerstandsgedenkens angekündigt, sondern Reflexionen über ihre Erforschung. Was also können wir über sie nun aus diesem exemplarischen Material ableiten?

3. Kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung als theologische Aufgabe

Da die ersten Ableitungen immer einfach sein sollten, genügt zunächst der ganz banale Hinweis, dass der Quellenzugriff sich offenbar bewährt hat, sich nämlich für die Untersuchung christlicher Erinnerungskultur auf Gedenkakte am *Ort* und in der *Zeit* zu konzentrieren, die mit den Mitteln der *Liturgie* und der *Literatur* operierten. Orts- und zeitgebundene Gedenkakte als primäre Forschungsobjekte – was wäre denn die Alternative gewesen? Nun, denkbar und auch sachgemäß wäre durchaus, mit Maurice Halbwachs und anderen einen sehr weiten Radius zu ziehen und dann von einem *kollektiven Gedächtnis* zu sprechen, das überhaupt die Summe populären Alltagswissens, verbreiteter Meinungen und Einstellungen über Vergangenheit repräsentieren würde[56]. Dann hätte man freilich ein gewaltiges Materiallager zu bearbeiten: Vom Stammtischgespräch zur wissenschaftlichen Tagung, vom historischen Roman zur Fernsehdokumentation, von der Sonderbriefmarke zum Heimatmuseum, von der ersten Seite im Schulbuch zur letzten Tür auf dem Schulklo wären das denkbar unterschiedliche Medien und Codes kultureller Vergangenheitsdiskurse, und dieser Bestand wird nur theoretisch kleiner, wenn wir uns auf christliche Quellen beschränken wollten. Das schon jetzt vorhersehbare Ergebnis könnte auch dann nur sein, dass eben jede Epoche ihren eigenen Luther, jede Generation ihren eigenen Bonhoeffer hatte – also etwas ziemlich Unspektakuläres. Ein so ausuferndes Vorgehen kann kaum zielführend sein. Was waren in unserem Fall geeignete Auswahlkriterien? Auf der Ebene des Erinnerten natürlich eine Konzentration auf den politischen Widerstand im Umfeld des 20. Juli – auf der Ebene der sich Erinnernden eine Konzentration auf kulturell geformte, rituell geordnete, feierlich an besondere Orte und Zeiten

56 Vgl. *Halbwachs*, Cadres / Gedächtnis (wie Anm. 11), Kap. V–VII; *ders.*: La mémoire collective. Paris 1950; deutsch u. d. T.: Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt a. M. 1991.

gebundene Gedenkakte – auf der Ebene der Erinnerungsforschung schließlich eine Konzentration auf solche Zusammenhänge, die voraussichtlich einige Signifikanz für die Kirchen- und Theologiegeschichte erwarten ließen. Denn: Anders als die allgemeine Geschichtswissenschaft hat die Kirchengeschichte Spezialkenntnisse religiöser Codierungen der Vergangenheit. Die traditionelle Codierung von Toten als Märtyrer, die Codierung von Orten als Heiligen Stätten, die Codierung kalendarischer Daten als Feiertage, das waren für die hier geschilderten Vorgänge zentrale Verfahren, um die theologischen Herausforderungen der Vergangenheit in konkreten historischen Situationen 1945, 1950 oder 1963 bewältigen zu können. Diese Codes kann lesen, wer die Sprache unseres Faches versteht.

Damit ist schon der zweite Aspekt angeklungen: In jedem Fall hat sich gezeigt, dass wir es im vollen Sinne mit Ereignissen der Jahre 1945, 1950 oder 1963 zu tun haben, nicht einfach mit mentalen Reflexen des Jahres 1944 – mit Ereignissen also, die darum auch ereignisgeschichtlich rekonstruiert und in ihr jeweiliges Zeitumfeld eingeordnet werden müssen. Die Frage, ob man sich jeweils *richtig oder falsch* erinnert hat, ist zunächst nicht hilfreich; um aber zu verstehen, warum welche Erinnerungsgemeinschaften mit welchen Interessen unter welchen Rahmenbedingungen jeweils *so und nicht anders* mit Geschichte argumentierten, ist ein sorgfältiges Aktenstudium unumgänglich. Es reicht also nicht aus, die Denkmäler und gedruckten Jubiläumsschriften zu begutachten, man muss hinein in die Bibliotheken und Archive.

Dabei muss, drittens, besonders nach den konkreten Akteuren und ihrer Umwelt, ihren Programmen und ihren Gegnern gefragt werden. Gedächtnisforschung ist zu einem guten Teil auch ein prosopographisches Unternehmen: Wir wollen die Namen und Köpfe zu Gesicht bekommen, die einen Gedenkakt inszeniert haben, aber wir wollen auch die anderen sehen, die ihn boykottiert oder durch Zwischenrufe gestört, die die Gedenktafel beschmiert, das Straßenschild entfernt oder die Kranzschleife abgerissen haben, und es gibt Beispiele dafür, dass es sich lohnt, immer auch den gegnerischen Gruppen archivalisch nachzugehen. Es sind eben nicht nur (wie der große Reinhart Koselleck einmal sehr witzig formuliert hat), „die 7 P's, die darüber befinden, was kollektiv, was *als* Kollektiv zu erinnern sei: die Professoren, die Politiker, die Priester, die Pädagogen, die

Poeten, die Publizisten und die PR-Spezialisten."[57] Die anderen wollen wir aber auch zu Gesicht bekommen, darum muss man gerade in der kirchengeschichtlichen Gedächtnisforschung auf der Hut sein, wo insbesondere die Laien, die Frauen, die Jugend mit alternativen Beanspruchungen der Geschichte eine beträchtliche Rolle spielen. Zuweilen können die Parteien eines Erinnerungskonflikts sich auf exakt denselben historischen Sachverhalt beziehen, so wie 1985 in der Gedenkstätte Flossenbürg, wo mit Manfred Wörner erstmals ein Bundesverteidigungsminister die dort getöteten Angehörigen des militärischen Widerstands ehren wollte, darunter auch Dietrich Bonhoeffer. Er hatte aber nicht damit gerechnet, dass junge Leute aus der Friedensbewegung mit ihren lila Kirchentagstüchern sich ebenso auf Bonhoeffer bezogen und darum durch lautes Singen gegen die militärische Dominanz von Wörners Auftritt protestierten[58]. Der Protest muss als achtes P also immer miterforscht werden.

Das führt zum vierten Punkt. Denn gerade solche Gedächtniskonflikte machen deutlich, dass es sich nicht um Rezeptionsgeschichte, sondern um Ereignisgeschichte im vollen Wortsinne handelt, deren Erforschung uns in unserem Fach noch zusätzliche Kenntnisse verschaffen kann. Nicht zusätzliche Kenntnisse über Luther, Bonhoeffer oder den 20. Juli 1944. Auch nicht zusätzliche Kenntnisse über den Einfluss jeder Epoche auf ihre Geschichtsbilder, das dürfte inzwischen eine Binsenweisheit genannt werden. Aber: Die ausgesprochene Aktivität von Erinnerungsgemeinschaften zu beachten, die ihre Gegenwart gestalten oder beeinflussen wollen mit den Mitteln der Geschichtspolitik, das vermag uns zusätzliche, bisher unbeachtete Vorgänge zu erschließen. Überblickt man etwa die Quellen zum evangelischen Widerstandsgedächtnis nach 1945 aufmerksamer und ausführlicher als das hier geschehen konnte, so kann man mit diesem Material eine lebhafte Geschichte politischer Ethik im west- und ostdeutschen Protestantismus schreiben, gerade weil die jeweiligen Akteure sich nicht nur *rezeptiv* auf die Vergangenheit bezogen, sondern *programmatisch*. Das liegt vielleicht daran, dass in der speziell

57 *Koselleck*, Reinhart: Der 8. Mai zwischen Erinnerung und Geschichte [zuerst 2005/06]. In: Ders.: Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten. Hg. u. mit einem Nachwort v. Carsten Dutt. Berlin 2010, 254–265, hier 258.

58 Vgl. *Lorentzen*, Phasen und Funktionen (wie Anm. 6), 164.

christlichen Erinnerungskultur die identitätsstiftende und -stabilisierende Wirkung einzelner Gedenkakte auf die jeweiligen Memorantengemeinschaften noch stärker ausgeprägt ist, sodass rivalisierende Geschichtsdeutungen eher zu theologischen Grundsatzdebatten führen, sobald die Orthodoxie in Gefahr ist. Diskursive Identitätssicherung nach innen und polemische Abgrenzung nach außen – das sind Mechanismen, die uns aus der Kirchen- und Theologiegeschichte der Konfessionen hinlänglich bekannt sind[59].

Fünftens: In einem noch weiteren Sinne kann die kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung als Traditionskorrektiv gesehen werden, das auf unser eigenes Fach zurückwirkt. Verfahren der Vergangenheitsaneignung kritisch zu erforschen, kann die Standortgebundenheit auch der forschenden Kirchen- und Theologiegeschichtsschreibung verdeutlichen, die es ja ihrerseits täglich mit der Aneignung von Vergangenheit zu tun hat. Für eine kirchliche Erinnerungskultur in der Demokratie dürfte ein offener, streitbarer Diskurs unterschiedlicher Deutungen ein Ausdruck protestantischer Mündigkeit sein. Hier gibt es einen sicheren Qualitätsausweis: Wer die eigene Standortgebundenheit nicht ausklammert, sondern die Motive und Regeln des Erinnerns offenlegt, denen das jeweilige Selbstbild verpflichtet ist, kann glaubwürdig aus der Geschichte schöpfen. Ein Besitzanspruch auf die ‚unverfälschte' Geschichte indes, die so und nicht anders gewesen sein soll, ist meist ein sicherer Indikator von Geschichtsfälschung. Es befremdet uns heute, dass es wieder eine wachsende Zahl autoritärer Staaten gibt, die durch Dekrete und Strafen festlegen wollen, wie die Wissenschaft anständigerweise mit ihrer heroischen Nationalgeschichte umzugehen hat.

Der Hang zur Selbstheroisierung und die Abwehr peinlicher Erinnerungen sind den christlichen Kirchen allerdings auch nicht fremd, und in dieser Hinsicht ist nun doch noch eine weitere, sechste Beobachtung anzuschließen. Sie betrifft die Kategorie des Märtyrers, die den Kirchen nach 1945 immerhin eine Möglichkeit eröffnete, sich mit den unmittelbar vorausgegangenen Verbrechen zu beschäftigen, und dies auf eine Weise, die das Selbstbild nicht zu beschädigen drohte. Denn: Märtyrer sind immer die Guten. Durch die Solidarisierung mit dem Guten schlechthin war also auch ein sympathischer

59 Vgl. *ders.*, Gedächtnis und Gott (wie Anm. 7), 482.

Umgang mit dem Nationalsozialismus gefunden, der zwar Leid und Tod ins Blickfeld rückte, aber nicht zur Auseinandersetzung mit eigener Schuld nötigte. Dazu passt eben sehr gut, dass das kirchliche Widerstandsgedächtnis der frühen Nachkriegszeit an den Voraussetzungen des Nationalsozialismus noch wenig interessiert war, etwa an den politischen Einstellungen, die Hitlers Machtantritt erst ermöglicht hatten, an der Ausleuchtung kirchenrechtlicher und ethischer Handlungsspielräume, erst recht aber hat ihr das Fehlen fast jeden Widerstands gegen die Judenvernichtung offenbar wenig Kummer gemacht. In den ersten Jahren blieb es weitgehend beim ehrenden Totengedenken an eigenes Personal. Kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung muss genau registrieren, wo es sich im Einzelfall um Selbstwürdigung, Selbstheroisierung und Schuldabwehr handelt, und wo der Umgang mit Vergangenheit dann doch in die christlichen Erinnerungsmodi der Buße und der Versöhnung mündet. Es gibt Beispiele antiheroischen, bußfertigen, versöhnlichen Erinnerns, die gerade deshalb zu europäischen Erfolgsgeschichten geworden sind. Heute muss leider eigens wieder daran erinnert werden, dass Polen und Deutsche an den Wirkungsorten Dietrich Bonhoeffers östlich von Oder und Neiße und an der Jugendbegegnungsstätte Krzyżowa in Schlesien, dem Gedenkort des Kreisauer Kreises um Graf Moltke, nach 1989/90 äußerst erfolgreich zu Begegnung, Versöhnung und neuer Freundschaft gelangen konnten. Die mühevolle Geschichte dieser deutsch-polnischen Versöhnung, die sich bezeichnenderweise ausgerechnet an Orten und Tagen christlicher Erinnerungskultur zugetragen hat, droht wieder in Vergessenheit zu geraten[60]. Mit einiger Sorge müssen wir heute sehen, dass das heroische Zeitalter zurückkehrt, mit größerer Wucht sogar als erwartet[61].

60 Vgl. *Lorentzen*, Tim: „Wir vergeben und bitten um Vergebung". Das deutsch-polnische Versöhnungsgeschehen nach 1945 und die Rolle christlicher Erinnerungskultur. In: Wüstenberg, Ralf K. / Beljin, Jelena (Hg.): Verständigung und Versöhnung. Beiträge von Kirche, Religion und Politik 70 Jahre nach Kriegsende (BThZ.B 2016). Leipzig 2017, 34–61.

61 Es war vor diesem Hintergrund ein ermutigendes Signal, als am 20. Juli 2018 rund vierhundert Nachfahren von Widerstandskämpfern einen flammenden Appell für die europäische Idee, gegen Populismus und nationale Abschottung veröffentlichten (Eine Botschaft für ein vereintes Europa. In: Der Tagesspiegel. Nr. 23534 vom 20.7.2018, 1). Zum Gedanken einer europäischen

Darum halte ich es für eine hochaktuelle Aufgabe, an unserem Kieler Institut in den kommenden Jahren die kirchengeschichtliche Gedächtnisforschung zu einem neuen Schwerpunkt auszubauen. In einem längeren Vorhaben möchte ich mich Strukturen christlicher Geschichtspolitik im 19. Jahrhundert zuwenden, und zwar anhand von Gedenkakten zu militärischen Ereignissen, deren zunehmende religiöse Aufladung zwischen Völkerschlacht und Erstem Weltkrieg auf den hier gekennzeichneten Wegen beschrieben und analysiert werden soll. Die Konzentration auf Gedenktage und -orte, Liturgien und Literatur wird sich dabei aller Voraussicht nach erneut bewähren, indem zu solchen Anlässen des Kriegsgedenkens die vergangenheitspolitische Verdichtung nationaler und religiöser Identitäts- und Sinnstiftungsinteressen besonders plastisch vor Augen tritt. Dabei wird nicht nur zu beobachten sein, wie Triumphe sakralisiert und ihre Toten zu sinnvollen Opfern des errungenen Sieges erklärt wurden, sondern auch umgekehrt, wie in der Niederlage die drohende Sinnlosigkeit eines unfruchtbaren Massensterbens nur durch die Martyrisierung der Verlierer abgewendet werden konnte, deren vorläufiges Opfer eines Tages doch im endgültigen Sieg aufgehen werde[62]. Daneben wären aber auch auf diesem Gebiet alternative Modelle christlicher Erinnerungskultur zu suchen, die sich den gängigen Deutungen der Vergangenheit entzogen. Dass wir auch hier mit Überraschungsfunden rechnen können, haben erste Stichproben bereits gezeigt[63].

Damit sind die Aufgaben abgesteckt. Vor uns (um das Bild noch ein letztes Mal aufzugreifen) liegt ein weites Feld.

Erinnerungskultur vgl. jetzt erneut *Assmann*, Aleida: Der europäische Traum. Vier Lehren aus der Geschichte. München 2018.

62 Instruktiv *de Libero*, Loretana: Rache und Triumph. Krieg, Gefühle und Gedenken in der Moderne (Beiträge zur Militärgeschichte 73). München 2014.

63 Vgl. zunächst *Lorentzen*, Tim: 19. Jahrhundert. Nationale, konfessionelle und touristische Erinnerungskulturen. In: Nieden, Ketzer (wie Anm. 9), 118–169 u. 229–231; *ders.*: Der Schleswiger Dom als preußisches Denkmal. In: Beiträge zur Schleswiger Stadtgeschichte 62 (2017), 27–47; *ders.*: Reformationsjubiläum und Völkerschlachtgedenken. Alternative Erinnerungskulturen um 1817. In: Dörfler-Dierken, Angelika (Hg.): Die Bedeutung der Reformation – für das Militär. Die Bedeutung des Militärs – für die Reformation [Tagungstitel]. München 2019 [im Druck].

Der Prager Frühling in der Erinnerung der Pfarrer der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder*

Michael Pfann

Der Prager Frühling stellte für die Bürger der kommunistischen Tschechoslowakei eine Zeit relativer politischer Freiheit dar. Die kurze Zeitperiode brachte auch den Mitgliedern der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder (EKBB) ein gewisses Freiheitserlebnis. Ein Jahr nach dem fünfzigsten Jahrestag des Prager Frühlings bietet dieser Artikel die Gelegenheit, sich noch einmal die Entwicklung und die Bedeutung der Umbrüche im Frühling und Sommer 1968 zu vergegenwärtigen.

Aus Gesprächen mit zehn damaligen Pfarrern sowie schriftlichen Quellen wird deutlich, wie die Pfarrer[1] die neugewonnene Freiheit erlebten und nutzten. Die Gespräche führte ich[2] nach der Methodologie der oral history. Sie wurden anschließend verschriftlicht und im Archiv der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karls-Universität in Prag archiviert. Die Gespräche analysierte ich dann mithilfe einiger Verfahren der grounded theory Methode. Im Laufe der folgenden Darstellung wird der Begriff der Freiheit aus der heutigen Perspektive der Pfarrer genauer bestimmt. Es wird gezeigt, in welchen Bereichen ihrer Gemeindearbeit und des Gemeindelebens es

* Der Artikel entstand mit finanzieller Unterstützung des Vereins Evangelische Diaspora e. V.

1 Im Text wird das generische Maskulin benutzt, das beide, sowohl Pfarrer als auch Pfarrerinnen, einschließt.

2 Ich benutze die *ich*-Form mit Absicht. Ein volles Eingeständnis der eigenen Subjektivität auch des Forschers gehört zu den Grundlagen der Oral History Methode. Das Eingeständnis der wissenschaftlichen Subjektivität, oder genauer der eigenen Nichtobjektivität, ist einer der Schritte zur Erreichung eines Höchstmaßes an wissenschaftlicher Objektivität. Dieses Eingeständnis ist auch ein Ausdruck der gleichwertigen Beziehung, der „Intersubjektivität" zwischen dem Narrator sowie dem Fragesteller und Forscher und ihrer geteilten Verantwortung für das Gespräch. Die Interpretation liegt dann aber völlig in der Verantwortung des Forschers. Um die Subjektivität zu erhalten, werden die Gesprächsausschnitte in einer möglichst wortgetreuen Übersetzung mit allen Zeichen der gesprochenen Sprache zitiert. Vgl. *Abrams*, Lynn: Oral History Theory. New York, 2010, 54–77.

zu einer Veränderung kam, welche neuen Aktivitäten entstanden oder wiedereingeführt wurden und vor allem, wie die Pfarrer auf die relative Befreiung reagierten. Anhand der Beispiele zeigt sich, was Freiheit für die Pfarrer bedeutete, womit sie sie füllten, worin sie für sie bestand und was sie ihnen brachte.

Dieser Artikel ist ein Teilergebnis meiner Dissertation. In ihr untersuche ich, wie Pfarrer der EKBB in der zweiten Hälfte der kommunistischen Regierungszeit Freiheit erfuhren und selbst mitgestalteten. Der Prager Frühling als die Zeit relativer Freiheit in manchen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens bietet einen geeigneten Ausgangspunkt für die Suche nach dem Erleben von Freiheit und Unfreiheit. In meiner Dissertation beschreibe ich auch, wie sich in der Zeit zwischen dem Einmarsch der Warschauer-Pakt-Truppen in die Tschechoslowakei und der Wende die hier geschilderten Errungenschaften entwickelten, wie sich die Wahrnehmung der Freiheit veränderte und wo die Pfarrer Freiheit eventuell neu suchten.

1. Kontext

1.1. Politik und Gesellschaft

Der Prozess der allmählichen politischen Entspannung begann in der Tschechoslowakei schon seit der ersten Hälfte der 1960er Jahre. Im Jahr der sozio-politischen Bewegungen und Umbrüche 1968 erreichte er im Prager Frühling seinen Höhepunkt. Am 5. Januar wurde Alexandr Dubček zum ersten Sekretär des Zentralkomitees (ZK) der Kommunistischen Partei der Tschechoslowakei (KSČ) gewählt, wo er Antonín Novotný ablöste. Damit gewann im inneren Ringen in der KSČ der Reformflügel schrittweise die Oberhand über den konservativen Flügel. Die Partei begann mit einem Demokratisierungsprozess, der von der breiten Gesellschaft begrüßt wurde. Am 22. März trat Novotný auch als Staatspräsident zurück, und Anfang April wurde Ludvík Svoboda zu seinem Nachfolger gewählt. Am 5. April verabschiedete die KSČ ihr Aktionsprogramm[3]. Darin distanzierte sie sich von der bisherigen Praxis der kommunistischen Regierung und kündigte unter dem Signum des *Demokratischen Sozialismus* Liberalisierung und Reformen in weiten Bereichen des politischen und gesellschaftli-

3 *Akční program komunistické strany Československa přijatý na plenárním zasedání ÚV KSČ dne 5. dubna 1968*. Prag 1968.

chen Lebens an. Diese reichten vom Sozialbereich und Bürgerfreiheiten über die Reformen der Ökonomie und des Rechtsstaates bis hin zur Föderalisierung der Republik und der Neuordnung der internationalen Beziehungen. Im Juli wurde die Pressezensur aufgehoben.

Das Reformkonzept sollte auf dem außerordentlichen Parteitag am 9. September 1968 angenommen werden. Die Reformkräfte standen zwischen der Begeisterung der Gesellschaft einerseits und dem steigenden Druck der konservativen Parteiglieder sowie der Regierungen der Bruderländer, besonders der Moskauer Regierung, andererseits. Am 27. Juni 1968 wurde das Manifest der 2000 Worte veröffentlicht, das zum Festhalten an den Reformen und zu ihrer weiteren Vertiefung aufrief. Es wurde von mehr als 100.000 Bürgern unterschrieben. Die KPdSU und die Regierungen der Länder der Warschauer Fünf hingegen drängten die KSČ, ihre Reformen aufzugeben. Im August adressierten einige Angehörige des konservativen, reformgegnerischen Flügels etliche Briefe an die KPdSU und ihren Generalsekretär Leonid Iljitsch Breschnew, der schon seit Monaten mit einer Militärintervention drohte. Darin baten sie um einen Eingriff gegen die „Konterrevolution“[4]. Dieser ließ nicht lange auf sich warten[5].

1.2. Kirchenleitung und Staatskirchenpolitik

Das Aktionsprogramm ‚rechnete‘ auch mit den Gläubigen und versprach Religions- und Glaubensfreiheit[6]. Die erste gewichtige Wortmeldung von christlicher Seite kam vom Verein der tschechischen evangelischen Geistlichen (VTEG) am 8. Februar 1968[7]. Der Verein

4 Sog. Einladungsbrief der fünf konservativen KSČ-Mitglieder an L. I. Breschnew vom 3.8.1968. Zit. nach: *Rataj*, Jan / *Houda*, Přemysl: Československo v proměnách komunistického režimu. Prag 2010, 271f.

5 Vgl. ebd., 177–247.

6 *Akční program* (wie Anm. 3).

7 Vgl. *Morée*, Peter / *Piškula,* Jiří: „Nejpokrokovější církevní pracovník“. Protestantské církve a Josef Lukl Hromádka v letech 1945–1969. Benešov 2015, 288. Schon am 7. Februar schrieben katholische Bischöfe und Ordinarien eine offizielle Erklärung, die sich an den ersten Sekretär des ZK der KSČ wandte, aber noch keine Forderung vorbrachte. Vgl. *Cuhra*, Jaroslav: Staat und Kirchen in der Tschechoslowakei. In: Schulze Wessel, Martin / Zückert, Martin (Hg.): Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der

forderte die Nationalversammlung auf, das Unrecht der Vergangenheit zu beseitigen. Der Synodalrat (SR), die Evangelisch-Theologische Comenius-Fakultät (ETCF) und eine Synodaldelegation begrüßten einen Monat später offiziell den neuen Kurs in ihrem gemeinsamen Brief vom 14. März an das ZK der KSČ und an die Nationalversammlung[8]. Sie äußerten ihre Unterstützung hinsichtlich des Demokratisierungsprozesses. Der Gedanke des Demokratischen Sozialismus war ihrer Auffassung nach den „evangelischen Christen sehr nahe“[9]; sie stellten ihn in einen Zusammenhang mit der Tradition der böhmischen Reformation. Weiter betonten sie die Forderung nach Religionsfreiheit und verlangten eine Veränderung im Staat-Kirche-Verhältnis sowie die Beseitigung früherer Ungerechtigkeiten. Dies alles arbeitete der Synodalrat in einem Memorandum an das Kulturministerium vom 3. April detailliert aus[10].

Der Synodalrat reflektierte in seinem Bericht an die Synodalen der 16. Synode der EKBB (Februar 1969) den Prager Frühling als eine Periode, die – auch für die Kirche – mit Freiheit verbunden war. Er verwies auf die Grundsätze der EKBB[11], die 1968 erschienen und schon von der 15. Synode 1966 beschlossen worden waren. Darin stand: „Der gehorsame, zum Kreuz und zum Sieg Jesu Christi schauende Glaube macht einen Bürger frei gegenüber jeder menschlichen Autorität, die die Barmherzigkeit vergisst und das menschliche Gewissen unterdrückt.“[12] Aus der Botschaft der 15. Synode fügte er hinzu: „Eines der unersetzbaren Merkmale der Kirche ist Gottes Beauftragung zum Kampf um die Wahrheit und die Gerechtigkeit, um die Freiheit und Menschenwürde, und das in ganz konkreten

böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert. München 2009, 555–616, 572f.

8 Die Erklärung des SR der EKBB zur Demokratisierung der sozialistischen Gesellschaft, SR der EKBB an ZK der KSČ vom 14.3.1968 (Archiv der Pfarrgemeinde der EKBB in Libice nad Cidlinou, Korrespondenz 1968).

9 Ebd.

10 Vgl. Schreiben des SRs der EKBB an den Kultur- und Informationsminister und an die SfKA vom 3.4.1968 (ebd.).

11 Vgl. *Hromádka*, Josef Lukl: Zásady českobratrské církve evangelické. Prag 1968.

12 Bericht des Synodalrates für die XVI. Synode der EKBB (Zentralkirchenarchiv der EKBB, SR der EKBB, K I/15, Materialien der XVI. Synode der EKBB, 1969).

Situationen des privaten und öffentlichen Lebens."[13] Der Bericht zeigt, dass Freiheit für den Synodalrat die zentrale Erfahrung des Prager Frühlings darstellte, und dass sie für ihn mit einer theologischen Bedeutung und mit Verantwortung verbunden war.

Für die Kirchen entscheidend war der personelle Wechsel innerhalb des Sekretariates für Kirchenangelegenheiten (SfKA) des Ministeriums der Kultur und Informationen, das die Staatsaufsicht über die Kirchen ausübte. Dem ging die Billigung des Dokumentes des Reformkommunisten Josef Špaček „Anmerkungen zur Konzeption der kirchlich-politischen Arbeit, das Verhältnis unserer Gesellschaft zu Gläubigen und Vorschläge zum weiteren Vorgehen" seitens der KSČ am 21. März 1968 voraus. Der hart agierende Direktor des SfKA, Karel Hrůza, trat zurück. In der Leitung des Sekretariats ersetzte ihn die Soziologin Erika Kadlecová, die Kollegen aus dem Soziologischen Institut der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften mit in das Amt brachte. Mit ihr veränderte sich die Beziehung des SfKA bzw. der Regierung zu den Kirchen; Špačeks Dokument hatte diese Veränderung vorbereitet. Auch wenn einige Maßnahmen erst Monate später griffen, wurde die Beziehung schon seit ihrem Amtsantritt entspannter. Die Zensur wurde für die Kirchenpresse aufgehoben. Die bisherige Praxis der staatlichen Lizenzierung, ohne die Pfarrer ihre Arbeit nicht ausüben durften, wurde spätestens seit Juli gelockert. Die Aufsicht der staatlichen Kirchensekretäre auf der Kreis- und Bezirksebene wurde reduziert[14]. Eine Milderung der Vorschriften für den Religionsunterricht wurde vorbereitet, trat aber erst nach der Okkupation in Kraft. Das Präsidium des ZK der KSČ nahm am 16. Juli 1968 eine neue Konzeption der Kirchenpolitik von Kadlecová an, die auf eine souveränere Position der Kirche abzielte[15].

Kadlecová führte Ende 1968 eine Umfrage unter christlichen Geistlichen durch, die sie erst kurz vor der Wende auswertete. 97 % der befragten Pfarrer der EKBB beurteilten den Wandel in der Kirchenpolitik nach Januar 1968 positiv. Was das persönliche Erleben des Prager Frühlings betrifft, schlussfolgerte Kadlecová:

13 Ebd.
14 Vgl. *Morée / Piškula*, „Nejpokrokovější" (wie Anm. 7), 288.
15 Vgl. *Cuhra*, Staat (wie Anm. 7), 574.

> „Wenn die Geistlichen darüber aussagen, wie der Januar sich in ihrem Leben widergespiegelt hat, kommt am deutlichsten das Gefühl der realen und realisierten Freiheit zum Ausdruck, das Erlebnis der Menschenrechte in allen Bereichen, also auch im Bereich der Freiheit des Gewissens, Glaubens, Wortes und der Geltendmachung der eigenen Persönlichkeit."[16]

In einer solchen Stimmung, die sich entwickelnde Freiheit des politischen und gesellschaftlichen Lebens vor Augen, befand sich die Kirche – zumindest ihre Leitung und die Mehrheit der Pfarrerschaft – in der ersten Hälfte des Jahres 1968. Doch die Freiheit des Prager Frühlings hatte nicht nur 1968 eine große Bedeutung, sondern in ihren Nachwirkungen auch für die Jahre nach dem Einmarsch der Warschauer-Pakt Truppen. Daher bietet es sich an, hier mit einer Untersuchung der Wahrnehmung von Freiheit unter den Pfarrern der EKBB anzusetzen.

2. Reflexion des Prager Frühlings

2.1.Vorgeschichte

Die allmähliche Entspannung begann schon früher in den 1960er Jahren. Aufgrund des Aufschwungs in Kultur, Kunst und Ökonomie werden die Jahre oft als ‚goldene sechziger Jahre' bezeichnet. Die Pfarrer Jan Čapek[17] und Alfréd Kocáb[18] stellen diese Bezeichnung aber infrage. Laut Kocáb erlebten die Pfarrer trotz der Entspannung in anderen gesellschaftlichen Bereichen keine spürbare Lockerung im Verhältnis der Staatsbeamten zu ihnen. Sie standen weiterhin unter dem Druck der Kirchensekretäre, die die staatliche Aufsicht über die Pfarrer ausübten. Auch Pfarrer Luděk Brož konstatierte, als er 1969 über das Jahr 1968 reflektierte, dass sich die 15. Synode im Jahr 1966 noch mit der Beschränkung kirchlicher Arbeit auseinandersetzen

16 Kadlecová, Erika, Studie vom Juli 1987 – Februar 1988 (persönliches Archiv des Autors).

17 Gespräch mit Jan Čapek am 23.1.2015, geführt von Michael Pfann und Peter Morée (Archiv der ETF UK [künftig A ETF UK], Digitale Gesprächssammlung „Pfarrer und Laien der EKBB 1968–1989").

18 Gespräch mit Alfréd Kocáb am 16.4.2013, geführt von Michael Pfann (ebd.).

musste. Andererseits liegt gerade in den 1960er Jahren der Höhepunkt der konzentrierten Aktivität der Neuen Orientierung (NO). Die Neue Orientierung war eine einflussreiche Bewegung von Pfarrern und Laien der EKBB, die sich um eine „zivile Interpretation“[19] der Bibel und um einen kritischen Dialog mit Staat und Gesellschaft bemühte. Allein schon die steigende Zahl ihrer Erklärungen zu politischen Ereignissen sowie der Stellungnahmen der Kirchenleitung zur Position der Kirche in Staat und Gesellschaft belegt[20], dass auch in der Kirche auf die allmähliche Entspannung reagiert wurde. Im Folgenden wird gezeigt, dass einige der Aktivitäten, die mit dem Jahr 1968 verbunden sind, schon früher begannen. Der deutliche Wandel im Verhalten der Staatsbeamten gegenüber den Pfarrern bzw. den Gemeinden wurde aber tatsächlich erst im Frühling 1968 spürbar.

2.2. Freiheit, Hoffnung, Gespräch

In manchen der Gespräche mit den ehemaligen Pfarrern wurde der Prager Frühling als eine Ankunft der Freiheit bezeichnet. Jan Čapek charakterisiert diese sogar als eine „freiheitliche Explosion“[21]. Milan Balabán glaubte damals, dass die Freiheit zu einer Besserung der Situation der Pfarrer bzw. ihrer Familien führen könnte:

> „Wir hatten große Hoffnungen – auf eine große Entspannung, auf eine Freiheit, die lange erwartet wurde, auf eine besondere Gnade Gottes, die uns zuteil würde, und vor allem darauf, dass wir äußerlich freier sein würden, als wir waren und dass sich damit verschiedene Verhältnisse verbessern würden. Zum Beispiel, dass unsere Kinder ohne jegliche Verwicklungen oder Drohungen an der Universität würden studieren können. Die Hoffnungen waren also groß.“[22]

---

19 *Pfann*, Miroslav: „Nová orientace“ v Českobratrské církvi evangelické v letech 1959–1968. Středokluky, 1998, 22.

20 Vgl. *Morée*, Peter / *Piškula,* Jiří: Memoranda synodní rady Ministerstvu školství a kultury. In: Hlaváč, Pavel / Morée, Peter (Hg): Cesta církve VI. Prag, 2013, 99–132.

21 Gespräch mit Jan Čapek am 15.1.2015, geführt von Michael Pfann und Peter Morée (A ETF UK [wie Anm. 17]).

22 Gespräch Milan Balabán am 17.3.2014, geführt von Michael Pfann (ebd.).

Das Motiv von Gottes Wirken in historischen Brüchen, das in den Gesprächen oft erwähnt wird, taucht später in der Reflexion der Wende von 1989/90 wieder auf. Allen Gesprächen gemeinsam ist die positive Einschätzung oder sogar „Begeisterung“[23] über den Prager Frühling. In den Gemeinden der interviewten Pfarrer wurde der Liberalisierungsprozess, der sich in vielen verschiedenen Bereichen zeigte, von den meisten laut begrüßt.

Gespräch, Diskussion, Dialog usw. sind – neben Freiheit und Hoffnung – die häufigsten Begriffe, die zur Beschreibung der Atmosphäre des Frühlings 1968 gebraucht wurden[24]. Der offene Austausch über die politischen Ereignisse fand nicht nur in der ganzen Gesellschaft, sondern auch innerhalb der Kirche und in ihren Gemeinden statt. Er begann in unterschiedlicher Ausprägung bereits früher. Zu den bekannten Beispielen gehören der Dialog der Christen mit den Marxisten oder die sogenannten Jirchářе-Donnerstage, veranstaltet im Prager Studentenwohnheim der ETCF in der Straße V Jirchářích. Jan Čapek erinnert sich an Diskussionen, die in seiner Gemeinde in Prag Dejvice (u. a. in der Prager Salvátorgemeinde) mit Gästen aus den Reihen der Dozenten der ETCF oder in der Jungen Gemeinde schon spätestens seit 1967 stattfanden[25]. Jan Keller lud in seine Gemeinde in Kdyně die Pfarrer Alfréd Kocáb und Jakub Schwarz Trojan ein, damit sie Vorträge über Demokratie halten konnten. In der Gemeinde in Zruč nad Sázavou nahmen an den offenen und „leidenschaftlichen“[26] Gesprächen über die neue politische Lage, die im Rahmen der Gottesdienste, Bibelstunden oder Jugendtreffen stattfanden, auch solche Gemeindeglieder teil, die eine distanzierte Haltung zur Demokratisierung einnahmen. Auch in den folgenden Jahren ruhten die Gespräche in den Gemeinden nie völlig. Die Offenheit und Intensität dieses Austausches waren aber im Jahr 1968 außergewöhnlich groß.

23 Gespräch mit Jan Čapek am 15.1.2015; Gespräch mit Pfarrerin Eva Pilátová am 16.12.2016, geführt von Michael Pfann u. a. (ebd.).

24 Vgl. *Rataj / Houda,* Československo (wie Anm. 4), 238.

25 Vgl. Gespräch mit Jan Čapek am 15.1.2015 (A ETF UK [wie Anm. 17]). Vgl. Gemeindeberichte 1967–1971 (Archiv der PG Prag-Dejvice, Bündel 3/16)

26 Gespräch mit Pfarrer Ctirad Novák am 17.10.2014, geführt von Michael Pfann (A ETF UK [wie Anm. 17]).

2.3. Gemeinden und Öffentlichkeit

Čapek spricht über eine „offene Gesellschaft“[27]. Die Pfarrer lernten diese Offenheit zu nutzen und die Gemeindegrenzen zu überschreiten. Da die Pressezensur auch in der Kirche aufgehoben wurde, konnten sie mittels Briefen und sogar Ortsrundfunk ihre Mitbürger ansprechen und zu eigenen Veranstaltungen einladen[28]. Es kam zu einer neuen wirklichen Begegnung zwischen Kirche und Öffentlichkeit. Einige Gemeinden wurden zu Orten des Gespräches und der Begegnung mit der Gesellschaft und traten mit öffentlichen Institutionen in Kontakt. Die Gemeinde in Kdyně organisierte im Sommer 1968 und 1969 gemeinsam mit der Schule, dem Nationalausschuss und der Feuerwehr eine große Hus-Gedenkfeier. Keller erinnert sich:

> „Plötzlich organisierten die Lehrer, die vorher Angst hatten, dem Pfarrer die Hand zu geben, nun mit ihm eine Feier, wo Pfarrer, Schuldirektor und Nationalausschussvorsitzender redeten, und wo Schulkinder sangen … [das Lied über Jan Hus „Wer für die Wahrheit brennt“, M. P.]. So war es, es war wirklich eine Zeit einer großen Hoffnung.“[29]

In der EKBB war seit ihrer Gründung ein evangelischer Nationalpatriotismus weit verbreitet, wie bereits im weiter oben erwähnten Brief der Kirchenleitung deutlich wird. Der Patriotismus knüpfte an die Tradition der böhmischen Reformation in ihrer nationsbildenden Deutung des Historikers František Palacký und des ersten tschechoslowakischen Präsidenten und Philosophen Tomáš Garigue Masaryk an, der aus dieser Wurzel die tschechoslowakische Demokratie begründet hatte[30]. Diese Tradition, besonders Hus und die hussitische Bewegung, wurde von den kommunistischen Ideologen zum Vorbild der revolutionären und kommunistischen Bewegung umgedeutet, blieb aber weiter im Volksgedächtnis lebendig. Diese Symbolik bil-

27 Gespräch mit Jan Čapek am 15.1.2015 (ebd.).

28 Vgl. Gespräch mit Pfarrer Jan Keller am 3.7.2015, geführt von Michael Pfann (ebd.).

29 Ebd.

30 Vgl. Peter Morée in: *Morée*, Peter u. a.: Století evangelických snů na okraji české společnosti. Českobratrská církev evangelická 1918–2018 [erscheint demnächst].

dete dann einen Boden, auf dem es zur Begegnung und zum Verständnis zwischen den Protestanten und ihren Mitbürgern kommen konnte[31].

2.4. Internationale Kontakte

Zu den Errungenschaften dieser Zeit zählten auch die verstärkten internationalen Kontakte. Seit ihrer Gründung im Jahr 1958 vermittelte die Christliche Friedenskonferenz (CFK) einen erheblichen Teil der Kontakte zwischen Kirchen aus verschiedenen Ländern der Welt. Die Konferenz wurde auf Anregung der KSČ von dem einflussreichen Theologen und Dekan der ETCF Josef Lukl Hromádka begründet und war auch ein Instrument der Förderung der Politik der sozialistischen Staaten[32]. Neben der CFK gab es noch andere internationale Kontaktmöglichkeiten. Mit der allmählichen politischen Entspannung nahmen die internationalen Kontakte an Intensität zu, und die Zeit um das Jahr 1968 stellt wahrscheinlich ihren Höhepunkt dar. So konnte nach einer Begegnung auf dem regionalen Pfarrertreffen (sog. Pastoralkonferenz) Pfarrer Ctirad Novák den niederländischen Theologiestudenten Hans van der Horst nach Zruč einladen[33]. Dort diskutierte dieser in der Schulturnhalle mit Schülern über das Leben in den Niederlanden. Davor und danach war es ausgeschlossen, einem westlichen Ausländer und überdies einem Theologen ein offenes Gespräch mit Schülern in Schulräumen zu erlauben.

Ausländische Gäste, am häufigsten aus den beiden Teilen Deutschlands und den Niederlanden, besuchten manche Gemeinden. Die Besuche hingen mit der Verstärkung der internationalen ökume-

---

31 Dazu treffend Beneš: „Eben diese Begriffe Sozialismus, Demokratie, Freiheit und andere bildeten den Referenzrahmen, in dem sich Christen und Nichtchristen als echte Genossen treffen konnten." (*Beneš*, Ladislav: Prager Frühling und die Kirche der Böhmischen Brüder. In: KZG 17 [2004], 154–170, 161).

32 Vgl. *Morée / Piškula,* „Nejpokrokovější" (wie Anm. 7), 229–373.

33 Vgl. Gespräch mit Ctirad Novák am 17.10.2014 (A ETF UK [wie Anm. 17]). Ähnlich war Hans van der Horst als Gast auch in der Gemeinde in Jilemnice und wahrscheinlich auch andernorts. Vgl. Gemeindevorstandssitzungsprotokoll vom 4.3.1968 (Staatliches Kreisarchiv Semily, Archiv der PG der EKBB in Jilemnice, Karton Gemeindevorstandssitzungsprotokolle 1949–1976).

nischen Arbeit auf gesamtkirchlicher Ebene zusammen. So entstandene Kontakte überschnitten sich mit bereits bestehenden, die aus persönlichen Beziehungen und Freundschaften der Pfarrer oder der Gemeindeglieder stammten[34]. Darüber hinaus entstand eine internationale akademische Zusammenarbeit der ETCF und der Kirche, die besonders die damalige Bibelübersetzungsarbeit bereicherte[35]. Außerdem fand im April die von der CFK organisierte III. Allchristliche Friedensversammlung in Prag statt. Sie hatte auch Auswirkungen auf die Gemeinden der EKBB. So war z. B. Pfarrer Falaison aus Madagaskar in der Gemeinde in Jílemnice zu Gast[36].

Es eröffneten sich auch neue Reisemöglichkeiten, so dass die internationalen Besuche in beide Richtungen gingen. Einige Reisen wurden noch im Frühling und Sommer 1968 realisiert, andere fanden aufgrund der längeren Vorbereitungsdauer noch ein, zwei Jahre nach der Okkupation statt. Die Reisen hatten unterschiedliche Zwecke. Sie konnten bloßen Urlaubscharakter haben, wurden aber trotzdem von der Kirche gefördert und zeichneten sich durch Besuche der Gemeinden und Pfarrer der ausländischen Kirchen aus. So konnte Pfarrer Josef Veselý dank des Pfarrervereins (VTEG) mit seiner Frau nach Frankreich reisen[37]. Pfarrerfamilien verbrachten mit der Unterstützung des Hilfswerkes der Schweizerischen evangelischen Kirchen einen Erholungsurlaub in der Casa de Locarno in der Schweiz. Dieselbe Organisation gab den Anstoß zu einer Patenschaft Schweizer evangelischer Familien für Pfarrkinder aus der EKBB. Diese Aktionen bedeuteten eine wichtige wirtschaftliche Hilfe[38] und die Möglichkeit zum internationalen Austausch für die beteiligten

34 Vgl. *Von Ruthendorf-Przewoski*, Cornelia: Das Echo von Prag 1968 in der DDR-Bevölkerung am Beispiel evangelischer Kirchen. In: *Řezník*, Miloš / *Rosenbaum*, Katja (Hg.): DDR und ČS(S)R, 1949–1989: Eine Beziehungsgeschichte am Anfang. München 2012, 75–96.

35 Vgl. Gespräch mit Pfarrer Petr Pokorný am 15.11.2016, geführt von Michael Pfann (A ETF UK [wie Anm. 17]).

36 Vgl. Protokoll vom 27.4.1968 (Archiv der Seniorate in Liberec, Karton II 3, Senioratsausschusssitzungsprotokolle 1953–1970).

37 Vgl. Gespräch mit Josef Veselý am 30.4.2014, geführt von Michael Pfann (A ETF UK [wie Anm. 17]).

38 Vgl. Gespräch mit Pfarrer Jiří Doležal am 22.5.2013, geführt von Michael Pfann (ebd.).

Pfarrfamilien. Aus manchen der Kontakte entwickelten sich lebenslange Freundschaften[39].

Andere Auslandsreisen fielen in den Bereich der wissenschaftlichen Kooperation. Der Pfarrer und Theologiedozent Petr Pokorný lehrte schon im akademischen Jahr 1967/1968 zwei Semester als Gastdozent für Neues Testament an der Theologischen Fakultät in Greifswald[40]. Einige Mitglieder der Bibelübersetzungsgruppe nahmen im August 1968 an einem Seminar in Arnoldshain teil[41]. In beiden Fällen ging es um die Fortsetzung eines wissenschaftlichen Austauschs, der schon eine längere Geschichte hatte.

In diesen Bereich der internationalen Kontakte gehört auch die Möglichkeit eines postgradualen Auslandsstudiums, die sich um 1968 für manche Pfarrer eröffnete. Fünf meiner Gesprächspartner studierten in dieser Zeit im Ausland. Drei von ihnen – Soušek 1967[42], Čapek 1969–1970[43], Balabán 1969[44] und noch andere aus der EKBB – verbrachten ein Semester oder eine kürzere Zeit im ökumenischen Institut der Universität Genf im Château de Bossey. Das Institut brachte Theologen aus der ganzen Welt zusammen, um sich in einer breiteren ökumenischen und globalen Perspektive mit theologischen Themen auseinanderzusetzen. Es bot für manche die einzigartige Gelegenheit zu einer intensiven Begegnung mit Kollegen aus anderen Kontinenten, und es ermöglichte den Teilnehmern die Einsicht in die Probleme der jeweils anderen Gesellschaft. Das reflektierte Čapek so:

---

39 Vgl. Bericht des Synodalrates für die XVII. Synode der EKBB (Zentralkirchenarchiv der EKBB, SR der EKBB, K I/16, Materialien der XVII. Synode der EKBB 1971). Vgl. Gespräch mit Jan Čapek am 4.2.2015 (A ETF UK [wie Anm. 17]). Eigene Erfahrung aus der Familie des Autors.

40 Vgl. Petr Pokorný an den SR der EKBB vom 8.6.1967 (Archiv der Personalabteilung [PA] des SR der EKBB, Personalakte Petr Pokorný).

41 Vgl. Berufsfragebogen vom 17.11.1989 (A PA SR EKBB [wie Anm. 40], Personalakte Zdeněk Soušek).

42 Vgl. Protokoll aus der Jahresgemeindeversammlung vom 31.3.1968 (Archiv der PG der EKBB in Libice nad Cidlinou, Protokolle der Jahresgemeindeversammlungen).

43 Vgl. Schreiben des Sekretärs des SR der EKBB Eugen Zelený an die Kirchenabteilung des Nationalausschusses in Prag vom 23.10.1969 (A PA SR EKBB [wie Anm. 40], Personalakte Jan Čapek)

44 Vgl. Schreiben von Pfarrer Lubomír Kabíček an den SR der EKBB am 17.7 1969 (A PA SR EKBB [wie Anm. 40], Personalakte Milan Balabán).

„Ich habe da, so ganz und gar lebendig, die Dritte Welt entdeckt – Afrika, Asien und arme Menschen."[45]

Andere Pfarrer studierten in dieser Zeit in der Bundesrepublik, so z. B. Jiří Doležal im akademischen Jahr 1969/70 an der Theologischen Fakultät in Göttingen[46]. Aber hier kann man schon wieder die zunehmenden Repressionen der Staatsbehörden erkennen, denn die SfKA verweigerte Doležal ein Studium in West-Berlin[47]. Jan Keller nahm an einem Seminar für den Kirchendienst in der Industriegesellschaft teil, wo er neben dem Studium auch in einer Fabrik arbeitete[48]. Das Seminar wurde von der Gossner Mission in Mainz-Kastel veranstaltet. Die Gossner Mission unterhielt in den 1960er Jahren Kontakte zu den Pfarrern der EKBB. Ihre industrielle Mission hatte eine besondere Resonanz nicht nur unter den Pfarrern der Neuen Orientierung[49].

Das Auslandsstudium, das die Entspannungsphase rund um 1968 ermöglichte, bildete eine wichtige Erfahrung und Horizonterweiterung für die Pfarrer, die ihre Theologie beeinflusste und sich infolgedessen auf ihre Gemeindearbeit auswirkte. Das geschah unter anderem auch durch die fortbestehenden Gemeindekontakte. Diese

45 Gespräch mit Jan Čapek am 23.1.2015 (A ETF UK [wie Anm. 17]).

46 Vgl. Berufsfragebogen vom 21.3.1978 (A PA SR EKBB [wie Anm. 40], Personalakte Jiří Doležal).

47 Vgl. Schreiben des Sekretärs des SR der EKBB Eugen Zelený an Jiří Doležal (A PA SR EKBB [wie Anm. 40], Personalakte Jiří Doležal).

48 Vgl. Schreiben des Sekretärs des SR der EKBB Eugen Zelený an ONV Domažlice vom 11.11.1969 (A PA SR EKBB [wie Anm. 40], Personalakte Jan Keller).

49 Vom 19. bis 21.9.1966 sollte laut Aufzeichnung des tschechoslowakischen Geheimdienstes StB ein Treffen der Pfarrer der EKBB mit Angehörigen der Gossner Mission in der Prager Salvátorkirche unter dem Titel „Kirche in der sozialistischen Gesellschaft" stattfinden. Der Sekretär der Gossner Mission Bruno Schottstedt und das Ehepaar Rottman nahmen für die bundesdeutsche Seite am Treffen teil, aus der Tschechoslowakei: A. Kocáb, J. Smolík, J. S. Trojan, J. Šimsa, C. Novák, J. Čapek, B. Šourek, J. Dus, Klobásová, P. Filipi. Vgl. Alfréd Kocáb – Tätigkeitsauswertung, verfasst von Major Fidler und dem Anführer der 4. Abteilung, 6. Sektion, Oberstleutant Švanda am 6.5.1974 (Archiv des Sicherheitdienstes (ABS), Faszikel An. 830042 MV, S-StB Praha, Alfréd Kocáb)

Erfahrung fehlte jüngeren Pfarrern, denen sie in späteren Jahren verweigert wurde.

Gelegenheit zum Reisen bot sich in dieser Zeit auch den Gemeindegliedern, da Gemeindereisen ins Ausland organisiert wurden. Schon im Sommer 1967 machte die Jugend der Gemeinde in Libice nad Cidlinou mit ihrem Pfarrer Zdeněk Soušek eine Rundreise durch die DDR und besuchte dabei die Gemeinde in Leipzig-Thonberg[50]. Bereits 1966 nahm Alfréd Kocáb als einer der ersten in der Tschechoslowakei Kontakt mit der Ökumenischen Kommunität im französischen Taizé auf und half ihr, die tschechoslowakischen Christen anzusprechen. Im Sommer 1968 machte er mit der Jugend aus der Gemeinde in Chodov u Karlových Varů eine Reise zur Gemeinde in Baumholder in der Bundesrepublik, wo sein Freund, der Superintendent Eberhardt Zeschnigk, Pfarrer war. Anschließend fuhr die Gruppe weiter nach Taizé. Im Anschluss daran setzten die Reiseteilnehmer ihren Urlaub eigenständig fort[51].

2.5 Einheimische Ökumene

In dieser Zeit war es auch möglich, den durch das Zweite Vatikanische Konzil eröffneten Weg zur Ökumene mit den Katholiken einzuschlagen. Auf der Gesprächsebene begann der Dialog mit katholischen Intellektuellen gleichzeitig mit dem Konzil im Rahmen der erwähnten Jirchářе-Donnerstage und im Zusammenhang mit dem Christlich-Marxistischen Dialog[52]. Petr Pokorný betont die Bedeutung dieser Begegnungen mit katholischen Kollegen auch für seine Theologie, besonders für seine Entdeckung des katholischen Theologen Pierre Teilhard de Chardin. Einen wichtigen Ort der ökumeni-

50 Vgl. Protokoll aus der Jahresgemeindeversammlung vom 31.3.1968 (Archiv der PG der EKBB in Libice nad Cidlinou, Protokolle der Jahresgemeindeversammlungen).

51 Vgl. *Kocáb*, Alfréd: Cestou necestou. Středokluky 2007, 145–152.

52 Vgl. *Morée / Pišk*ula, „Nejpokrokovější" (wie Anm. 7), 282–285. Es ist schwierig zu rekonstruieren, ob das Konzil bzw. Hromádkas dortige Teilnahme ein direkter Impuls zum Dialog mit den Katholiken war, oder ob es mit Hromádkas Offenheit gegenüber dem Katholizismus zusammenhing, die er an seine Studenten und Kollegen vermittelte. Die Initiative konnte auch von der anderen Seite gekommen oder einfach aus der Begegnung des Christlich-Marxistischen Dialogs entstanden sein.

schen und internationalen Zusammenarbeit stellte die Bibelübersetzungsgruppe dar. Sie entstand 1961 aus dem evangelischen Umfeld und nahm nach und nach auch Mitglieder aus sechs anderen tschechoslowakischen Denominationen auf. Die sogenannte Tschechische Ökumenische Übersetzung erschien dann im Jahr 1979 und stellt bis heute die am meisten genutzte tschechische Bibelübersetzung dar[53].

Auf der Gemeindeebene, wo zu einer starken historischen Animosität zwischen den Konfessionen noch die antikirchlichen Maßnahmen des Staates hinzukamen, brauchte die Annäherung zwischen Katholiken und Protestanten länger. Das deutet auch die Seltenheit der Berichte über ökumenische Zusammenarbeit der Gemeinden um 1968 an. Doch einige Fälle sind belegt. Die äußeren Hindernisse entfielen, als die staatliche Genehmigungspflicht[54] für Predigten außerhalb der eigenen Gemeinde aufgehoben wurde. Novák erinnert sich, dass die katholische und die evangelische Gemeinde in Zruč nad Sázavou anfingen, gemeinsam ökumenische Gottesdienste zu feiern[55]. Doležal wurde von seinem katholischen Kollegen eingeladen, einen Vortrag zu halten[56]. Im Jahr 1968, erinnert sich derselbe, begannen auch die Darbysten, sich im Gemeindesaal der evangelischen Gemeinde in Pardubice zu treffen. Doležal meldete damals ihre Treffen offiziell den Behörden und ließ sich von der Kulturabteilung des Bezirksamtes eine Bestätigung ausstellen. Mit dieser konnte er sich wehren, als ihn dann in der Zeit der sogenannten Normalisierung der 1970er Jahre die Kirchensekretärin wegen unangemeldeter kirchlicher Treffen sanktionieren wollte[57].

Die Ökumene mit Katholiken und anderen Denominationen wurde in den Folgejahrzehnten nie aufgegeben und auch nie ganz zurückgedrängt; sie fing vielmehr erst an, sich zu entfalten. Die

53 Bible: Písmo Svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. Prag 1979.

54 Vgl. Plan der Hauptaufgaben für die kirchlichen Angelegenheiten für das erste Halbjahr 1967 o. D. (Staatliches Bezirksarchiv in Žďár nad Sázavou, Mappe Korrespondenz des Bezirkskirchensekretärs, Bezirksnationalausschus [ONV] Žďár nad Sázavou).

55 Vgl. Gespräch mit Ctirad Novák vom 17.10.2014 (A ETF UK [wie Anm. 17]).

56 Vgl. Gespräch mit Jiří Doležal vom 22.5.2013 (ebd.).

57 Vgl. ebd.

Intensität der internationalen und der nationalen ökumenischen Zusammenarbeit zählt zu den Indikatoren des sich wandelnden Maßes an Freiheit. Es ist festzuhalten, dass die Intensivierung der ökumenischen Beziehungen auf der Gemeindeebene erst nach 1968 begann. Sie ist Ausdruck einer bestimmten Souveränität gegenüber der staatlichen antikirchlichen Verfahrensweise in diesem Bereich nach dem August 1968. Im Zusammenspiel der Prozesse auf der Kirchenleitungs- und Staatsebene einerseits und den persönlichen Beziehungen vor Ort andererseits spielen hier die letztgenannten für die Entwicklung der Ökumene eine entscheidende Rolle.

2.6. Staatliche Kirchensekretäre

Als das greifbarste Zeichen des Wandels in den äußeren Arbeitsbedingungen spürten die Pfarrer die Abnahme oder sogar die Einstellung der Eingriffe seitens der Kirchensekretäre. Letztere repräsentierten die unmittelbaren Vollstrecker der Staatskirchenpolitik auf der Kreis- und Bezirksebene[58]. Als der Synodalrat am 13. März 1968 entschied, die Kommunikation mit dem SfKA auf das nötige Minimum zu beschränken, empfahl er seinen Pfarrern, dasselbe im Kontakt mit den Kirchensekretären zu tun[59]. Im Juli ging die politische Entspannung so weit, dass der Konvent des Westtschechischen Seniorates den Räten der Bezirksnationalausschüsse des Westtschechischen Kreises (und zur Kenntnis dem Schul- und Informationsministerium) den Vorschlag unterbreitete, die Institution der Kirchensekretäre aufgrund ihrer fehlenden gesetzlichen Grundlage ganz aufzulösen[60]. Soweit kam es allerdings nicht. Einige der Kirchensekretäre reagierten geschmeidig auf die neue politische Situation, wie Kocáb am Beispiel von Jaroslav Wiendl beschreibt, der als einer der schärfsten galt:

> „Und als das Jahr achtundsechzig näherkam, kehrte Wiendl um und sagte: ‚Sie wissen, dass ich Ihnen immer sagte, dass Sie Ihre Arbeit ehrlich ausüben sollen. Besuchen Sie die Familien. Es ist

58 Vgl. Gespräch mit Jan Keller am 3.7.2015 (ebd.).

59 Vgl. *Morée / Piškula,* „Nejpokrokovější“ (wie Anm. 7), 289.

60 Vgl. Schreiben des Seniors des Westtschechischen Seniorates Miroslav Rodr an die Räte der Bezirksnationalausschüsse des Westtschechischen Kreises vom 3.7.1968 (Nationalarchiv Tschechische Republik (NA ČR), SPVC MK, K. 204, ČCE rok 1968).

jetzt eine schwierige Zeit. Die Menschen kennen sich darin nicht aus. Sie sind doch studiert, also […] Ermutigen Sie sie ein bisschen, ja?' Und wir sagten: ‚Und was, wenn es wieder eine Beschwerde gegen uns gibt?' ‚Machen Sie sich nichts draus! Wir haben jetzt andere Interessen und wir haben sie gemeinsam.' Ja, es ging so aus, dass am Ende […] Zejfart [Jiří Zejfart, Pfarrer der EKBB, M. P.] der im Jahr 68 den Vorschlag machte, den Kirchensekretär Wiendl abzusetzen […] Und sie setzten ihn ab.
Michael Pfann: Setzten ihn ab?
Alfréd Kocáb: Na, damals passierten verschiedenerlei Sachen.
Michael Pfann: Aber er kam dann, nach der Okkupation, zurück?
Alfréd Kocáb: Er kam zurück und lief Zejfart nach."[61]

Kocáb beschreibt auch, wie der politische Wandel manchmal zu ganz absurden Situationen führte. In den 1960er Jahren wurde in seinem Bezirk eine Kirchensekretärin angestellt, die er als „sehr böses Weib […], die uns liquidieren sollte", beschreibt[62]. Nach etlichen außergewöhnlich harten Eingriffsversuchen lud er sie zum Gespräch ein, wo sie eine gemeinsame Sprache fanden und sie von ihm sogar Bücher auslieh. Sie sollte dann zugeben: „Ich sehe jetzt die Sachen anders, na." Kocáb erzählt weiter, dass ihm sein Nachfolger Pfarrer Matička später berichtet habe, sein Verhältnis zur Sekretärin sei „wie Bruder und Schwester", da er der Einzige gewesen sei, der sich nach ihrer Krebsdiagnose um sie gekümmert habe"[63].

2.7. Anstieg der Teilnehmerzahlen, Predigt und Arbeit mit Kindern und Jugendlichen

Die Entspannung der gesellschaftlichen Verhältnisse und der spürbare Rückgang der Staatsaufsicht über die Kirche führten zu einem erheblichen Zuwachs an Teilnehmern bei kirchlichen Veranstaltungen. Zwar waren die Zahlen nicht höher als 1950, als die Kirche zahlenmäßig am stärksten war, aber sie stellten im Kontext der umgebenden Jahre einen statistischen Höhepunkt dar und erreichten später nie

61 Gespräch mit Alfréd Kocáb am 16.4.2013 (A ETF UK [wie Anm. 17]).
62 Ebd.
63 Vgl. ebd.

mehr solche Dimensionen[64]. Zum Gottesdienst kamen Gemeindeglieder wieder, die wegen ihrer Arbeit im Staatssektor, wie z. B. Lehrer, entweder ihre Arbeit oder die Kirche hatten verlassen müssen[65]. Laut den Erinnerungen der Pfarrer kamen aber auch neue Menschen. Einige von ihnen blieben auch in den folgenden Jahren, aber die Mehrheit schied wieder aus[66].

Kocáb erwähnt als einziger der interviewten Pfarrer in Bezug auf den Prager Frühling, dass die Entwicklung auch in Predigten einen Widerhall fand: „Vermutlich polterten wir wohl von der Kanzel."[67] Die Bedeutung der Predigten als eine Quelle der Freiheit kommt besonders in den späteren Jahren zum Ausdruck.

Manche Pfarrer bezeichnen den Religionsunterricht als ein wichtiges Merkmal dieser Phase. Die gemilderten Vorschriften wurden hier erst im Oktober 1968 erlassen. Kinder besuchten allerdings schon seit September oder früher den Religionsunterricht auch in den Orten wieder, wo bis dahin in der Schule keiner mehr stattgefunden hatte. Novák erinnert sich bewegt, dass während des Frühlings 1968 beide, der katholische und der evangelische Pfarrer, nach jahrelanger Pause wieder Religion in den Schulklassen in Zruč nad Sázavou unterrichteten:

> „Es war aber ein bisschen traurig und zugleich rührend. Ich hatte drei Mädchen im Unterricht: meine Tochter Magda und zwei ihrer Mitschülerinnen, die sie dazu einlud. So gemeinsam mit dem katholischen Herrn Pfarrer, der eine volle Klasse hatte […] Wir waren in der Nachbarklasse zu dritt und sangen, und es war wirklich etwas Geschenktes."[68]

Hier klingt wieder das Motiv an, dass die Wirkung Gottes in der Freiheit dieser Epoche zum Ausdruck kam. Da die gemilderten Vorschriften für den Religionsunterricht erst im Oktober 1968 erlassen

64 Vgl. *Morée* u. a., Století (wie Anm. 30).
65 Vgl. Gespräch mit J. Doležal am 22.5.2013 (A ETF UK [wie Anm. 17]).
66 Vgl. Gespräch mit Eva Pilátová am 16.12.2016; Gespräch mit Jan Keller am 3.7.2015; u. a. (ebd.).
67 Gespräch mit Alfréd Kocáb am 23.4.2013 (ebd.).
68 Gespräch mit Ctirad Novák am 17.10.2014 (ebd.).

wurden, ist es freilich nicht ausgeschlossen, dass der Aufschwung erst nach der Okkupation kam.

Wie oft in Zeiten historischer Umbrüche war die Jugend eine Triebfeder des politischen Prozesses. Schon Mitte 1967 erhoben sich kritische Stimmen aus den Reihen des Verbandes der Tschechoslowakischen Schriftsteller und ebenso des Tschechoslowakischen Jugendverbands. Hinzu kam eine friedliche Studentendemonstration gegen Stromausfälle in Studentenheimen in Prag-Strahov, die von der Polizei gewaltsam unterdrückt wurde[69]. Es gibt zwar keinen Beleg für so markante Initiativen aus dem Umkreis der evangelischen Jugend, trotzdem war sie in den Gemeinden ebenso aktiv wie in der ganzen Gesellschaft. Die Jugendgemeindereisen und die Diskussionen in Jugendtreffen in Prag Dejvice oder Zruč nad Sázavou wurden bereits erwähnt. Die Jugendgruppe in Zruč nad Sázavou reagierte auf die politischen Ereignisse mit der Herausgabe eines „Gemeindeblatts", das in späteren Ermittlungen der Staatssicherheit falsch, aber signifikant als „Freiblätter"[70] bezeichnet wurde. Darin erschienen auch Aufsätze über politische und gesellschaftliche Themen. Zum Beispiel wurde dort die schwierige Situation der Sinti und Roma wiederholt thematisiert. Die Sensibilität, mit der die Situation dieser Minderheit in der tschechoslowakischen Gesellschaft betrachtet wurde, war für diese Zeit außergewöhnlich.

Dank der gelockerten Staatsaufsicht war es möglich, größere Jugendtreffen auf gesamtkirchlicher und intergemeindlicher Ebene zu veranstalten. Die Organisation der größten gesamtkirchlichen Jugendtagungen brauchte Zeit, und deswegen fand die erste erst im Mai 1969 in Nové Město na Moravě[71] und die zweite und bis zur Wende auch letzte 1971 in Jimramov statt[72]. Die Gelegenheit der übergemeindlichen Jugendtreffen war besonders für Eva Pilátová, die sich

69 Vgl. *Morée / Piškula*, „Nejpokrokovější" (wie Anm. 7), 285.

70 Protokoll über die Aussage von Miluše Nováková bei der Verwaltung der StB in Kutná Hora vom 17.7.1969 (ABS, V-10888 MV, VS 302/69, Ctirad Novák). Vgl. Gespräch mit Ctirad Novák am 23.10.2014 (A ETF UK [wie Anm. 17]).

71 Vgl. Bericht über die Jahresgemeindeversammlung vom 23.4.1970 (Archiv der PG Prag-Dejvice, Bündel 3/16, Gemeindeberichte 1967–1971).

72 Vgl. Bericht über die Jahresgemeindeversammlung vom 5.3.1972 (ebd.).

als Senioratsvikarin[73] der Jugendarbeit im Seniorat Brünn widmete, wichtig. Sie konnte wieder an die durch Zwang unterbrochene Tradition der Senioratsjugendtage anknüpfen, die für sie, wie für manche andere, in ihrer eigenen Jugend eine wichtige Rolle gespielt hatte. Laut Pilátová gelang es ihr, diese Tradition dann auch in den Jahren der Normalisierung unter erschwerten Umständen zu behalten[74].

Im Laufe der 1960er Jahre gewannen auch die sogenannten evangelischen Ferienarbeiten wieder an Häufigkeit, zu denen sich die Jugend zur Arbeit im Tschechoslowakischen Grenzgebiet versammelte. In den Jahren 1968 bis 1972 konnte die Jugendabteilung des Synodalrates wieder deren Organisation übernehmen[75]. Ähnlich wie die Jugendtreffen für Pilátová hatten die Ferienarbeiten einen prägenden Einfluss auf ihre Teilnehmer, zu denen manch späterer Pfarrer zählte. Allein unter den Interviewten waren es Pokorný, Čapek und Keller, die die Bedeutung der evangelischen Ferienarbeiten für ihre eigene Pfarrertätigkeit erwähnen. Die zwei Letzteren und Ctirad Novák leiteten die Ferienarbeiten auch im Sommer 1968[76].

2.8. Das politische Erwachen. Pfarrer und Sozialismus

Wie schon gezeigt, führte die politische Entwicklung zu einer fieberhaften Aktivierung im Bereich der kirchlichen Arbeit, des gesellschaftlichen Lebens und des politischen Selbstverständnisses. Das betrifft nicht nur die erwähnte Neue Orientierung, die sich schon seit ihrer Entstehung um einen kritischen, allerdings meist einseitigen Dialog mit Amtsträgern innerhalb und außerhalb des Landes bemühte. Doch erst während des Prager Frühlings fand sie in der Kirche eine breitere Zustimmung. Das zeigen nicht nur die Stimmen der

73 Die EKBB ist administrativ in Bezirke, sogenannte Seniorate, gegliedert. Die Leitung des Seniorates bildet ein Senioratsausschuss mit einem Senior (Pfarrer) und einem Senioratskurator (Laie).

74 Pilátová 8:103 Gespräch mit E. Pilátová vom 16.12.2016 (A ETF UK [wie Anm. 17]).

75 Vgl. *Hlaváč*, Pavel / *Eliášová*, Libuše / *Loucká,* Pavla (Hg*):* Cesta církve IV. Prag 2011, 11f.

76 Vgl. ebd. 13–17.

Pfarrer, die zu anderen Kreisen gehörten, wie Ctirad Novák[77] oder des Praktischen Theologen der ETCF Josef Smolík[78], sondern das bezeugt auch der Bericht des Synodalrates für die XVI. Synode der EKBB:

> „die Bemühung der Kirche, ihre eigene Tätigkeit frei entwickeln zu dürfen, war kein Ausdruck der Dickköpfigkeit einiger Pfarrer und Laien, sondern das organische Anknüpfen an die Kämpfe um Freiheit, wie häufig in unserer Geschichte."[79]

Wenige Jahre später kamen vonseiten der Kirchenleitung genau gegenteilige Worte. Kocáb, ein Anhänger der Bewegung, reflektiert die Position der Neuen Orientierung während des Prager Frühlings und der folgenden Monate etwas ironisch so:

> „Zuerst gab es so eine Atmosphäre – auch auf der Synode –, dass die Neue Orientierung gewann, dass sie nach vorne sah. Und das drückte sich auch in der Beziehung zu uns aus. Plötzlich waren wir sehr hochwertige Menschen."[80]

Kocáb wurde sogar im Februar vom VTEG als Kandidat für die im Herbst stattfindende Wahl der Nationalversammlung vorgeschlagen[81]. Die erste kollektive kirchliche Äußerung zum politischen Wan-

---

77 Novák hebt die Tätigkeit der Neuen Orientierung in den 1960er Jahren im Kontrast zum überwiegenden Rückzug der Kirche aus dem öffentlichen Leben hervor. Vgl. Übersetzung eines nicht gehaltenen Vortrages Ctirad Nováks „Kirche in der Gegenwart der ČSSR" aus Anlassdes Besuches in Zwolle in den Niederlanden im Juni 1969 (ABS, V-10888 MV, VS 302/69, Ctirad Novák).

78 „Warum haben wir unsere Stimme so lange nach dem Jahr fünfzig nicht erhoben? Warum hat es uns beunruhigt, als die Neue Orientierung angefangen hat, ihre Stimme zu erheben?" (*Smolík*, Josef: Formy křesťanské politické odpovědnosti. In: Křesťanská revue, 36 [1969], 60. Zit. nach: *Morée*, Peter: Jak ČCE nabyla ducha svobody a jak o něj přišla, 31. In: *Hlaváč*, Pavel [Hg]: Cesta církve I. Prag 2009, 29–49).

79 Bericht des Synodalrates für die XVI. Synode der EKBB (ZKA EKBB, SR EKBB [wie Anm. 12]).

80 Gespräch mit Alfréd Kocáb am 23.4.2013 (A ETF UK [wie Anm. 17]).

81 Vgl. Kocáb – Tätigkeitsauswertung (wie Anm. 49).

del kam übrigens, wie schon erwähnt, vom VTEG, in dem die NO einen bedeutenden Einfluss ausübte. Aber an den meisten Orten war die politische Aktivität der Kirche von der NO unabhängig, wie wieder Kocáb bemerkt: „fast alle redeten gleich [wie die NO, M. P.]. Das heißt, dass die Neue Orientierung an Gewicht verlor."[82] Letzte Behauptung ist strittig, illustriert aber, dass die Linie der politisch-gesellschaftlichen Aktivität der Kirche während der Zeit des Prager Frühlings von vielen ihrer Glieder geteilt wurde.

Oben wurden die Äußerungen der Kirchenleitung, der VTEG und des Westtschechischen Seniorates zum politischen Prozess erwähnt. Sie stellen aber nur einen Bruchteil aller Äußerungen aus der EKBB dar[83]. Ähnliche Stellungnahmen kamen aus allen Ebenen der Kirche, von der Kirchenleitung über die Gemeinden bis zu Einzelpersonen. Keller z. B. berichtet, dass er in Kdyně sogar gemeinsam mit seinen Mitbürgern einen Brief an die Regierung zum Thema Wahlen sandte[84]. Im Allgemeinen kritisierten alle diese Stimmen die frühere Diskriminierung der Kirche, setzten sich für eine Stärkung ihrer Position ein, begrüßten die Freiheit, und in ihrer Mehrheit sprachen sie der neuen politischen Richtung ihre Unterstützung aus, wie es schon im Brief des Synodalrats zu sehen gewesen war[85]. Der Kirchenhistoriker Jaroslav Cuhra konstatiert: „[…] die Mühe der Vertreter der EKBB ließ nicht nach, sich in die Lösung der Fragen des Weltfriedens […], aber auch in die Fragen der Staatspolitik einzuschalten."[86]

Wichtig ist festzuhalten, dass eine überwältigende Mehrheit der Stimmen dem Sozialismus ihre Unterstützung aussprach. Diese wurde mit Stichworten wie Demokratie, Freiheit oder „Sozialismus mit menschlichem Antlitz" verbunden. Die Unterstützung des Sozialis-

82 Gespräch mit Alfréd Kocáb am 23.4.2013 (A ETF UK [wie Anm. 17]).
83 Vgl. *Morée*, Jak ČCE (wie Anm.78), 29–31.
84 Vgl. Gespräch mit Jan Keller am 3.7.2015, (A ETF UK [wie Anm. 17]).
85 Vgl. Erklärung des SR der EKBB zur Demokratisierung der sozialistischen Gesellschaft, SR der EKBB an ZK der KSČ vom 14.3.1968 (Archiv Pfarrgem. EKBB Libice n. Cidlinou [wie Anm. 8]).
86 *Cuhra*, Jaroslav: Církevní politika KSČ a státu v letech 1969–1972. Praha 1999, 13.

mus – in seiner neuen Form – war sowohl in der Gesellschaft[87] als auch in der Kirche geteilt, wie aus den zu Anfang angeführten Zitaten aus dem Bericht des Synodalrates[88] hervorgeht. Im Jahr 1968 erschienen „Die Grundsätze der EKBB", die Hromádka mit einer Arbeitsgruppe[89], der auch Čapek angehörte, verfasst hatte. Die Synode der EKBB hatte der Textfassung der „Grundsätze" bereits 1966 zugestimmt. In ihnen kommt aus einer christlichen Position heraus eine optimistische Haltung zur sozialistischen Gesellschaftsordnung zum Ausdruck. Im Absatz über „Eigentum" wird das Wort „Sozialismus" zwar nicht direkt genannt, aber nach einer Kritik der früheren, d. h. kapitalistischen Eigentumsordnung heißt es: „Deswegen kommt es zu Bestrebungen, das Eigentum in die Hände der Gesellschaft zu übertragen, damit es in Übereinstimmung mit der sozialen Herkunft aller Reichtum ist."[90] Auch die Gespräche deuten an, dass die Frage, die Jaroslav Cuhra im Jahr 1999 gestellt hat, positiv beantwortet werden muss: „War vielleicht den christlich denkenden Politikern, genauso wie den Kirchen, die Idee eines demokratischen Sozialismus deutlich näher, als heute allgemein zugegeben wird?"[91]

Die von mir interviewten Pfarrer hatten – mehr oder weniger reflektiert – überwiegend eine Neigung zum linksorientierten politi-

87 Kalinová gibt an, dass sich im Juli 1968 85% der Befragten in den tschechischen Regionen und 88% in der Slowakei für eine weitere Entwicklung des Sozialismus und nicht des Kapitalismus aussprachen. Vgl. *Kalinová*, Lenka: Společenské proměny v čase socialistického experimentu. Prag 2007, 339–348. Kolář spricht über den utopischen Glauben der tschechoslowakischen Intellektuellen an einen Sonderweg des tschechoslowakischen Sozialismus, vgl. *Kolář*, Pavel: Pražské jaro jako průsečík evropských duchovních dějin aneb budoucnost mezi Richtou a Grausem. In: *Kolář*, Pavel / *Pullmann*, Michal: Co byla normalizace?: Studie o pozdním socialismu. Prag 2016, 146–155. Kalinová begründet die Unterstützung des Sozialismus mit den sozialen Sicherheiten, die der Staat allen Bürgern – mit bestimmten politisch-repressiv motivierten Ausnahmen – gewährte sowie mit noch andauerndem Trauma der Wirtschaftskrise der 30er Jahre.

88 Bericht des Synodalrates für die XVI. Synode der EKBB (ZKA EKBB, SR EKBB [wie Anm. 12]).

89 Die Mitglieder waren neben Hromádka Jan Čapek, Božena Komárková, Jan Milíč Lochman, Lubomír Moravec, Rudolf Říčan, Josef Smolík, František Škarvan und Jiří Veber. Vgl. *Hromádka*, Zásady (wie Anm. 111).

90 *Ebd.*, 86.

91 *Cuhra,* Politika (wie Anm. 86), 12.

schen Denken. Drei von ihnen waren sogar entweder kurz vor (Kocáb, Soušek) oder unmittelbar nach (Doležal)[92] dem kommunistischen Machtantritt 1948 Mitglied der Kommunistischen Partei geworden. Alle drei traten aber spätestens ein Jahr danach aus verschiedenen Gründen aus. Kocáb gibt an, dass die Wiener Sozialdemokratie Einfluss auf seine politische Haltung hatte. Soušek kehrte nach der Wende zu seiner linksorientierten politischen Aktivität zurück und wurde Mitglied der Tschechischen Sozialdemokratischen Partei. Er bekennt direkt:

> „Ich bin auch ein Linker. Und ich bin halt für den Sozialismus im wahrsten Sinne des Wortes, nicht für den kommunistischen, weil, das wiederhole ich, der Kommunismus, meiner Meinung nach, ein Verderben des Sozialismus war."[93]

Eine ähnlich positive Haltung zur Idee des Sozialismus, gepaart mit der Ablehnung seiner praktischen Verwirklichung im kommunistischen Staat, ist auch bei Čapek zu erkennen, was später noch ausgeführt werden soll. Bei einigen, wie Jiří Doležal, spielte die Erfahrung eigener Armut in der Kindheit eine Rolle:

> „Wir waren wirklich Proletariat. Schrecklich, ungeheuer bescheiden, arm, muss ich sagen, lebten wir […] Deshalb hatte ich ein sehr soziales Empfinden, und wie manche Intellektuelle […] die in der Partei oder linksorientiert waren, wünschte ich mir mehr soziale Gerechtigkeit."[94]

92 Doležal kommentierte seinen Parteiaustritt noch 1978 folgenderweise: „Ich trat aus der KSČ selbst aus – ohne aufzuhören, ein Sozialist zu sein –, weil ich mir der unlösbaren ideologischen Widersprüche zwischen dem christlichen Glauben und dem sog. wissenschaftlichen Atheismus, einem Bestandteil der Weltanschauung jedes KSČ-Mitgliedes, bewusst war." (Berufsfragebogen vom 21.3.1978 [A PA SR EKBB {wie Anm. 40}, Personalakte von Jiří Doležal]).

93 Gespräch mit Zdeněk Soušek vom 24.4.2015, geführt von Michael Pfann (A ETF UK [wie Anm. 17]).

94 Gespräch mit Jiří Doležal am 22.5.2013 (ebd.)

Die Solidarität mit den Armen oder die sogenannte soziale Frage[95] ist auch ein häufig in den Interviews genanntes Motiv, das sich aber nicht mit einer Zustimmung zum realen Kommunismus verbinden musste. So bei Balabán, der seinen Lehrer Hromádka für dessen positive Bewertung des sowjetischen Sozialismus seit den eigenen Studienjahren scharf kritisierte. Aber Balabán hält es für zutreffend, dass er von seinen Kommilitonen als Linker oder sogar als „rötlich"[96] bezeichnet wurde. Er behauptet, dass er und seine Kollegen, wie die Pfarrer und Anhänger der NO Jan Šimsa und J. S. Trojan, sogar „links von Hromádka standen", weil ihre soziale Ausrichtung im Vergleich zum eher theoretisierenden Lehrer mehr in die Lebenspraxis hineinführte[97]. Einige der Pfarrer der Neuen Orientierung knüpften übrigens u. a. an das Werk der Religiösen Sozialisten an. Die interviewten Pfarrer wurden zumeist von Hromádka und seiner Sympathie für den Sozialismus – direkt oder indirekt beeinflusst – selbst dann, wenn sie ihm oder seiner politischen Position gegenüber eine kritische oder von Anfang an ablehnende Haltung einnahmen (Balabán). Acht von ihnen erlebten ihn noch als Dozent an der Fakultät, die zwei anderen wurden von seinen Schülern unterrichtet. Einige der Pfarrer zählen sich selbst direkt zu seinen Schülern (Čapek, Kocáb). Pokorný bezeugt Hromádkas Einfluss auf seine eigene Bewertung des Sozialismus im Zusammenhang mit der Erinnerung an den Christlich-Marxistischen Dialog, der ihm eine positivere Sicht auf die sozialistische Idee bescherte:

> „Das war ein Dialog und er, Hromádka, hatte offenbar die Vorstellung, dass der Sozialismus gewinnen würde, und dass die Christen dann für diejenigen gehalten würden, die die Welt innerlich gestalten werden […] Ich habe, na, wir haben damals Hromádka für eine echte Möglichkeit gehalten […] bis Souček begann, mir auszuführen, dass es wirklich eine Krise des Sozialismus ist. Aber darauf kamen wir erst achtundsechzig. Die Mehrheit von uns."[98]

95 Gespräch mit Alfréd Kocáb am 5.4.2013.; Gespräch mit Petr Pokorný am 15.11.2016; Gespräch mit Jiří Doležal am 22.5.2013 (ebd.).
96 Gespräch mit Milan Balabán am 5.3.2014 (ebd.).
97 Vgl. ebd.
98 Gespräch mit Petr Pokorný am 15.11.2016 (ebd.).

Pokorný deutet an, was auch Keller formuliert, nämlich, dass das Verhältnis zum Sozialismus bei manchen eine Entwicklung durchmachte. Keller erklärt sein Engagement in der Christlichen Friedenskonferenz als eine Phase, die er ähnlich wie den Enthusiasmus für den Sozialismus eine Zeit lang durchlebte:

> „Und ich durchlebte das [CFK, M. P.]. Genauso, wie ich eine Pionieretappe durchlebte, nicht wahr. Ich war ein Pionier, ja, es war einfach so. Ich war ein ‚Svazák' [Mitglied der sozialistischen Jugendorganisation, M. P.]. Und ich durchlebte es mit einer bestimmten Begeisterung in der Annahme, dass es eigentlich etwas ist, was dem Christentum sehr nah ist. Das gemeinsame Eigentum. Und der Sozialismus, das ist doch […] Hus. Taboriten. Und das alles ist eine Gruppe. Das sind wir, darum geht es uns. So durchlebte ich diese Phase und der Imperialismus war für mich böse."[99]

Keller weist aber darauf hin, ähnlich wie Pokorný und unten Čapek, dass spätestens die Augustinvasion einen entscheidenden Wechsel in der Wahrnehmung des Sozialismus bedeutete. Keller betont auch, dass die erwähnte ideologische Verbindung des Kommunismus mit der Geschichte des tschechischen Protestantismus, in der Jan Hus als Revolutionär und die Hussiten mit ihrer gemeinschaftlichen Gesellschaft in Tábor als Protokommunisten dargestellt werden, auch in der Kirche Anklang fand.

Außerdem verknüpfte die politische Linie des Prager Frühlings den Sozialismus klug mit der erwähnten nationalen Tradition der tschechischen Demokratie, abgeleitet von Masaryk mit seinem nationalen Narrativ, der die tschechische Demokratie mit der böhmischen Reformation verband. Das machte die Kombination für die Protestanten noch anziehender, wie es schon am Beispiel der Hus-Feiern in Kdyně zu sehen war und wie auch der nächste Abschnitt zeigt.

Jan Čapek sieht die Neigung zum Sozialismus im Zusammenhang mit dem Treffen internationaler Teilnehmer beim Ökumenischen Seminar im Château de Bossey im Jahr 1969. Im folgenden, etwas längeren Gesprächsausschnitt reflektiert er den mehrjährigen Prozess,

99 Gespräch mit Jan Keller am 3.7.2015 (ebd.).

während dessen er und laut seiner Aussage auch einige seiner Kollegen wie auch die übrige tschechische Gesellschaft, den Gedanken des Sozialismus zunehmend befürworteten[100]. Der Umstand, dass sich seine Erinnerung auf das Jahr 1969 bezieht, zeigt, dass ein gewisser Optimismus gegenüber der Idee des Sozialismus bei einigen auch den Einmarsch überdauerte:

> „seit dem Jahr 63 wurde der Sozialismus immer interessanter. Es hilft nichts. Aber wir wussten von den Hinrichtungen und Prozessen und den Konzentrationslagern hier bei uns, oder von den Gefängnissen und so weiter, und das von Kirchenmenschen und anderen. Nichtsdestoweniger teilten wir halt den Eindruck, oder die Idee, dass der Sozialismus eine gute Perspektive ist, dass er zu etwas Gutem führen kann und dort [in Château de Bossey, M. P.] verstärkte es sich, im Grunde genommen, weil wir uns sagten: ‚Warum sind die Leute arm?' In Südamerika oder Afrika, Asien, Indien und in anderen Gebieten […] Also sagten wir uns, dass der Gedanke der Gleichheit oder der Rücksicht auf den Nächsten – Socius, Sozialismus […] Wir gingen davon aus, dass der Sozialismus als Hauptidee die Rücksicht auf den Nächsten hat, wohingegen der Kapitalismus ein erfolgreiches System ist, aber seine Hauptabsicht ist Kapital, einfach Gewinn, Entwicklung, Unternehmen und Kapitalkumulierung und so weiter, ja. Na und das hier war eine Idee, die aber begann, ökonomische Probleme zu haben, auch in der Sowjetunion und bei uns auch und ständig irgendwelche Krisen und so weiter. Nichtsdestoweniger kamen dann die Theorien, Ota Šik und diese Menschen und in der Philosophie Karel Kosík, und dass es eine Zukunft hat, ja.
> Peter Morée: Das heißt, im Grunde genommen, als du in Bossey warst, dass du immer noch eine Hoffnung hattest, dass der Sozialismus verbesserbar ist.
> Jan Čapek: Na, wir kamen da mit dieser Hoffnung, die allerdings durch die sowjetische Okkupation angeknackst war, so muss man es sagen. Das war eine Zweierkombination, einerseits die Entwicklung 66, 68 bis Dubček. Sozialismus mit menschlichen Antlitz, ja.

100 Vgl. *Rákosník*, Jakub / *Spurný,* Matěj / *Štaif*, Jiří: Milníky moderních českých dějin. Prag 2018, 212–232.

> Das war ein großartig anziehendes Stichwort, das Sozialismus und Humanität verband, vielleicht im Sinne Masaryks. Das menschliche Antlitz, der Mensch, der Nächste."[101]

Das auf der Etymologie des Wortes Sozialismus – socius heißt der Nächste – aufbauende Argument wurde zur positiven Bewertung der Ideologie in ihrer demokratischen Form schon in dem Beitrag „Die Stellungnahme der evangelischen Christen aus der Gruppierung der Neuen Orientierung" benutzt, den Čapek und der evangelische Philosoph Ladislav Hejdánek am 20. März 1968 aufgrund einer Vorlage J. S. Trojans für das populäre Magazin Literární listy (Literarische Blätter) geschrieben hatten[102]. Die Unterscheidung zwischen der Idee des Sozialismus und ihrer realexistierenden politischen Gestalt erlaubte die Hoffnung auf einen Reformversuch mit dem optimistischen Namen „Sozialismus mit menschlichem Antlitz".

Sowohl Václav Havel in seinem Essay „Moc bezmocných"[103] (Die Macht der Ohnmächtigen) als auch Michal Pullmann im Buch „Konec experimentu"[104] (Das Ende des Experimentes) behaupten, dass zum Leben in der sozialistischen Tschechoslowakei die Übernahme eines bestimmten diskursiven Verhaltens gehörte, das mit der Verwendung von durch das politische System unterstützenden Termini erlaubte, ganz andere Inhalte auszusprechen als die Wörter selbst bedeuteten. Das führte aber gleichzeitig zur Stabilisierung des Systems. Die beiden Autoren belegen zwar diese Praxis erst für die Zeit der Normalisierung, ihre Charakteristik hat allerdings auch schon für die längste Zeit der kommunistischen Regierung ihre Gültigkeit. Meine Schilderung in diesem Kapitel zeigt, dass eine solche Charakteristik des gesellschaftlichen Diskurses hinsichtlich der Unterstützung des Sozialismus noch nicht auf die Zeit des Prager Frühlings angewendet werden kann – zumindest nicht in diesem Fall und für die interviewten Pfarrer bzw. für die EKBB. Dies führt mich zu der Behauptung, dass die optimistische Neigung zum demokratischen Sozialismus während des Prager Frühlings auch im

101 Gespräch mit Jan Čapek am 23.1.2015 (A ETF UK [wie Anm. 17]).
102 Vgl. *Pfann*, Orientace (wie Anm.19), 69f.
103 *Havel*, Václav: Moc bezmocných. Prag 1990.
104 *Pullmann*, Michal: Konec experimentu. Prag 2011.

größeren Teil der EKBB noch authentisch war. Umso größer war auch die Enttäuschung, die die Okkupation brachte.

Das meint aber nicht, dass es keine kritischen Stimmen gab, wie zuvor bereits erwähnt. Fast alle Interviewten nehmen heute eine distanzierte Haltung zu Hromádkas politischen Ansichten ein. Hromádka verhielt sich aber während des Prager Frühlings selbst zurückhaltend gegenüber der Entwicklung. Morée und Čapek stimmen in der Vermutung überein, dass er die Befürchtung oder sogar Angst hatte, dass es mit der Freiheit „zu weit geht“[105].

Wie stark die stürmische Begrüßung des Prager Frühlings eventuelle zurückhaltende, skeptische oder sogar ablehnende Stimmen zur Reformbewegung übertönte, ist schwierig zu rekonstruieren. Diejenigen, die inmitten der allgemeinen Begeisterung lieber schwiegen, schweigen auch in den benutzten Quellen. Kocáb soll sich bei der Tagung der VTEG im Februar 1968 skeptisch gegenüber dem „aufgeklärten Sozialismus“ geäußert haben. Ihm zufolge müssten die Kirche und die Gesellschaft noch um einen realen Wandel ringen[106]. Nováks Erinnerung aus Zruč nad Sázavou deutet an, dass auch in Gemeinden mit Gliedern verschiedener sozialer Herkunft die Begeisterung an gewisse Grenzen stoßen konnte. Zruč nad Sázavou war ein Arbeiterstädtchen mit einer großen Fabrik und dementsprechend starkem Einfluss der Kommunisten (laut Novák und Kocáb). Zur Gemeinde gehörten auch Verwandte einiger kommunistischer Funktionäre. Sie konnten sich vom Reformprozess auch existenziell bedroht fühlen, konkret vom potenziellen Stellenverlust der Verwandten und damit verbundenen eigenen sozialen Sicherheiten wie Wohnen usw. Diese Menschen distanzierten sich von dem Erneuerungsprozess. Aber auch sie nahmen an der Diskussion in der Gemeinde teil.

3. Zusammenfassung

Das Jahr 1968 wurde zu einem Symbol der freiheitlichen Entwicklung, die schon früher begonnen hatte und sich noch einige Monate nach dem Einmarsch der Warschauer-Pakt-Truppen auswirkte. Es

105 Gespräch mit Jan Čapek am 15.1.2015 (A ETF UK [wie Anm. 17]). Vgl. auch *Morée / Piškula,* „Nejpokrokovější“ (wie Anm. 7), 340–346.

106 Kocáb – Tätigkeitsauswertung (wie Anm.49).

wurde zu einem Symbol der Freiheit, das bis heute stark in der gesellschaftlichen Wahrnehmung verankert ist[107]. Die Symbolik dieses Jahres fand auch ihren Weg in die Gemeinden[108].

Jeder der interviewten Pfarrer nutzte die Freiheit dieses Jahres nach seinen Präferenzen. Fast alle erlebten eine wachsende Teilnahme an Veranstaltungen und eine Intensivierung des Gemeindelebens, die mit einer Entwicklung neuer Formen der Kirchen- und Gemeindearbeit oder mit der Wiedergeburt älterer Veranstaltungsformate einher ging. Einige Pfarrer waren damit zufrieden, andere genossen darüber hinaus neue Kooperationsmöglichkeiten mit einer größeren Öffentlichkeit in ihren Dörfern und Städten. Manche intensivierten auch ihre eigene politische Aktivität oder die in Zusammenarbeit mit den Gemeinden. Andere widmeten sich internationalen Kontakten entweder vor Ort oder auf Reisen im Ausland. Allmählich wurden mancherorts auch ökumenische Beziehungen zu Katholiken geknüpft. Alle diese Entwicklungen hängen mit vielerlei Formen des Gesprächs zusammen, das sich auf allen Ebenen in einer freien Atmosphäre entfalten konnte.

Wenn ich nach der speziellen Ausprägung der Freiheit dieser Zeit suche, dann zeichnet sie sich durch die Möglichkeit, alle genannten Aktivitäten durchzuführen, aus. In diesem Sinn handelt es sich um eine Freiheit, die von außen gewährt wurde. Der Kern der Aktivitäten bestand dann generell in der intensiven Begegnung und im intensiven und offenen Gespräch. In ihnen manifestierte sich die Freiheit. Die Formen der Begegnung und Inhalte der Gespräche wurden im Beitrag geschildert.

Ich habe beschrieben, welche Gelegenheiten Freiheit schenkten oder stärkten. Zwar wurden sie in den Folgejahren wieder eingeschränkt, aber sie klangen eine lange Zeit nach, und in manchen Bereichen verschwanden ihre Spuren nie wieder völlig.

---

107 Vgl. *Kalinová,* Proměny (wie Anm. 87), 336.

108 Jan Keller erwähnt, dass er das Thema Freiheit (oder das politische und gesellschaftliche Engagement) gern in späteren Jahren in Sonntagsgottesdiensten thematisierte, die um den Jahrestag des Einmarsches herum stattfanden, was von den Gottesdienstteilnehmern als ein symbolischer Bezug auf die Freiheit des Jahres achtundsechzig bzw. ihrer Unterdrückung verstanden wurde. Vgl. Gespräch mit Jan Keller am 3.7.2015 (A ETF UK [wie Anm. 17]).

Freiheit war in der Zeit des Prager Frühlings mit Hoffnung verbunden. Das illustrieren der in Kapitel 2.2. einführende und abschließende Ausschnitt aus dem Gespräch mit Milan Balabán, der im Original einen zusammenhängenden Text bildet. Der Theologe drückt die Bedeutung des Prager Frühlings in einer theologischen Reflexion aus und geht dabei auch auf seine Nachwirkungen ein:

> „Die Hoffnungen waren also groß. Im Grunde genommen war es im Laufe der Jahre, Jahrzehnte, die größte Hoffnung. Das Licht leuchtet, auch wenn es verhangen wurde. Denn einige Sachen können misslingen, manchmal müssen sie misslingen, aber das heißt nicht, dass sie keinen positiven Sinn hätten. Sie haben ihren positiven Sinn, auch wenn sie misslangen, auch wenn die Erwartungen nicht erfüllt wurden. Das mussten wir dann theologisch in irgendeiner Weise ausmeditieren, dass der Herr nicht immer unseren Wünschen entgegengehen muss, sondern dass er uns sogar auch eine solche Ohrfeige gibt und dass er uns fast irgendwie auslacht.“[109]

109 Gespräch mit Milan Balabán am 17.3.2014 (ebd.).

Ein protestantischer Think Tank in den langen sechziger Jahren der Bundesrepublik: Georg Picht und die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft

Claudia Lepp

Im klassischen Wortsinn handelt es sich bei Think Tanks, zu Deutsch Denkfabriken, um abgeschiedene Orte, an denen konzentriert und in Ruhe interdisziplinär nachgedacht wird[1]. Ein solcher Ort war die 1957/58 gegründete Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST)[2], idyllisch gelegen nahe des Heidelberger Schlosses, zweifelsohne. Doch war sie auch eine politische Denkfabrik, d. h. ein Forschungsinstitut, das Kirche und Politik beriet sowie wissenschaftliche und öffentliche Debatten forcierte[3]? Ihr erster und langjähriger Leiter, der Philosoph Georg Picht, umschrieb die Aufgaben der FEST einmal wie folgt:

> „Das Institut muss gleichzeitig Grundlagenforschung betreiben, spezialwissenschaftlich gute Arbeiten vorlegen können, im Feld des Aufbaus von beratungsorientiertem Sachverstand voranschreiten und die Vermittlung seiner Arbeitsergebnisse in kirchliche wie politische Praxis leisten."[4]

---

1 Vgl. *Gellner*, Winand / *Hammer*, Eva-Maria: Policyforschung. München 2010, 33 u. 35.

2 Anfang 1957 wurde die Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien, ein Kreis von circa 100 Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen, und das von sechs Landeskirchen gegründete Christopherus-Stift zur Evangelischen Studiengemeinschaft vereinigt. Im April 1958 erfolgte die Verlegung der Forschungsstätte nach Heidelberg. Vgl. *Picht*, Georg: Die Evangelische Studiengemeinschaft (BA N 1225/51).

3 Zu den bundesdeutschen Think Tanks vgl. *Thunert*, Martin: Think Tanks in Deutschland – Berater der Politik? In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 51 (2003), 30–38; ders.: Think Tanks als Ressourcen der Politikberatung. Bundesdeutsche Rahmenbedingungen und Perspektiven. In: Forschungsjournal NSB 12 (1999), H. 3, 10–18.

4 Protokoll der Mitgliederversammlung am 22./23. Mai 1981, Bericht des Leiters (EZA, 2/7360).

Neben der wissenschaftlichen Analyse stand demnach die praxisorientierte Vermittlung von Ideen und Wissen in den kirchlichen und politischen Raum hinein. Ob und wie dieser Aufgabenbeschreibung Rechnung getragen wurde, wird im Folgenden zu klären sein. Dabei stehen die langen sechziger Jahre im Mittelpunkt, die als eine Hochzeit der FEST in ihrer Funktion als politische Denkfabrik identifiziert werden kann. Diese Zeit gilt auch als eine „Aufbruchsphase im Verhältnis von Wissenschaft und Politik“[5], in der die wissenschaftliche Politikberatung eine erste Konjunktur erlebte und Beratungskapazitäten ausgebaut wurden.

1. Organisationsstruktur, Arbeitsformen und Themen eines protestantischen Think Tanks

Getragen wurde die FEST von den westdeutschen Landeskirchen, dem Deutschen Evangelischen Kirchentag, dem Leiterkreis der Evangelischen Akademien[6] und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)[7]. Die Trägerschaft der Studiengemeinschaft wurde durch den Vorstand repräsentiert; dessen Vorsitzender war bis 1970 der Theologische Vizepräsident des westfälischen Landeskirchenamtes Karl Lücking. Das Wissenschaftliche Kuratorium hingegen trug die Verantwortung für die Planung der Kommissionsarbeit und die Publikationen. Über Jahre hinweg diskutierte es auch selbst Fragen zu den Voraussetzungen der Wissenschaft und den Methoden interdisziplinärer Arbeit. Das Kuratorium bestand vorwiegend aus evangelischen Wissenschaftlern; den Vorsitz hatte von 1958 bis 1975 der angesehene Jurist und Wissenschaftsorganisator Ludwig Raiser inne. Langjähriges Mitglied war neben anderen der Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker. Er war ein Jugendfreund von Picht, der von 1958 bis zu seinem Tod im Jahr 1982 die Forschungsstätte der Studiengemeinschaft leitete.

---

5 *Rudloff*, Wilfried: Verwissenschaftlichung der Politik? Wissenschaftliche Politikberatung in den sechziger Jahren. In: Collin, Peter / Horstmann, Thomas (Hg.): Das Wissen des Staates. Geschichte, Theorie und Praxis. Baden-Baden 2004, 216–257, 221.

6 Vgl. Jahresbericht der FEST 1962, 29 (EZA, 742/154).

7 *Picht*, Georg: Festansprache anlässlich der Einweihung des Erweiterungsbaus am 26.2.1977. In: FEST. Informationsblatt Nr. 23a, März 1977 (EZA, 2/7368).

Die Zahl der wissenschaftlichen Mitarbeiter der FEST lag anfänglich bei drei, Anfang der sechziger Jahre bei fünf; 1975 waren es 15 ständige wissenschaftliche Mitarbeiter[8]. Unter ihnen befanden sich Theologen, Philosophen, Naturwissenschaftler, Historiker, Juristen, Sozialwissenschaftler, Ethnologen, Politologen und Ökonomen. Nach Auffassung von Picht musste sich die Forschungsstätte durch die Qualität ihrer Forschungsarbeit ausweisen: „wir aber sind so etwas wie wissenschaftlich freie Unternehmer und müssen durch unsere eigene Leistung allererst unseren Bestand ermöglichen."[9] Neben der eigenen disziplinären Forschung diskutierte das Kollegium einmal wöchentlich historische, systematische und methodische Themen. Später wurden innerhalb des Kollegiums Arbeitsgruppen gebildet, die einzelne Forschungsvorhaben gemeinsam durchführten und verantworteten. Interdisziplinarität war somit nicht nur Anspruch, sondern auch Realität in der Forschungsstätte. Zu den Aufgaben der Mitarbeiter gehörte es auch, wissenschaftliche Resultate innerhalb des kirchlichen und öffentlichen Protestantismus praxisorientiert zu vermitteln. Dies erfolgte durch die Mitarbeit in Kammern, Kommissionen, Beiräten und Fachausschüssen der EKD, durch Vorträge in Evangelischen Akademien und auf dem Kirchentag, durch Fortbildungsveranstaltungen in den Landeskirchen und bei den Militärpfarrern sowie durch die Mitarbeit in kirchlichen Zeitschriften wie den Evangelischen Kommentaren und den Lutherischen Monatsheften. Im Zuge der Friedens- und der Umweltforschung der siebziger Jahre intensivierte sich auch die Mitarbeit in ökumenischen Gremien sowie in internationalen Nichtregierungsorganisationen[10].

Neben dem für einen Think Tank eher kleinen Mitarbeiterstab gab es ein Netzwerk externer Experten. Insbesondere während der sechziger Jahre lag der Schwerpunkt der Arbeit bei wissenschaftlichen Kommissionen, die vom Kuratorium zur Untersuchung bestimmter übergreifender Probleme berufen wurden. Sie umfassten 15 bis 20 Wissenschaftler verschiedener Disziplinen. Mit ihren Kommissionen

8 Vgl. Wissenschaftliche Mitarbeiter der FEST (Stand November 1975). Anlage zum Protokoll der Planungssitzung vom 5.2.1976 (EZA, 2/7363).

9 Schreiben von Picht an Kunst, 20.8.1960 (EZA, 742/153).

10 Vgl. den Punkt „Beratung kirchlicher und politischer Gremien, Wissenschaft und Öffentlichkeit" im Jahresbericht 1975. In: FEST. Informationsblatt Nr. 22, März 1976 (EZA, 2/7369).

bot die FEST die Infrastruktur zur Zusammenarbeit protestantischer wissenschaftlicher Eliten. Hier wurden Grundsatzdiskussionen geführt und die Ergebnisse verschiedener Disziplinen zueinander in Beziehung gesetzt. Einige der Kommissionen waren zeitlich befristet, andere arbeiteten ohne Befristung.

Zu den kontinuierlich arbeitenden Kommissionen zählte die seit 1951 bestehende, interdisziplinär zusammengesetzte Marxismus-Kommission, die auch mit Wissenschaftlern aus ostmitteleuropäischen Staaten zusammenarbeitete[11]. Sie beschäftigte sich mit historisch-philosophischen sowie sozialethischen Grundfragen und nahm seit Anfang der siebziger Jahre auch die vielfältigen Neomarxismen in Westeuropa in den Blick[12]. Etwa zur gleichen Zeit stellte das Bundeswissenschaftsministerium die Finanzierung der Kommission ein[13].

Die zeitlich befristet eingesetzte Strafrechtskommission der FEST prüfte über einige Jahre hinweg die Arbeiten der großen Reformkommission des Bundesjustizministeriums unter dem Gesichtspunkt, an welchen grundsätzlichen Punkten eine kirchliche Stellungnahme erforderlich schien[14]. In ihr arbeiteten als Gäste auch der Generalreferent im Bundesjustizministerium für die „Große Strafrechtsreform" Eduard Dreher sowie Ministerialdirigent Richard Scheufler vom Justizministerium des Landes Nordrhein-Westfalen mit[15].

Einen Schwerpunkt bildeten in den fünfziger und sechziger Jahren die vom Militärbischof der EKD, Hermann Kunst, initiierten und finanzierten Kommissionen zur wissenschaftlichen Beratung der sich im Aufbau befindlichen Militärseelsorge, die innerkirchlich heftig

11 Die FEST setzte mit dieser Kommission eine von der ehemaligen Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien begonnene Tradition fort. Vgl. *Howe*, Günter: Einige Ausschnitte aus den Erfahrungen der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg in der interdisziplinären Zusammenarbeit. In: FEST. Informationsblatt Nr. 6, Januar 1968, 1 (EZA, 742/134). Vgl. auch *Bruns*, Katja: Nachdenken über Marxismus in der Bundesrepublik. Die Marxismus-Kommission der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien von 1951 bis 1973. In: MKiZ 11 (2017), 125–133.

12 Vgl. Schreiben von Geyer an Wilkens, 19.2.1973 (EZA, 2/7352).

13 Bis einschließlich 1973 wurde die Marxismus-Kommission aus Mitteln des Bundeswissenschaftsministeriums finanziert. Vgl. Schreiben von Wolfgang Huber an Erwin Wilkens, 31.1.1974 (EZA, 2/7352).

14 Vgl. Jahresbericht 1962 (wie Anm. 6), 20.

15 Vgl. ebd., 38.

umstritten war. Kunst hatte 1956 die Fortführung seines Amtes von einer wissenschaftlichen Analyse der Militärseelsorge in der Bundeswehr abhängig gemacht[16]. Die Ergebnisse der ersten Kommission „Grundsatzfragen der Militärseelsorge" waren ausschließlich für den internen Gebrauch der Militärseelsorge bestimmt[17]. Die zweite Kommission „Krieg und Frieden im Atomzeitalter" wurde 1957 ebenfalls auf Bitten von Kunst berufen und sollte auf wissenschaftlicher Grundlage zur Entschärfung des innerkirchlichen Konfliktes um die Atomwaffen beitragen[18]. Sie bestand aus Theologen, Philosophen, Physikern, Historikern, Juristen und Offizieren. Unter ihnen war auch Carl Friedrich von Weizsäcker, der federführend an der Göttinger Erklärung vom 12. April 1957 beteiligt gewesen war, in der sich 18 prominente Atomwissenschaftler gegen die Aufrüstung der Bundeswehr mit Atomwaffen gewandt hatten. Den Kommissionsvorsitz übernahm der Mathematiker Günter Howe, der in der FEST für die Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaften zuständig war. Als Ergebnis der Kommissionsarbeit erschien 1959 die stark rezipierte Publikation „Atomzeitalter – Krieg und Frieden" einschließlich der sogenannten Heidelberger Thesen mit ihrer Komplementaritätsthese, die vor allem auf Howe und von Weizsäcker zurückging. Die für Interpretationen offenen Thesen erfüllten in den Folgejahren die Funktion eines friedensethischen Minimalkonsenses innerhalb des westdeutschen Protestantismus[19].

Die dritte Kommission hatte von Hermann Kunst den Auftrag erhalten, eine umfassende Untersuchung der Situation der Soldaten in der Bundeswehr zu unternehmen, die als Grundlage für die Arbeit der Militärseelsorge dienen sollte[20]. Der Kommission, die von Georg Picht geleitet wurde, gehörten keine Theologen an. In ihrer soziologischen Unterkommission kamen Vertreter der nach 1945 zutiefst

16 Vgl. *Timm*, Hermann: Nachwort. Zu Günter Howes theologischem Lebensweg. In: Howe, Günter: Die Christenheit im Atomzeitalter. Vorträge und Studien. Stuttgart 1970, 323–372, 360.

17 Vgl. Jahresbericht 1962 (wie Anm. 6), 22.

18 Zur Geschichte dieser Kommission vgl. *Möller*, Ulrich: Im Prozeß des Bekennens. Brennpunkte der kirchlichen Atomwaffendiskussion im deutschen Protestantismus 1957–1962. Neukirchen-Vluyn 1999, 186–196.

19 Vgl. *ebd.*, 344.

20 Vgl. Jahresbericht 1962 (wie Anm. 6), 22.

zerstrittenen deutschen Soziologie zusammen, um über die Einführung einer Wehrsoziologie nachzudenken. An der Gründung der Kommission und der Entwicklung ihres Arbeitsplanes waren Helmut Schelsky von der Sozialforschungsstelle in Dortmund[21] und Ludwig von Friedeburg vom Institut für Sozialforschung in Frankfurt beteiligt. Als Mittler zwischen den Soziologen hatte der Jurist Hellmut Becker agiert, ein enger Freund Pichts und von Weizsäckers und Präsident des Deutschen Volkshochschulverbandes[22]. Entgegen erster Zusagen an Kunst erhielt das wehrsoziologische Forschungsvorhaben vonseiten des Bundesverteidigungsministers Franz Josef Strauß keinerlei sachliche Unterstützung[23]. In der Einleitung zur Abschlusspublikation der Kommission schrieb Picht daher kritisch:

> „Die Kommission konnte sich dem Eindruck nicht entziehen, daß das Verhalten des Ministers und seines Ministeriums für die Klärung der Frage nach dem Verhältnis der Bundeswehr zur Demokratie, der Bundeswehr zur Wissenschaft und der Bundeswehr zur Militärseelsorge einen nicht unbedenklichen Beitrag geleistet hat."[24]

Die „Studien zur politischen und gesellschaftlichen Situation der Bundeswehr" waren die ersten soziologischen Untersuchungen, die es überhaupt über die deutsche Armee gab.

Die 1967 eingerichtete Kommission „Der Beitrag von Theologie und Kirche zum Frieden als Lebensbedingung des wissenschaftlich-technischen Zeitalters" wurde ebenfalls von Hermann Kunst angeregt und zunächst auch finanziert[25]. Später kamen die Gelder von der EKD und den Landeskirchen. Aufgabe der Kommission war es,

---

21 Schelsky war wohl nur an der Formierung der Kommission beteiligt, zu den späteren Kommissionssitzungen schickte er seine Assistenten (Auskunft von Gerhard Grohs, 15.10.2013).

22 Vgl. Schreiben von Picht an Howe, 18.5.1960 (EZA, 742/148).

23 Vgl. Schreiben des Generalinspekteurs der Bundeswehr an Kunst, 12.2.1962 (EZA, 742/149) und Schreiben Kunsts an Howe, 21.2.1962 (ebd.).

24 *Picht*, Georg (Hg.): Studien zur politischen und gesellschaftlichen Situation der Bundeswehr. Erste Folge. Witten / Berlin 1965, 28.

25 Gerta Scharffenorth: Aktennotiz zu dem Gespräch mit Militärbischof Kunst im evangelischen Kirchenamt in Bonn am 15.11.1966 (EZA, 742/150).

einen theologischen Beitrag zur Friedensforschung zu leisten. Nach Pichts Auffassung waren die Kirchen „die legitimen Träger einer auf Ausblendungen verzichtenden und gegen den Einfluß politischer Sonderinteressen gesicherten Friedensforschung".[26] Zu der Kommission gehörten sechs Studiengruppen[27] mit etwa 80 freien Mitarbeitern aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, verschiedenen Kirchen und Gruppierungen. Hinzu kamen Kontakte zu anderen wissenschaftlichen Institutionen sowie ökumenischen Einrichtungen[28]. Die Kommission und die Studiengruppen vergaben wiederum Forschungsaufträge für die Durchführung von Spezialuntersuchungen[29]. Allein zwischen Herbst 1969 und Mai 1972 erschienen acht Bände der „Studien zur Friedensforschung". Als eine Art Dependance der Studiengemeinschaft wurde 1970 die Ökumenische Friedensforschungsstelle im Visser 't Hooft-Haus in Rotterdam eingerichtet[30]. Mit ihren Studien trug die FEST zur Professionalisierung der Friedensforschung in der Bundesrepublik bei. Ihre frühe Themenidentifikation verschaffte ihr in diesem Bereich Aufmerksamkeit und Ansehen.

Neben der ergebnisorientierten Kommissionsarbeit unterhielt die FEST in der Ära Picht auch mehrere Gesprächskreise. Einmal im Jahr erörterten in den sogenannten Hinterzartener Gesprächen das Kollegium, Kuratoriumsmitglieder sowie einige externe Wissenschaftler eine Woche lang philosophische Fragestellungen, darunter solche, die als Grundsatzfragen in anderen Kommissionen aufgetaucht

26 Schreiben Pichts an Walter Dirks, 5.4.1966 (EZA, 742/156).

27 Im Einzelnen waren dies: Biblisch-exegetische Studiengruppe, historische Studiengruppe, Studiengruppe „Technologie und Revolution", Studiengruppe „Kirchenstruktur und Weltfrieden", Kommission „Frieden und Völkerrecht", Studiengruppe „Probleme der B-C-Waffen". Vgl. *Schwerdtfeger*, Johannes: Entwicklung und Stand des Projektes „Der Beitrag von Theologie und Kirche zum Frieden". In: FEST. Informationsblatt Nr. 15, Mai 1972 (EZA, 2/7368).

28 Vgl. Georg Picht: Der Beitrag der Evangelischen Studiengemeinschaft zur Friedensforschung, 1968 (EZA, 742/137).

29 Vgl. ebd.

30 Vgl. Walter Hammer an die Mitglieder des Rates der EKD, 9.3.1970 (EZA, 742/157); Protokoll der Sitzung des Rates der EKD am 18./19.3.1970 (ebd.).

waren[31]. Auf Initiative von Günter Howe fand in Göttingen seit 1949 jährlich ein Physiker-Theologen-Gespräch statt[32]. Dabei trafen sich circa 25 Theologen, Philosophen, Physiker, Mathematiker und Chemiker. In den Gesprächen zeigten sich jedoch insbesondere die Theologen nicht geneigt, die fachwissenschaftlichen Grenzen zu überschreiten. Bedeutsam war indes, dass überhaupt Gespräche zwischen den Theologen und Naturwissenschaftlern stattfanden. Enge Verbindungen bestanden zu der 1951 gegründeten holländischen Studienkommission „Glaube und Naturwissenschaft". Im Mai 1958 nahm die Göttinger Gruppe an der ersten ökumenischen Physiker-Theologen-Tagung in Bossey teil. Hier sollte neben das ökumenische Gespräch über die „verantwortliche Gesellschaft" der sozialethische Dialog über eine „verantwortliche Wissenschaft" treten. 1961 wurde das „Karlsruher Physiker-Theologen Gespräch der jüngeren Generation" gegründet[33]. Es stützte sich vor allem auf das Kernforschungszentrum in Karlsruhe, ein wichtiges Institut der neuen Wissenschaftsform der „big science" in Deutschland. Verbindungsglied zur FEST war der Physiker Wolf Häfele, theologisch gebildeter Pfarrerssohn[34], Schüler von Carl Friedrich von Weizsäcker, Leiter des Instituts für Angewandte Reaktorphysik im Kernforschungszentrum Karlsruhe sowie ein Freund von Günter Howe. Dieser Gesprächskreis arbeitete flexibler und effektiver durch mehrere kleinere, häufiger zusammentretende Untergruppen. So wurden z. B. in der Gruppe „Projektwissenschaft" die ethischen Fragen diskutiert, die sich auch bei einer friedlich genutzten Kernenergie stellten.

Alle Kommissionen und Gesprächskreise der FEST boten die Möglichkeit, Diskussionen über komplexe Fragen im herrschaftsarmen, neutralen Raum eines wissenschaftlichen Instituts zu führen; ihre Mitglieder erhielten wissenschaftliche und politische Anregungen und es entstanden interdisziplinäre sowie persönliche Kontakte, die

31 Vgl. Jahresbericht 1962 (wie Anm. 6), 12f.

32 Vgl. *Howe*, Günter: Das Göttinger Gespräch zwischen Physikern und Theologen. In: Ders.: Die Christenheit im Atomzeitalter. Vorträge und Studien. Stuttgart 1970, 110–123. Die Organisation lag zunächst beim Christophorus-Stift in Hemer, ab 1958 bei der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg.

33 Vgl. hierzu *Howe*, Ausschnitte (wie Anm. 11).

34 Vgl. Schreiben Howes an Kunst, 1.3.1967 (EZA, 742/151).

sonst vielleicht nicht zustande gekommen wären[35]. Neben diesen indirekten Wirkungen standen die direkten Resultate der Arbeit in der FEST: das von den wissenschaftlichen Mitarbeitern und den Wissenschaftlern in den Kommissionen produzierte Orientierungswissen, das in Büchern und Aufsätzen publiziert wurde[36]. In den langen sechziger Jahren gab das Institut drei Schriftreihen heraus: die Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, die Marxismus-Studien und die Studien zur Friedensforschung. Ende der siebziger Jahre kamen die Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft hinzu, die eine schnellere Publikation ermöglichten. Das Institut unterrichtete überdies in seinem regelmäßig erscheinenden Informationsblatt über Arbeitsergebnisse und Vorhaben.

Wie aber versuchten die Mitglieder der FEST, ihre Vorstellungen und Vorschläge darüber hinaus zu kommunizieren? Welche Möglichkeiten der Einflussnahme auf Entscheidungsfindungen in Kirche, Wissenschaft, Politik und Gesellschaft hatten sie? Diesen formellen und informellen Kommunikations- und Wirkungskanälen wird im nächsten Abschnitt nachgegangen.

2. Formelle und informelle Kommunikations- und Wirkungskanäle

Eine Möglichkeit der Beratung und Einflussnahme für die FEST und ihre Mitglieder waren Stellungnahmen und Gutachten im Auftrag der Kirche. So nahm die oben erwähnte Strafrechtskommission auf Veranlassung der Kirchenkanzlei der EKD Stellung zu den Komplexen der Religionsdelikte, der Homosexualität sowie zu einem Gutachten der katholischen Strafrechtskommission[37]. Unter Mitwirkung der leitenden Gesetzgebungsreferenten des Bundesjustizministeriums und des Justizministeriums des Landes Nordrhein-Westfalen erarbeitete die Kommission hierzu ein umfängliches Gutachten. Dieses reichte die Kirchenkanzlei dem Bundesjustizministerium ein. Zugleich wurde

35 Vgl. Seetzen, Jürgen: Einige Überlegungen zur Frage der „Produkte“ der FEST, ihrer Nutzung und ihrer Innovation (EZA, 2/7363).

36 Laut Gellner / Hammer schaffen Ideenagenturen Orientierungswissen und bringen dieses in den politischen Meinungs- und Willensbildungsprozess ein. Vgl. *Gellner / Hammer*, Policyforschung (wie Anm.1), 37.

37 Vgl. hierzu Jahresbericht 1962 (wie Anm. 6), 20.

es auf einer Klausurtagung der CDU-Bundestagsfraktion mit Vertretern beider Konfessionen verhandelt.

Zwei weitere Beispiele für gutachterliche Tätigkeit stammen aus den siebziger Jahren. 1975 bat der Bundesminister für Forschung und Technologie die EKD, zum Fünften Forschungsbericht der Bundesregierung Stellung zu nehmen[38]. Die FEST arbeitete daraufhin gemeinsam mit dem Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD eine Stellungnahme aus, in der die Verkümmerung der Geisteswissenschaften in der Bundesrepublik beklagt wurde[39]. In der zweiten Hälfte der siebziger Jahre erstellte die FEST ein Gutachten über „Alternative Möglichkeiten für die Energiepolitik"[40]. Angesichts der zunehmenden Diskussion über Kernenergie und den Vorgängen um das geplante Kernkraftwerk Wyhl hatte die Badische Landeskirche Ende 1975 die FEST darum gebeten, sie in diesem Bereich wissenschaftlich zu beraten. Mit landeskirchlichen Mitteln konnte für die Dauer des Projektes ein zusätzlicher Mitarbeiter angestellt werden[41]. Die Untersuchung wurde in intensivem Austausch mit verschiedenen Instituten und Experten durchgeführt[42]. Träger der Forschungsarbeit war ein interdisziplinär zusammengesetzter Kreis von 25 wissenschaftlichen Mitarbeitern[43]. Zu thematisch zentralen Fragestellungen der Energiepolitik wurden Konsultationen mit in- und ausländischen Experten aus der Wissenschaft, Wirtschaft und Verwaltung abgehalten. Das Gutachten, das auf diesem Wege entstand, wurde im Mai 1977 in den „Texten und Materialien" der FEST publiziert und damit auch in die öffentliche Diskussion eingespeist. Das Ergebnis des Projektes führte schließlich zu einem Zerwürfnis zwischen den

38 Vgl. Eisenbart an die Mitglieder des Vorstandes der FEST, 16.1.1976 (EZA, 2/7369).

39 Vgl. Stellungnahme vom 12.1.1976 (EZA, 2/7369).

40 Vgl. hierzu Protokoll der Sitzung des Wissenschaftlichen Kuratoriums der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg am 7./8.5.1976 (EZA, 2/7363).

41 Vgl. ebd.

42 Die veröffentlichten Ergebnisse des „Energieprojekts" finden sich in: *Lienemann*, Wolfgang u. a. (Hg.): Alternative Möglichkeiten für die Energiepolitik. Argumente und Kritik. Opladen 1978; dies. (Hg.): Alternative Möglichkeiten für die Energiepolitik: Materialien zum Gutachten, Bd. 1 und 2, Heidelberg 1977.

43 Vgl. Vorwort zu *Lienemann*, Möglichkeiten (wie Anm. 42), 7.

Heidelbergern und Wolf Häfele[44]. In einer Stellungnahme zu dem Gutachten bezeichnete er dieses als „einseitige, im Zeitgeist gehaltene, und in weiten Passagen unwissenschaftliche Streitschrift", die von einer „a priori-hafte[n] Kernenergiefeindlichkeit" durchzogen sei[45].

Eine andere Möglichkeit der beratenden Einflussnahme war die Initiierung oder Vorbereitung öffentlicher kirchlicher Stellungnahmen zu politischen Fragen. So hatten z. B. Raiser und Picht das am 13. März 1963 erschienene „Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zu den NS-Verbrecher-Prozessen"[46] mit vorbereitet. Kunst dankte Picht für sein Engagement in dieser Angelegenheit mit dem Satz: „Hier werden Dinge hart und klar gesagt, die nicht in der ‚Sprache Kanaans' verhüllt werden dürfen."[47]

Nicht von Erfolg beschieden waren die intensiven Bemühungen von Raiser und Howe in den Jahren 1967 und 1968 um ein Wort des Rates der EKD zum Atomwaffensperrvertrag. Howe arbeitete zu dieser Zeit in der Studiengruppe für Rüstungskontrolle, Rüstungsbeschränkung und internationale Sicherheit der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik[48] mit, in der Abgeordnete aller Fraktionen, Ministerialbeamte, Bundeswehroffiziere, Wissenschaftler und Publizisten seit 1961 vertraulich über Abrüstungspolitik diskutierten. Zudem stand er über die Non-Proliferation-Thematik in fast täglichem Telefonkontakt mit Häfele[49], dem eigentlichen Schöpfer des Projektes „schneller Brüter", der von 1967 bis 1972 die Bundesregierung in Angelegenheiten des Atomwaffensperrvertrages und damit zusammenhängender Fragen der internationalen Kontrolle

44 Vgl. Mündliche Auskunft von Gerhard Liedke, 5.7.2013. Liedke war von 1968 bis 1978 wissenschaftlicher Mitarbeiter in der FEST.

45 *Häfele*, Wolf: Stellungnahme zu der von der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft vorgelegten Schrift „Alternative Möglichkeiten für die Energiepolitik". In: Lienemann, Möglichkeiten (wie Anm. 42), 239–242, 238, 240.

46 Abdruck in: Kirchliches Jahrbuch 90 (1963), 76–79.

47 Schreiben Kunsts an Picht, 19.3.1963 (EZA, 742/154).

48 Vgl. hierzu *Eisermann*, Daniel: Außenpolitik und Strategiediskussion. Die Gesellschaft für Auswärtige Politik 1955 bis 1972. München 1999, 135–140.

49 Vgl. Howe an Kunst, 10.3.1967 (EZA, 742/151).

nuklearen Materials beriet[50]. In der Großen Koalition war man sich nicht einig, ob die Bundesregierung dem östlichen und westlichen Druck nachgeben oder eine hinhaltende Strategie verfolgen sollte, die sich an den eigenen nuklearpolitischen Interessen orientierte[51].

Im Januar 1968 gab Günter Howe den FEST-Sammelband „Nichtverbreitung von Kernwaffen – Ein Problem der Friedenssicherung" mit Beiträgen zur technischen, militärstrategischen und weltwirtschaftlichen Dimension der Thematik sowie Dokumenten heraus. Der außenpolitische Sprecher der SPD-Bundestagsfraktion, Erhard Eppler, der als Mitglied der Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD am ersten Entwurf des Ratswortes mitgearbeitet hatte[52], besprach das Buch in der Wochenzeitung „Die Zeit", dem medialen Sprachrohr des protestantisch-kulturliberalen Lagers. Ganz im Sinne von Howe bezeichnete er den Vertrag als „kleine[n], aber wohl unerläßliche[n] Schritt zum Frieden"[53]. Somit hatte man einen Weg gefunden, die eigenen Positionen in der Öffentlichkeit zu präsentieren, wenn auch nicht mit der Autorität eines kirchlichen Wortes. Das geplante Ratswort geriet 1968 in die öffentlich ausgetragene kirchliche Auseinandersetzung um die sogenannte Politisierung der Evangelischen Kirche in Deutschland[54]. Zugleich wurde der ursprüngliche Entwurf des Wortes von der politischen Entwicklung auf nationaler und internationaler Ebene überholt[55]. Im Sommer 1968 erschien dann eine Studie von Howe[56]. Darin fasste er den Stand der

50 Vgl. dazu http://www.theologie-naturwissenschaften.de/wir-ueber-uns/kooperationspartner/gespraechskreis-kiho-wuppertalbethel/nachruf-wolf-haefele.html (zuletzt abgerufen am 8.3.2019).

51 Vgl. Eisermann, Außenpolitik (wie Anm. 48), 299.

52 Vgl. Kunst an Wilkens, 10.6.1967 (EZA, 2/1359).

53 *Eppler*, Erhard: Unerläßlicher Schritt zum Frieden. Eine Grundlage für die deutsche Diskussion zur Nonproliferation. In: Die Zeit. Nr. 4 vom 26.1.1968 (https://www.zeit.de/1968/04/unerlaesslicher-schritt-zum-frieden/komplettansicht [zuletzt abgerufen am 16.4.2019]).

54 Vgl. *Wölber*, Hans-Otto: Politisierung – Gefahr für die Einheit der Kirche? In: Evangelische Kommentare 1 (1968), 136–143; Auszug aus dem Protokoll der Sitzung des Rates der EKD vom 2./3.5.1968 (EZA, 2/1360).

55 Vgl. Auszug aus dem Protokoll der Sitzung des Rates der EKD vom 15.3.1968 (EZA, 2/1369).

56 *Howe*, Günter: Kriegsverhütung und Friedensstrukturen. Eine Studie über den Vertrag zur Nichtverbreitung von Kernwaffen. Gütersloh 1968.

Entwicklung des Nichtverbreitungs-Vertrags zusammen und plädierte für einen Abbau der militärischen Nutzung der Atomkraft zugunsten ihrer weltweiten friedlichen Nutzung[57]. Vorangestellt war der Studie ein ausgeglichenes Geleitwort des Ratsvorsitzenden Hermann Dietzfelbinger. Zu einem eigenen Wort zum Nichtverbreitungs-Vertrag, der im Juli 1968 abgeschlossen worden war, konnte sich der Rat der EKD hingegen auch im Laufe des Jahres 1969 nicht entschließen[58]. Die Bundesrepublik Deutschland unterzeichnete den Atomwaffensperrvertrag am 28. November 1969.

Als Alternative zu einem Ratswort hatte Howe 1968 eine nicht kirchenoffizielle Stellungnahme erwogen, wofür jener Kreis aktiviert werden sollte, der 1961 das sogenannte Tübinger Memorandum unterzeichnet hatte[59]. Dies verweist auf eine weitere Form der Einflussnahme: das Verfassen kritischer Stellungnahmen, die von einflussreichen Protestanten aus Wissenschaft, Bildung und Medien in privater Verantwortung unterzeichnet waren, und mit deren Hilfe politische Prozesse initiiert werden sollten. Im Tübinger Memorandum warfen die Unterzeichner den bundesdeutschen Parteien vor, gegenüber der Bevölkerung nationale und internationale Realitäten zu verschleiern und dringend anstehende Entscheidungen aufzuschieben[60]. Diese Behauptung erläuterten sie anhand von Beispielen aus den Bereichen Außenpolitik, Rüstungspolitik, Notstandsgesetzgebung, Sozialpolitik sowie Schulpolitik. Dabei verzichteten sie darauf, ihre politischen Forderungen theologisch zu begründen. Vier der Unterzeichner kamen aus der FEST: Picht, Howe, Raiser sowie Carl Friedrich von Weizsäcker; die vier anderen aus ihrem freundschaftlichen Umfeld: Hellmut Becker, Joachim Beckmann, Klaus von Bismarck und Werner Heisenberg. Der eigentliche Initiator des

57 Vgl. *ebd.*, 56.

58 Vgl. Auszug aus der Niederschrift über die 28. Sitzung des Rates der EKD am 13./14.3.1969 (EZA, 104/128).

59 Vgl. Brief von Howe an Joachim Beckmann, 25.3.1968 (EZA, 742/152).

60 Zum Tübinger Memorandum vgl. *Greschat*, Martin: Kontinuität und Krisen. Der deutsche Protestantismus in den 60er Jahren. In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 18 (1999), 8–19; ders.: „Mehr Wahrheit in der Politik!" Das Tübinger Memorandum von 1961. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 48 (2000), 491–513.

Memorandums war nach Aussage von Weizsäcker Günter Howe[61]. Von Picht, der nach dem Krieg zehn Jahre als Schulleiter gewirkt hatte und sich seit den fünfziger Jahren intensiv mit Bildungsfragen auseinandersetzte[62], stammte der Textteil zur Bildungspolitik. Ursprünglich war das Memorandum nicht für die Öffentlichkeit, sondern für interne Gespräche mit evangelischen Bundestagsabgeordneten aller Fraktionen bestimmt gewesen. Für dieses Vorgehen hatte vor allem Bischof Kunst plädiert. Und auch Picht setzte zu diesem Zeitpunkt stärker auf die unmittelbare Einflussnahme einer staatsbürgerlichen Elite, auf die politischen Entscheidungsträger, denn auf die seiner kulturpessimistischen Ansicht nach „manipulierte öffentliche Meinung"[63], auch wenn er sich selbst durchaus „immer wieder als Agent und Akteur der Massenmedien gerierte"[64].

Durch eine Indiskretion wurden Teile des Memorandums publik, woraufhin sich die Verfasser zur Veröffentlichung des gesamten Textes entschlossen. Seine Resonanz in den westdeutschen Medien, Parteien, Verbänden und in der evangelischen Kirche war ebenso gewaltig wie vielfältig[65]. Im Zentrum der öffentlichen Diskussion standen vor allem die Aussagen des Memorandums zur Oder-Neiße-Linie als deutscher Ostgrenze. Günter Howe zeigte sich hinsichtlich der Wirkung des Memorandums – zumindest im August 1962 – zufrieden: „Ich lebe im Augenblick in dem angenehmen Gefühl, daß der politische Kurs doch recht weitgehend auf die im Memorandum bezeichnete Linie eingeschwenkt ist."[66] Picht meinte unter den

61 Vgl. *Weizsäcker*, Carl Friedrich von: Gedenken an Günter Howe. Ein Mittler zwischen Ideologie und Naturwissenschaft. In: Die Zeit. Nr. 45 vom 8.11.1968 (https://www.zeit.de/1968/45/gedenken-an-guenter-howe/komplettansicht [zuletzt abgerufen am 16.4.2019]).

62 Vgl. hierzu *Bergmann*, Sven: Die Diskussion um die Bildungsreform in der Nachkriegszeit (Georg Picht). In: Friedrich, Norbert / Jähnichen, Traugott (Hg.): Gesellschaftspolitische Neuorientierungen des Protestantismus in der Nachkriegszeit. Münster 2002, 101–126.

63 Schreiben Pichts an Abs, 1.12.1961, zitiert nach *Bergmann*, Diskussion (wie Anm. 62), 101–126, 125.

64 Zu Pichts Medienverständnis vgl. *Hannig*, Nicolai: Georg Picht. Strategien eines Medienintellektuellen in der westdeutschen Öffentlichkeit. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 66 (2018), 617–644, hier 638.

65 Vgl. die Dokumentation im Kirchlichen Jahrbuch 89 (1962), 78–86.

66 Howe an Kunst, 15.8.1962 (EZA, 742/149).

Regierenden zumindest eine „Beunruhigung“ infolge des Memorandums spüren zu können[67].

Beim Zustandekommen und bei der Verbreitung des Memorandums hatte Hermann Kunst in seiner Funktion als Bevollmächtigter des Rates der EKD am Sitz der Bundesrepublik Deutschland eine wichtige Rolle gespielt[68]. Über dieses Amt kirchlicher Lobbyarbeit in Bonn versuchte Picht während der sechziger Jahre auch in Bezug auf andere Themen Einfluss zu nehmen. Im Jahr 1963 überlegten er und Kunst, wie man in der Bildungspolitik Impulse setzen könnte[69]. In einem Gespräch am 10. September 1963 legte Kunst Bundeskanzler Ludwig Erhard die bildungspolitischen Überlegungen von Picht dar[70]. In seiner Regierungserklärung vom 18. Oktober betonte Erhard daraufhin die Bedeutung der Bildungspolitik und übernahm die Wendung von Kunst: „was für unsere Väter im vorigen Jahrhundert die soziale Frage war, ist für uns heute die Frage von Erziehung und Bildung.“[71] Seit Ende der sechziger Jahre verlor sich allerdings der Kontakt zwischen Kunst und den Heidelbergern[72], was dort mit einem Verlust an unmittelbaren Informationen über die politischen Vorgänge in Bonn einherging[73]. Howe war im Juli 1968 gestorben

67 Picht an Kunst, 14.8.63 (EZA, 742/154).

68 Vgl. Schreiben von Kunst an Howe, 17.4.1963 (EZA, 742/149). Zur Funktion der Bevollmächtigten vgl. allgemein: *Buchna*, Kristian: Ein klerikales Jahrzehnt? Kirche, Konfession und Politik in der Bundesrepublik während der 1950er Jahre (Historische Grundlagen der Moderne 11). Baden-Baden 2014.

69 Schreiben Pichts an Kunst, 3.9.1963; Schreiben Kunsts an Picht, 5.9.1963 (EZA, 742/154).

70 Vgl. Schreiben Kunsts an Picht, 11.9.1963 (EZA, 742/154).

71 Zitiert nach: *Furck*, Carl Ludwig: Die ersten Jahre (1954–1970). In: Elsenbast, Volker (Hg.): Wissen klären — Bildung stärken. 50 Jahre Comenius Institut. Münster 2004, 17–45, 25f. Bei Erhard hieß es: „Es muß dem deutschen Volk bewußt sein, daß die Aufgabe der Bildung und Forschung für unser Geschlecht den gleichen Rang besitzen wie die soziale Frage für das 19. Jahrhundert.“ In: Erhard, Ludwig: Wohlstand für alle. Düsseldorf ^{8}1964, 361.

72 Vgl. Schreiben von Kunst an Wilkens, 10.2.1976 (EZA, 2/7352).

73 Dies beklagte Picht in einem Schreiben an Kunst vom 24.4.1970 (EZA, 742/158).

und Picht hatte sich auf internationaler Ebene Entwicklungs- und Umweltthemen zugewandt.

In den sechziger Jahren suchte Picht auch den direkten Kontakt zu Politikern aller Parteien, vornehmlich um seine bildungspolitischen Vorstellungen zu kommunizieren. Parallel dazu mobilisierte er die Öffentlichkeit durch eine Artikelserie[74]. Im Herbst 1963 versandte Picht zunächst seinen ersten Aufsatz „Die Krise der Kulturpolitik und der Auftrag der Kirche", der im September in den Lutherischen Monatsheften erschienen war, an verschiedene Politiker. Positive Reaktionen erhielt er vor allem von SPD-Politikern. Sie wollten einige seiner Vorschläge in einer Besprechung der Ministerpräsidenten der SPD und bei einer Zusammenkunft der SPD-Kultusminister erörtern[75]. Pichts Vorschlag, das Wissenschaftsministerium um eine Abteilung für Bildungsplanung zu erweitern, machte sich die SPD zu eigen[76].

Den Versuch einer regelmäßigen wissenschaftlichen Politikberatung unternahm der parteipolitisch ungebundene Picht denn auch mit einem SPD-Politiker: dem Vorsitzenden der SPD-Bundestagsfraktion Fritz Erler[77]. Picht kannte Erler seit 1956, als eine Delegation der SPD-Führung Bischof Kunst um die Vermittlung eines Gespräches mit dem Rat der EKD bat, bei dem Picht dann das einleitende Referat und Erler das Koreferat hielt. Beide verstanden Politik als einen Dienst an der Gemeinschaft und Erler war bereit, politische mit theologisch-philosophischen Überlegungen zu verbinden. Der SPD-Politiker nannte das Christentum evangelischer Prägung als eine Quelle seiner Wertvorstellungen. Da Picht die Auffassung vertrat, dass der Politiker der Gegenwart ohne die Hilfe der „wissenschaftlich geschulten Vernunft"[78] nicht mehr auskomme, baute er im Jahr 1964

74 Die Artikelserie zur „Bildungskatastrophe" erschien in der konservativen Wochenzeitung „Christ und Welt" ab Februar 1964.

75 Dies berichtet Picht in seinem Schreiben an Kunst vom 25.10.1963 (EZA, 742/155).

76 Vgl. Schreiben von Ulrich Lohmar an Picht, 25.10.1963 (EZA, 742/155).

77 Zum Folgenden vgl. *Soell*, Hartmut: Fritz Erler. Eine politische Biographie. Bd. 2. Bonn / Bad Godesberg 1976, 870–882.

78 *Picht*, Georg: Die Politik im Atomzeitalter. Ein Plädoyer für die Vernunft – Aus Georg Pichts Laudatio auf C. F. Weizsäcker. In: Die Zeit. Nr. 42 vom

für Erler einen informellen wissenschaftlichen Gesprächskreis, eine Art ‚Braintrust', auf. Picht verband damit sicherlich auch die Hoffnung, über Erler effektiv eigene Vorstellungen und Konzepte in den Meinungsbildungsprozess politischer Gremien einspeisen zu können. Diskutiert wurden in dem Gesprächskreis Fragen der Wirtschafts- und Sozialpolitik, der Bildungspolitik sowie der Atompolitik. An den Diskussionen über das letztere Thema nahmen auch Howe und Häfele teil. Dissens herrschte zwischen Picht und Erler über die Bedeutung der politischen Parteien und die Rolle von Sachverständigen. Erler störte sich an Pichts abschätziger Haltung gegenüber sogenannter Parteipolitik, mit der dieser durchaus in protestantischer Tradition stand. Auch betonte der Politiker gegenüber Picht eine klare Rollenverteilung zwischen Politik und Politikberatung: Sachverständige könnten beraten, die Entscheidungen aber träfen Regierung und Parlament. Doch nicht dieser Dissens, sondern der Mangel an Zeit aufseiten von Erler ließen den Kreis Ende 1965 einschlafen.

Während der sechziger Jahre stand auch Günter Howe mit Fritz Erler, mit dem er in der Studiengruppe für Rüstungskontrolle, Rüstungsbeschränkung und internationale Sicherheit der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik zusammenarbeitete und darüber hinaus persönlich befreundet war, im Gespräch über die Etablierung einer wissenschaftlichen Politikberatung in der Bundesrepublik[79]. Vorbild hierfür war der wissenschaftliche Stil in der Kennedy-Administration in den USA. Hintergrund war eine inoffizielle Konsultation zwischen etwa zehn US-amerikanischen und zehn bundesdeutschen Wissenschaftlern, darunter mehreren Nobelpreisträgern, in Werner Heisenbergs Max-Planck-Institut für Physik in München am 20. und 21. Januar 1967[80]. An dem Treffen hatten auch Heisenbergs Freund Carl Friedrich von Weizsäcker sowie Georg Picht, Ludwig Raiser und Howe selbst teilgenommen. Auf Initiative der Amerikaner wurde die Frage diskutiert, wie die deutsche Wissenschaft eine Form gewinnen

18.10.1963 (https://www.zeit.de/1963/42/politik-im-atomzeitalter/komplettansicht [zuletzt abgerufen am 16.4.2019].

79 Vgl. Schreiben von Howe an Erler, 25.1.1967 (EZA, 742/151).

80 Vgl. Günter Howe: Aktenvermerk (2. Entwurf), 10.2.1967 (EZA, 742/151). Vgl. zu dem Gespräch auch: *Rudloff*, Verwissenschaftlichung (wie Anm. 5), 233–234.

könne, die sie zu einer umfassenden Beratung der deutschen Regierung vor allem im Bereich der Außen- und Sicherheitspolitik befähigte. Howe versuchte, die Angelegenheit über Kunst voranzubringen[81], jedoch ohne positives Resultat.

Begrenzten Erfolg hatte die Initiative für eine wissenschaftliche Politikberatung im Bereich des Umweltschutzes, an der Georg Picht 1971 beteiligt war. Der Philosoph hatte sich seit Ende der sechziger Jahre den globalen Entwicklungsproblemen zugewandt. In seinem Buch „Mut zur Utopie" von 1969 setzte er sich u. a. mit der Überbevölkerung, der Welternährungsproblematik sowie mit der Ökologieproblematik auseinander. In seinem Vorwort sah Picht – die „Berufs-Kassandra", wie ihn der Publizist und Verleger Rudolf Augstein nannte[82] – die Welt auf eine „Katastrophe" zutreiben und forderte die Politik dazu auf, „von allen Möglichkeiten wissenschaftlicher Prognose Gebrauch zu machen, über die wir verfügen."[83] Vor diesem Hintergrund wurde Picht Ende 1970 auf Initiative von Peter Menke-Glückert, dem Unterabteilungsleiter Umwelt-Grundsatzangelegenheiten im Bundesinnenministerium, in eine Projektgruppe berufen[84]. Menke-Glückert und Picht arbeiteten bereits seit 1968 in der Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung e. V. zusammen[85]. Picht übernahm die Leitung der Professorengruppe, die im Auftrag des Bundesinnenministers Hans-Dietrich Genscher einen Vorschlag erarbeiten sollte, wie die wissenschaftliche Beratung der Bundesregierung auf dem neu entstehenden Politikfeld des Umweltschutzes zu organisieren sei[86]. Die Evangelische Studiengemeinschaft

81 Vgl. Schreiben von Howe an Kunst, 10.21967 (EZA, 742/151); Howe an Kunst, 17.11.1967 (EZA, 742/152).

82 *Augstein*, Rudolf: Die ganz große Katastrophe. In: Der Spiegel 1969, Nr. 9, 155.

83 *Picht*, Georg: Mut zur Utopie. Die großen Zukunftsaufgaben. Zwölf Vorträge. München 1969, 7f. Das Buch basierte auf einer Vorlesungsreihe, die im Sommer 1968 vom Süddeutschen Rundfunk übertragen worden war.

84 Vgl. *Hünemörder*, Kai F.: Die Frühgeschichte der globalen Umweltkrise und die Formierung der deutschen Umweltpolitik (1950–1973). Stuttgart 2004, 157.

85 Vgl. Brief von Klaus Gottstein an Gustav Heinemann, 15.9.1969 (EZA, Berlin, 742/136).

86 Zur Arbeit der „Picht-Kommission" vgl. *Küppers*, Günter / *Lundgreen*, Peter / *Weingart*, Peter: Umweltforschung – die gesteuerte Wissenschaft? Eine

wurde auf ausdrückliche Bitte von Genscher, der seit 1968 Mitglied der Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD war[87], mit der Federführung beauftragt[88]. Zur Begründung wurde angeführt, die FEST sei eines der wenigen deutschen Institute, die bereits erfolgreich Modelle interdisziplinärer Arbeit in Grenzgebieten der Naturwissenschaft entwickelt habe[89]. Die FEST hingegen begründete ihr Engagement bei der Erstellung des Gutachtens damit, dass die bedrohliche Umweltproblematik von der Kirche fordere, „ihre Verantwortung für die Welt wahrzunehmen und zu artikulieren“[90]. Die Gruppe, der auch Wolf Häfele angehörte, erarbeitete bis Ende Juli 1971 ein 60 Seiten langes Gutachten[91]. Zur Unterstützung der Gutachtergruppe stellten die FEST und das Karlsruher Institut für Angewandte Reaktorphysik einen Teil ihrer Mitarbeiter frei[92].

In dem Gutachten wurde als „Unterbau für eine moderne Umweltpolitik“ ein „System von Institutionen“ zur wissenschaftlichen Beratung der Bundesregierung in Fragen des Umweltschutzes und der Umweltgestaltung vorgeschlagen, das den gesamten Forschungsbereich (Universitäten, Industrie, Großforschungseinrichtungen, Bundesanstalten) umspannen und eine „überschaubare Kanalisierung der Informationsströme“ ermöglichen sollte[93]. Konkret wurde die Gründung von drei Einrichtungen vorgeschlagen: 1. Ein unabhängiges, interdisziplinäres Institut für die Erforschung der Zusammen-

empirische Studie zum Verhältnis von Wissenschaftsentwicklung und Wissenschaftspolitik. Frankfurt 1978, 139–171.

87 Vgl. Wilkens an Raiser, 24.1.1968 (EZA, 2/1360).

88 Vgl. Constanze Eisenbart: Umweltschutz und Wissenschaftsorganisation. Ein Bericht über die Mitarbeit der FEST an einem Gutachten der Bundesregierung. In: FEST. Informationsblatt Nr. 14, November 1971 (EZA, 2/7368).

89 Vgl. ebd.

90 Ebd.

91 Gutachten zur geeigneten Organisationsform der wissenschaftlichen Beratung der Bundesregierung in Umweltfragen und zur geeigneten Form der Beratung bei der Durchführung von nichtministerieller Tätigkeit. In: Bundesminister des Innern (Hg.): Umweltplanung. Materialien zum Umweltprogramm der Bundesregierung 1971. Stuttgart 1972.

92 Von der FEST waren dies Constanze Eisenbart und Friedhelm Solms. Vgl. Picht an Genscher, 31.7.1971 (EZA, 2/7374).

93 Picht an Genscher, 31.7.1971 (EZA, 2/7374).

hänge zwischen gesellschaftlichen Prozessen und Naturprozessen; 2. ein wissenschaftliches Beratungsgremium, das Entscheidungsunterlagen mit alternativen Vorschlägen für die Politik erarbeiten sollte; 3. eine Regierungseinrichtung, in der alle zuständigen Ressorts vertreten waren und die die Entscheidungsunterlagen in Gesetzesvorlagen übersetzen sollte[94]. Im Informationsblatt der FEST konstatierte die zuständige Mitarbeiterin, Constanze Eisenbart, den Erfolg der gutachterlichen Tätigkeit: Minister Genscher habe die Mehrzahl der Vorschläge des Gutachtens in das Umweltprogramm der Bundesregierung übernommen[95]. In der Forschung wird dieser Erfolg deutlich geringer eingeschätzt: die Vorschläge des Gutachtens seien „aufgrund eines ganzen Bündels von gegenläufigen Interessen nur rudimentär im verbindlichen Umweltprogramm" aufgetaucht[96]. Der wenige Monate später gegründete Rat von Sachverständigen für Umweltfragen blieb von der Bundesregierung abhängig und das 1974 gegründete Umweltbundesamt war dem Bundesministerium des Inneren unterstellt und verfügte über keine Weisungs- und Kontrollbefugnisse[97]. Picht selbst bezeichnete es als „pervertiertes ARGUS"[98].

3. „Protestantische Mafia"? Das Netzwerk einer protestantischen Bildungselite

Viele der beschriebenen Kommunikations- und Wirkungskanäle der FEST und ihrer Vertreter basierten auf personellen Kontakten. Im Zentrum dieses protestantischen Netzwerkes stand das Trio Georg Picht, Carl Friedrich von Weizsäcker und Hellmut Becker[99]. Ihre Freundschaft reichte in das protestantisch bildungsbürgerliche Milieu der Zwischenkriegszeit zurück; sie hielt trotz unterschiedlicher Hal-

94 Vgl. Eisenbart, Umweltschutz (wie Anm. 88).
95 Vgl. ebd.
96 *Hünemörder*, Frühgeschichte (wie Anm. 84), 179.
97 Vgl. *ebd.*, 180.
98 Zitiert nach *Küppers*, Umweltforschung (wie Anm. 86), 155.
99 Zu deren familiären und freundschaftlichen Banden vgl. *Grossner*, Claus: Philosophie in Deutschland. Herrschaft der Philosophenkönige? In: Die Zeit. Nr. 13 vom 27.3.1970 (https://www.zeit.de/1970/13/herrschaft-der-philosophenkoenige/komplettansicht [zuletzt abgerufen am 16.4.2019]); *Raulff*, Ulrich: Kreis ohne Meister. Stefan Georges Nachleben. München 2009.

tung gegenüber dem Nationalsozialismus[100] auch das „Dritte Reich" hindurch und war in der Bundesrepublik Basis für gesellschaftliche Einflussnahme. 1938 lernte von Weizsäcker Günter Howe auf einer Tagung der Michaelsbruderschaft kennen[101]. In den fünfziger Jahren kam Ludwig Raiser hinzu, in den sechziger Jahren Wolf Häfele. Eine wichtige Rolle in dem Netzwerk spielte seit den fünfziger Jahren der Militärbischof und Kirchenlobbyist Hermann Kunst, der sich von der FEST beraten ließ und sowohl Picht als auch Howe in Bonn Kommunikationskanäle öffnete.

Auf dem personellen Netzwerk aufbauend verfügte die FEST über Kontakte zu anderen Think Tanks, deren Zahl während der sechziger Jahre insgesamt zunahm. Hierzu gehörten u. a.: das Max-Planck-Institut für Bildungsforschung[102], das Hellmut Becker mitbegründete und leitete; das Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt, dem Carl Friedrich von Weizsäcker vorstand[103]; das Kernforschungszentrum in Karlsruhe, dessen Institut für Angewandte Reaktorphysik Wolf Häfele leitete; die Vereinigung Deutscher Wissenschaftler, die von Weizsäcker mitgegründet hatte und der Howe und Picht angehörten; die Deutsche Gesellschaft für Auswärtige Politik, deren Präsident

100 Hellmut Becker war seit Mai 1937 Mitglied der NSDAP. Vgl. *Raulff*, Kreis (wie Anm. 99), 403; Georg Picht hatte hingegen den Nazis „keinerlei Konzessionen gemacht" (*Ebd.*, 480). Carl Friedrich von Weizsäcker war von 1939 bis 1942 am deutschen Atomforschungsprogramm beteiligt. Nach Doering-Manteuffel war Weizsäcker „im Dritten Reich ein überzeugter Anhänger des völkisch-großdeutschen Nationalismus" (*Doering-Manteuffel*, Anselm: Verstrickung und Verdrängung. Seitenblicke auf den westdeutschen Protestantismus nach 1945. In: Sarx, Tobias [Hg.]: Protestantismus und Gesellschaft. Beiträge zur Geschichte von Kirche und Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert. Jochen-Christoph Kaiser zum 65. Geburtstag. Stuttgart 2013 [Konfession und Gesellschaft 47], 281–291, 286).

101 Vgl. *Timm*, Nachwort (wie Anm. 16), 323–372, 350.

102 Zu dessen Gründungsgeschichte vgl. *Rudloff*, Wilfried: Does science matter? Zur Bedeutung wissenschaftlichen Wissens im politischen Prozess. Am Beispiel der bundesdeutschen Bildungspolitik in den Jahren des ‚Bildungsbooms'. FÖV Discussion Papers 19 (2005), 28–30.

103 Zu Weizsäckers Konzept von Zukunftsforschung vgl. *Seefried*, Elke: Zukünfte. Aufstieg und Krise der Zukunftsforschung 1945–1980 (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 106). Berlin 2015, 87–95.

Erler war und der Howe und von Weizsäcker angehörten; die Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung, in der Picht bzw. die FEST Mitglied war; sowie die Deutsche Gesellschaft für Friedens- und Konfliktforschung, an deren Gründungsberatungen Carl Friedrich von Weizsäcker teilnahm und in deren Kuratorium ein Mitglied der FEST saß. Auch zu Einrichtungen der bildungs- und wissenschaftspolitischen Politikberatung[104] existierten personelle Verbindungen: Über Picht gab es den Kontakt zum Deutschen Ausschuss für das Erziehungs- und Bildungswesen, dem er von 1953 bis 1963 angehörte, über Ludwig Raiser die Verbindung zum Wissenschaftsrat, dem dieser von 1961 bis 1965 vorsaß, sowie zum Beratenden Ausschuss für Forschungspolitik des Bundesministeriums für wissenschaftliche Forschung, dem Raiser von 1967 bis 1970 vorstand; über Hellmut Becker bestanden Kontakte zum Deutschen Bildungsrat, dem dieser von 1966 bis 1975 angehörte. Becker und Picht gehörten auch dem Ettlinger Kreis an, einer Gruppe von Unternehmern, die sich von 1957 bis 1977 für die Themen Bildung, Erziehung und Schule engagierten[105]. Im kirchlichen Raum bestanden u. a. Verbindungen zu Kammern der EKD, zum Leiterkreis der Evangelischen Akademien, zum Kirchentag sowie zu ökumenischen Gremien.

Zeitgenössisch wurden die Unterzeichner des Tübinger Memorandums als „protestantische Mafia“ in der katholischen Adenauerrepublik wahrgenommen. Der Autor Claus Grossner schrieb 1970 in einem Artikel in der Wochenzeitung Die Zeit über Picht:

104 Zu deren Entwicklung vgl. *Rudloff*, Wilfried: Wieviel Macht den Räten? Politikberatung im bundesdeutschen Bildungswesen von den fünfziger bis zu den siebziger Jahren. In: Fisch, Stefan / *Rudloff*, Wilfried (Hg.): Experten und Politik: Wissenschaftliche Politikberatung in geschichtlicher Perspektive. Berlin 2004, 153–188.

105 Vgl. zur Geschichte des Kreises *Hütter*, Daniel: Der Ettlinger Kreis 1957–1977. Unternehmer als bildungs- und gesellschaftspolitische Reformelite in der jungen Bundesrepublik. In: Gebhardt, Miriam / Patzel-Mattern, Katja / Zahlmann, Stefan (Hg.): Das integrative Potential von Elitenkulturen. Festschrift für Clemens Wischermann. Stuttgart 2013, 161–176. Für die konfessionelle Zusammensetzung dieses Kreises interessiert sich der Autor indes nicht.

> „Zusammen mit seinem Freunde Carl Friedrich von Weizsäcker ist er theoretischer Kopf einer einflußreichen Gruppe, die vom WDR-Intendanten von Bismarck über Hellmut Becker und Ludwig Raiser bis zum Nobelpreisträger Heisenberg reicht und die spitze Zungen als ‚protestantische Mafia' bezeichnen."[106]

Der Soziologe und Politiker Ralf Dahrendorf benutzte den Begriff 1997 in einem Interview mit dem Wochenmagazin Der Spiegel im positiven Sinne: „Die protestantische Mafia stand durch all die Jahre vor allem für einen bestimmten moralischen Anspruch im öffentlichen Leben."[107] Der Zeithistoriker Anselm Doering-Manteuffel griff die Bezeichnung jüngst auf und sprach von einem sowohl „biographisch als auch milieuspezifisch denkbar fest geknüpften Netzwerk"[108].

Die Glieder dieser „protestantischen Mafia" waren keiner kirchenpolitischen Gruppe und keiner politischen Partei zugeordnet. Sie plädierten für eine politische Mitverantwortung der evangelischen Christen in der bundesdeutschen Gesellschaft. Mit dieser Grundhaltung waren sie in kirchlichen wie in politischen Gremien aktiv. Viele von ihnen agierten als „Grenzgänger zwischen Wissenschaft und Politik"[109], d. h. als Wissenschaftsstrategen und wissenschaftliche Politikberater. Gemeinsam waren sie überzeugt von der politischen Verantwortung des Wissenschaftlers und von der Abhängigkeit der Politik von der Hilfe seitens „der wissenschaftlich geschulten Vernunft"[110]. Dieses Verständnis von der Rolle des Wissenschaftlers wurde in Politik und Medien aber durchaus auch kritisch gesehen. So wies Rudolf Augstein im Jahr 1969 Georg Picht zurecht: Die

106 *Grossner*, Philosophie (wie Anm. 99).

107 „Die wahre Revolution". Der Soziologe Lord Ralf Dahrendorf über Erfolge und Aufgaben der deutschen Politik. In: Der Spiegel 1997, Nr. 0, 112–123, 112. Dahrendorf zählte dazu „Leute wie Ludwig Raiser, die Weizsäckers oder Marion Gräfin Dönhoff".

108 *Doering-Manteuffel*, Verstrickung (wie Anm. 100), 289.

109 So Rudloff über Picht, in: *Rudloff*, Wilfried: Georg Picht. Die Verantwortung der Wissenschaften und die „aufgeklärte Utopie". In: Bauer, Theresia u. a. (Hg.): Gesichter der Zeitgeschichte. Deutsche Lebensläufe im 20. Jahrhundert. München 2009, 279–296, 282.

110 *Picht*, Politik (wie Anm. 78).

Prioritäten wie auch die Schranken könne die Wissenschaft nicht selbst setzen, das sei Sache der Gesellschaft und ihrer politischen Organe[111]. Und Claus Grossner fragte in der Wochenzeitung Die Zeit: Welcher Instanz habe die Verantwortung der wissenschaftlich geschulten Eliten Rede und Antwort zu stehen?[112] Damit wurde die Frage der Grenzziehung zwischen Wissenschaft und Politik sowie der Verantwortlichkeit von Wissenschaftlern in Beratungsfunktionen aufgeworfen.

Die Rolle der FEST als politische Denkfabrik in der Bundesrepublik basierte in den langen sechziger Jahren zweifelsohne in erheblichem Maße auf diesem überwiegend informellen Netzwerk einer protestantischen Bildungselite. Auch mit seiner Hilfe gelang es ihr, Themen zu identifizieren sowie Analysen und Lösungsansätze in Kirche, Politik und Gesellschaft einzuspeisen.

111 Vgl. *Augstein*, Katastrophe (wie Anm. 82), 152 und 155.

112 *Grossner*, Philosophie (wie Anm. 99). In den USA setzte die Kritik an der politisch nicht kontrollierten Macht der Experten schon früher ein. Vgl. *Rudloff*, Verwissenschaftlichung (wie Anm. 5), 233.

Hanselmann in Wackersdorf. Zum Verhältnis von Kirche und Politik beim bayerischen Landesbischof Johannes Hanselmann am Beispiel der Auseinandersetzung um die Wiederaufarbeitungsanlage in Wackersdorf

Janning Hoenen

1. Ein Hilferuf und die seelsorgliche Antwort des Bischofs

Am 17. Dezember 1985 wandte sich der Schwandorfer Landrat Hans Schuierer per Telegramm an den damaligen Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern Johannes Hanselmann[1] mit der Bitte, „all ihren einfluss geltend zu machen um die durchsetzung der im taxoeldener forst beabsichtigten rodungsarbeiten zurueckzustellen“[2]. Der Landrat, damals eine der gewichtigsten Stimmen der Gegner der geplanten Wiederaufarbeitungsanlage im oberpfälzischen Wackersdorf, fürchtete zu Recht, dass die Verantwortlichen durch die Baumfällarbeiten Fakten schaffen wollten. Seine Hoffnung war, dass sich der Landesbischof mit einer klaren Positionierung auf die Seite der Gegner stellen würde und die Unterstützung durch die evangelische Kirche bei der übermächtig erscheinenden bayerischen Staats-

1 Johannes Hanselmann (1927–1999) studierte evangelische Theologie in Erlangen. Es schlossen sich Auslandsaufenthalte in den USA an, wo er in Hartford (Connecticut) über Heidegger promoviert wurde. Nach einer Zeit als Gemeindepfarrer in Grub am Forst (Dekanat Coburg) wurde Hanselmann Leiter des Hauses der Kirche in Westberlin. Nach einer kurzen Episode als Kreisdekan in Bayreuth wurde er 1975 zum Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern gewählt. Zu den wichtigen Ereignissen seiner Amtszeit gehören die Einführung der Frauenordination in Bayern und der 18. Deutsche Evangelische Kirchentag in Nürnberg. 1987 bis 1990 war Hanselmann Präsident des Lutherischen Weltbundes (LWB). Vgl. hierzu die biographische Studie *Hoenen*, Janning: Landesbischof Johannes Hanselmann. Ein Mann der unbequemen Mitte [im Druck]. Der vorliegende Aufsatz ist im Wesentlichen ein Auszug aus dem Kapitel „Politische Verantwortung und seelsorglicher Auftrag“.

2 Telegramm Hans Schuierers an Landesbischof Johannes Hanselmann [zukünftig: LB] vom 17.12.1985 (Landeskirchliches Archiv der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern Nürnberg [künftig LAELKB], LB 0.2.0004 – 758).

regierung unter Ministerpräsident Franz Josef Strauß Eindruck machen könnte.

Der so Angesprochene indes bat um Verständnis, dass er keine „einseitige Position" beziehen könne, da er als Landesbischof für alle Gemeindeglieder gleichermaßen zuständig sei. Er könne aber die besondere Entrüstung über den Beginn der Arbeiten kurz vor Weihnachten nachvollziehen:

> „Angesichts der nationenweiten Diskussion um das Sterben der Bäume und im Blick auf die in diesen Tagen aufgestellten Weihnachtsbäume, greifen die Fernsehbilder über das Baumfällen ungezählten Menschen ans Herz. Meine ganz persönliche Meinung hierzu ist: Wenn denn diese Rodung schon sein muß, so wurde dabei das Empfinden der Bevölkerung psychologisch kaum angemessen eingeschätzt und berücksichtigt."[3]

Die Ernüchterung auf Seiten der Gegner der Wiederaufarbeitungsanlage ist nachvollziehbar: Statt entschiedener Parteinahme kam von Hanselmann eine seelsorglich formulierte, die politische Frage ignorierende Stellungnahme zur Wirkung der Berichterstattung auf das weihnachtlich gestimmte „Herz" der Menschen.

2. Die Anfänge der kirchlichen Diskussion um Wackersdorf

Wackersdorf war bis in die 1980er Jahre eine weithin unbekannte Gemeinde in der Oberpfalz (Landkreis Schwandorf) gewesen. Die Entscheidung für den Bau einer Wiederaufarbeitungsanlage für Kernbrennstoffe (WAA) im Februar 1985 änderte dies grundlegend[4]. Die erste Teilgenehmigung wurde vom Bayerischen Staatsministerium für Landesentwicklung und Umweltfragen am 27. September 1985 erteilt. Im Dezember 1985 begannen Rodungsarbeiten und weitere Vorarbeiten.

---

3 Brief von LB Hanselmann an Landrat Schuierer vom 21.12.1985 (LAELKB, LB 0.2.0004 – 758).

4 Vgl. *Siegler*, Bernd: Wackersdorf – Ein Landkreis im Ausnahmezustand. In: Ehmke, Wolfgang (Hg.): Zwischenschritte. Die Anti-Atomkraft-Bewegung zwischen Gorleben und Wackersdorf. Köln 1987, 192–199.

Schon im Herbst 1985 kam es zu ersten Großdemonstrationen gegen die Anlage, an denen sich nicht nur ‚linke' Kernkraftgegner, sondern auch Teile der ‚normalen' Oberpfälzer Bevölkerung beteiligten[5]. Standen anfangs energiepolitische und ökologische Fragestellungen im Vordergrund, so entwickelten sich nach ersten gewaltsamen Zusammenstößen zwischen Demonstrierenden und der Polizei heftige Debatten um das Demonstrationsrecht und die Angemessenheit von Polizeimaßnahmen. Da sich auch Kirchengemeinden (auf evangelischer wie katholischer Seite) an Protesten beteiligten und Gottesdienste am Bauzaun abgehalten wurden, stellte sich die Frage nach der Position der Kirchen vor Ort und in den Kirchenleitungen.

Bereits am 29. Juli 1985 hatte sich ein „Arbeitskreis Atomenergie und Gemeinde in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern" gebildet. Der Kreis aus haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitenden aus Kirchengemeinden der mittleren Oberpfalz unter Leitung des Schwandorfer Pfarrers Gerhard Roth stellte fest, dass die Technik der atomaren Wiederaufarbeitung ungeklärt und die Standortwahl bedenklich sei, und äußerte Betroffenheit über das übereilte staatliche Vorgehen zur Sicherung und Durchsetzung des Projektes. Ziel des Arbeitskreises sei es, auf die technischen, wirtschaftlichen und ökologischen Probleme der Atomenergie hinzuweisen, aber auch diakonische und seelsorgliche Fragen zu bearbeiten und Anstöße für einen Dialog in den Gemeinden und zwischen Gegnern, Befürwortern und Betreibern zu geben. Appelliert wurde an die Kirchenleitung und besonders an den Landesbischof, dieses Vorhaben zu unterstützen[6].

Die Antwort des Landeskirchenrates war zögerlich: In einem Schreiben bat der inhaltlich zuständige Oberkirchenrat Karl Heun darum, die Bezeichnung „in der Evang.-Luth. Kirche in Bayern" im

5 Vgl. *Held*, Martin: Wiederaufarbeitungsanlage Wackersdorf. Befürworter und Kritiker im Gespräch (Tutzinger Studien 2). Tutzing 1986, 13. Vgl. zum ganzen Komplex aus regionaler Perspektive *Mittelbayerische Zeitung* (Hg.): Dokumentation Wackersdorf. Acht Jahre Streit um die WAA in der Oberpfalz. Nachdruck der Sonderausgabe vom 25. Juli 1989 der Mittelbayerischen Zeitung. Regensburg 1989. Einen guten Eindruck von der Atmosphäre vor Ort vermittelt auch *Haug*, Hans-Jürgen: Zu Fuß aus der Atomrepublik. Wackersdorf – Gorleben und zurück. München 1988.

6 Vgl. Brief des Arbeitskreises Atomenergie und Gemeinde an LB Hanselmann vom 3.8.1985 (LAELKB, LB 0.2.0004 – 758).

Titel des Arbeitskreises wegzulassen, sich auf die regionale Zusammenarbeit zu beschränken (d. h. sich nicht bundesweit zu vernetzen) und die „apodiktische Feststellung", der Staat schaffe vollendete Tatsachen, aus den „Statuten" des Arbeitskreises zu streichen. Ziel kirchlichen Auftrags müsse die Förderung von „Gesprächsbereitschaft, Weitervermittlung kirchlicher Erklärungen, Versöhnungsbereitschaft" sein[7].

In eine ähnliche, bewusst neutrale Richtung zielte eine gemeinsame Erklärung des katholischen Bischofs und des evangelischen Kreisdekans von Regensburg, in dem beide angesichts des Versuchs, „kirchliche Lehre und kirchliche Autorität für oder wider eine Meinung in Anspruch zu nehmen", die doppelte Verpflichtung betonten, „mit den Energie- und Rohstoffreserven der Welt verantwortlich umzugehen" und „Gefahren für Leben und Gesundheit der Menschen" zu vermeiden. Es sei „Sache aller Glieder der Kirche, dieser Aufgabe mit Sachverstand und Verantwortungsbewusstsein nachzukommen"[8].

Im Oktober äußerte sich Landesbischof Johannes Hanselmann im Münchner Presseclub[9] zur Rolle der Kirche in der Auseinandersetzung. Er verwies auf einen Brief an die Pfarrerinnen und Pfarrer sowie alle weiteren Mitarbeitenden und Kirchenvorstände der bayerischen Landeskirche von 1983, in dem er die Adressaten dazu aufgerufen hatte, „Gebet und Gottesdienste, die Geistlichen aber im Besonderen den Talar, der ausschließlich Amtskleidung für gottesdienstliche Zwecke ist, nicht zu Demonstrationszwecken zu mißbrauchen" sowie jegliche Gewalt zu unterlassen. Diese würde die „Glaubwürdigkeit als Pfarrer und kirchlicher Mitarbeiter gefährden" und hätte die „Botschaft der Bergpredigt gegen sich"[10]. Auch seien Gesetzesverstöße zu unterlassen und könnten auf keinen Fall mit

7 Brief des Landeskirchenrates Bayern (OKR Heun) an den Arbeitskreis Atomenergie und Gemeinde vom 19.8.1985 (LAELKB, LB 0.2.0004 – 758).

8 Gemeinsame Erklärung des Bischofs von Regensburg und des ev.-luth. Kreisdekans zur geplanten Wiederaufbereitungsanlage (WAA) bei Schwandorf [ohne Datum] (LAELKB, LB 0.2.0004 – 758).

9 Vgl. Brief Ruprecht Graf zu Castell-Rüdenhausens an LB Hanselmann vom 3.11.1985 (LAELKB, LB 0.2.0004 – 758).

10 Brief von LB Hanselmann an alle Pfarrerinnen und Pfarrer […] vom 22.9.1983 (LAELKB, LB 0.2.0004 – 758).

einem „Widerstandsrecht" begründet werden. Dennoch sei an ökumenischen Abendgebeten in Wackersdorf kein Anstoß zu nehmen, da „um Besonnenheit sowie einen friedlichen und gewaltfreien Verlauf der Demonstration gebetet wurde"[11].

Immer wieder erklärten Landesbischof und Landeskirchenrat, nicht die nötige Fachkenntnis zu besitzen, um sich eindeutig für oder gegen die Wiederaufarbeitungsanlage zu positionieren, und so neutral bleiben zu müssen. Hanselmann forderte für die anstehende Tagung der Landessynode im November 1985 bei seinem Jugendfreund Anton Jaumann[12] Sachinformationen an, um „für die sicherlich lebhafte Diskussion einigermaßen gerüstet [zu] sein […] Ich wäre Dir sehr dankbar, wenn Du mir für diesen bevorstehenden ‚Kampf' einige ‚Munition' liefern könntest"[13].

In der Synode selbst spielte das Thema eine geringe Rolle[14]. In der Pressekonferenz während der Landessynode wiederholte Hanselmann aber seine Aussage vom Oktober, dass es

> „das gute Recht eines jeden kirchlichen Mitarbeiters […] [ist], sich an genehmigten öffentlichen Demonstrationen zu beteiligen […], dies [aber] keinesfalls in Amtskleidung geschehen kann […] Eine Beteiligung kirchlicher Mitarbeiter an einer Sitzblockade im Bereich der WAA Wackersdorf oder wo auch immer ist nicht statthaft. Verstöße gegen das geltende Recht […] können nicht in Einklang gebracht werden mit dem Friedensauftrag der Christen."[15]

---

11 Brief von LB Hanselmann an Graf zu Castel-Rüdenhausen vom 14.11.1985 (LAELKB, LB 0.2.0004 – 758).

12 Anton Jaumann (1927–1994), 1958–1990 MdL, 1970–1988 Bayerischer Staatsminister für Wirtschaft und Verkehr.

13 Brief von LB Hanselmann an Staatsminister Anton Jaumann vom 12.11.1985 (LAELKB, LB 0.2.0004 – 758).

14 Vgl. Verhandlungen der Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. Tagung 75 (November 1985), 19.

15 *Hanselmann*, Johannes: Ja, mit Gottes Hilfe. Lebenserinnerungen. Ein Stück Kirchengeschichte. Vollständiger Text. München 1999, 285. Diese Publikation ist die ausführliche Fassung von Hanselmanns Autobiographie, die in einer kleinen Auflage im Landeskirchenamt München gedruckt wurde. Eine gekürzte Fassung erschien beim Claudius Verlag München als *Hanselmann*, Johannes: Ja, mit Gottes Hilfe. Lebenserinnerungen. München 2000.

Der Druck auf Kirchenleitung und Landesbischof wuchs nach der Synode, auch weil jetzt die Rodungsarbeiten beginnen sollten. In diesem Zusammenhang erfolgte die oben zitierte Kommunikation zwischen Landrat Schuierer und Hanselmann. Je länger die Auseinandersetzungen in Wackersdorf voranschritten, desto größer wurde auf beiden Seiten vor Ort das Gefühl, von den Entscheidungsträgern in München allein gelassen zu werden.

Was war der Grund für diese so offensichtliche Zurückhaltung auf Seiten der Kirchenleitung, v. a. auf Seiten Bischof Hanselmanns? Hatte sich nicht mit den „langen 60er Jahren" eine Veränderung des deutschen Protestantismus ergeben, die mit den Stichworten „Politisierung", „Demokratisierung" und „Pluralisierung" beschrieben wird[16]?

Der Kirchenhistoriker Wolf-Dieter Hauschild stellt die Frage, ob zwar die „Akteure auf Gemeindeebene (Pfarrer, Kirchenvorsteher, Religionslehrer etc.)" diesen Wandel vorantrieben, dagegen „die Führungsgestalten der evangelischen Kirche zwischen 1961 und 1979 (und noch lange Jahre darüber hinaus) insgesamt eher eine Kontinuität als einen Wandel der kirchlich-theologischen Mentalität demonstrierten"[17]. Damit meinte Hauschild ausdrücklich auch Hanselmann.

3. Hanselmanns Bemühen um Neutralität

Johannes Hanselmann hatte eindeutige Vorbehalte gegenüber einer einseitig pointierten, öffentlichen Meinungsäußerung der Kirche zu politischen Fragen. Ein Erlebnis aus dem Jahr 1956, als er Gemeindepfarrer in Grub am Forst (Dekanat Coburg) war, illustriert seine Sorge vor politischer Vereinnahmung, die ihn zeitlebens umtrieb.

16 Vgl. dazu den Tagungsband *Fitschen*, Klaus u. a. (Hg.): Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre (AKiZ B 52). Göttingen 2011.

17 *Hauschild*, Wolf-Dieter: Evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1961 und 1979. 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, 51–90, 62.

„Es ist am vergangenen Sonnabend, dem 10. März im Anschluss an eine SPD-Versammlung im Saale Maaser die Behauptung aufgestellt worden, ich wäre am Donnerstag, dem 23. Februar 1956 abends mit meiner Frau in meinem Wagen zu einer CSU-Versammlung nach Coburg gefahren. Tatsache ist dagegen, dass ich mit meiner Frau nach Birkach am Forst fuhr, wo ich einen Lichtbildervortrag über Amerika vom Kulturamt aus zu halten hatte, und meine Frau die Lichtbilder jeweils in den Apparat legte […]

Es handelt sich also wieder einmal um ein typisches Gerücht, das gar nicht so tragisch wäre, wenn es nicht gerade jetzt im Wahlkampf unter die Gemeindeglieder ausgestreut worden wäre […] Was mir an dem Gerücht so übel gefällt, ist die Tatsache, daß einige Gerüchtemacher versuchen, ihren Pfarrer aus irgendwelchen nicht ganz durchsichtigen Motiven in die Niederungen von Hetze und parteipolitischen Wahlkampfmethoden herabzuziehen […]

Ich bin zutiefst betrübt, dass meine Neutralität und Toleranz in parteipolitischen Dingen so übel gelohnt wird. Im übrigen habe ich seit 1947 keine Parteiversammlung mehr besucht, da ich schon damals gelernt habe, dass echte Politik nicht dort gemacht wird, wo man sich beschimpft und verleumdet, sondern im tatkräftigen persönlichen Einsatz für die Verständigung der Menschen untereinander und das Wohl der Gemeinschaft.“[18]

Parteipolitik stand in dieser Zeit bei Hanselmann für Hetze, Beschimpfung und Verleumdung, „echte Politik“ war für ihn engagiertes, auf Ausgleich gerichtetes Eintreten für das Gemeinwohl[19].

18 Gemeindebrief 18 (März/April 1956), 5 In: Archiv der Gemeinde Grub am Forst, Evangelischer Gemeindebrief für Grub am Forst, Roth am Forst, Zeickhorn von Nov. 1953 bis Aug. 1964. Hanselmann kämpfte in dieser Zeit mit „Gerüchten“ aller Art, die seine Person betrafen und gegen die er im Gemeindebrief anzugehen versuchte.

19 Mit dieser Haltung vertrat Hanselmann eine schon in der Weimarer Republik verbreitete Position: 1932 hatte der Landeskirchenrat eine „Verordnung über die politische Betätigung der Geistlichen“ erlassen, die eine strikte parteipolitische Neutralität forderte und ggf. sogar Disziplinarstrafen androhte (vgl. *Baier*, Helmut: Die bayerische Landeskirche im Umbruch 1931–1934. In: Tutzinger Texte. Sonderband I: Kirche und Nationalsozialismus. Zur Geschichte des Kirchenkampfes. München 1969, 31–86, 38).

Diese Auffassung blieb auch später bestimmende Leitlinie, auch wenn die vereinfachte negative Wahrnehmung der Parteipolitik so nicht fortdauerte. Wichtig war aber die Erfahrung der ungewollten Vereinnahmung und die Erkenntnis, dass jede Option für eine Gruppierung oder politische Position eine Entscheidung gegen eine andere Gruppierung oder Position bedeutet. Diese Erfahrung machte Johannes Hanselmann erneut und tiefgreifend in seiner Zeit als Leiter des Hauses der Kirche in West-Berlin, als die (kirchen-)politischen Differenzen zwischen den progressiven und konservativen Gruppierungen fast zur Spaltung der dortigen evangelischen Kirche führten[20].

Als bayerischer Landesbischof legte Hanselmann größten Wert darauf, mit allen politischen Parteien gleichermaßen Umgang zu haben[21]. Regelmäßige Sitzungen mit den im bayerischen Landtag vertretenen Parteien und immer wieder auch mit der bayerischen Staatsregierung gehörten zum üblichen Geschäft.

In der Predigt zur Eröffnung des Bayerischen Landtags 1978 bestimmte Hanselmann die Beauftragung der Abgeordneten „formaldemokratisch" als durch die Wähler gegeben, „theologisch gesehen" aber als „Auftrag Gottes". Sie würden „in besonderer Weise zu Statthaltern und Mitarbeitern Gottes" in ihrem

> „Mühen um Frieden und Freiheit, um eine gesunde Wirtschaft, um soziale Gerechtigkeit, um geordnete Finanzen, um humanes Wohnen, um eine schülergerechte Schule, um die Erhaltung unserer Umwelt, um Ordnung im öffentlichen Leben, um gute Beziehungen zu den Nachbarländern und auch -völkern und vieles andere mehr."[22]

Unter Gottes Begleitung werde dabei die „politische Atmosphäre entgiftet und das Klima im Landtag bestimmt von einer Respektie-

20 Vgl. das Kapitel „Der kirchliche Umgang mit den Studentenunruhen in Berlin als grundlegende Erfahrung eines kirchenspaltenden Konflikts" bei *Hoenen*, Landesbischof (wie Anm. 1).

21 Vgl. *Hanselmann*, Ja (wie Anm. 15), 262.

22 Gottesdienst zur Eröffnung des Bayerischen Landtags in St. Markus (München) am Montag, 30. Oktober 1978 11.00 Uhr mit Landesbischof D. Dr. Johannes Hanselmann (LAELKB, NL Hanselmann, Johannes 101/212 unverz. [Predigten {1977–1978}]).

rung der Grundwerte gerade auch im Umgang miteinander". Die Auseinandersetzung werde geprägt von „einem sachlichen Stil" und „menschenfreundlichen Beziehungen untereinander"[23]. Nur so könne Politik als Mitwirkung an Gottes Handeln in der Welt verstanden werden, nicht in einseitiger Polemik oder ideologischer Durchsetzung absoluter Prinzipien.

Hanselmann ging es um ein gemeinsames, auf Verständigung ausgerichtetes Handeln. Darum waren einseitige politische Stellungnahmen für ihn ausgeschlossen.

4. Grundsätzliche Perspektiven

4.1. „Gott sitzt im Regimente"

Johannes Hanselmann versuchte, sein Verständnis vom Verhältnis von Kirche und Politik zu verschiedenen Gelegenheiten grundlegend darzulegen.

Ausführlich äußerte er sich im Bischofsbericht unter der Überschrift „Gott sitzt im Regimente" vom November 1981, in dem er sich mit der für das Luthertum zentralen sogenannten Zwei-Reiche-Lehre auseinandersetzte, die er lieber als „Lehre von den zwei Regierweisen Gottes" bezeichnet haben wollte. Er halte, so Hanselmann, diese Lehre gegen manche Kritik für eine „wirklichkeitsnahe und nüchterne Betrachtungsweise der Welt und des menschlichen Lebens und einen brauchbaren Maßstab politischen Handelns"[24]. Durch die Unterscheidung und rechte Zuordnung der beiden Regierweisen könne klargestellt werden, dass mit dem Evangelium nicht die Welt regiert werden könne und die weltliche Ordnung den Freiraum für die Verkündigung des Evangeliums freihalte. Keinesfalls, so Hanselmann, könne dies aber eine „Eigengesetzlichkeit" der Welt oder „blinden Obrigkeitsgehorsam" bedeuten[25].

Für die heutige Zeit meine diese Lehre, dass dem Christen der Rückzug in die „bloße Innerlichkeit" verwehrt sei, dass andererseits

23 Ebd.

24 *Hanselmann*, Johannes: Gott sitzt im Regimente. Bericht von Landesbischof D. Dr. Johannes Hanselmann D. D. vor der Landessynode in Rummelsberg am 23. November 1981. München 1981, 6. Gleichzeitig betonte er, dass er dies nicht aus konfessionalistisch überzogener lutherischer Tradition tue.

25 *Ebd.*, 10.

politische Programme, die „paradiesische Zustände auf Erden" versprächen, oder „dialogfeindliche Selbstgerechtigkeit in der Politik" keine legitimen Ansätze sein könnten. Die „politische Theologie" trage mitunter „sehr gesetzliche Züge" und verliere an theologischer Identität. Dies sei ein grundsätzliches Problem:

> „Für den Weg der Kirche ist es wichtig, die eigene Glaubwürdigkeit nicht zu verspielen – weder dadurch, daß sie Unrecht hinnimmt (Drittes Reich!), noch durch politisches Handeln, das mehr von aufgeregten Appellen und utopischen Idealen bestimmt ist als von der Bereitschaft, die erforderlichen konkreten, mühevollen, kleinen Schritte zu gehen."[26]

Unabhängig davon, ob es um Fragen von Mission und Diakonie, Umweltschutz, Jugendarbeit oder Weltfrieden gehe, hätten Christen die Verantwortung, jeweils „das Ganze" im Blick zu behalten, sachlich, sachgerecht und kompromissbereit zu handeln und sich dabei stets daran zu erinnern, „daß unser Gott diese ganze Welt regiert"[27]. Hanselmann verstand somit die Zwei-Reiche-Lehre als Denkfigur, die göttliches und menschliches Handeln zu differenzieren helfe, die Kirche aber gerade nicht aus ihrer politischen Verantwortung entlasse.

4.2. „Das Evangelium als Vitalzentrum für ethisches Handeln"

Eine konkreter gefasste Fortführung dieser Überlegungen zum traditionellen lutherischen Verständnis des Verhältnisses von Politik und Kirche findet sich in dem Buch „Kirche und Politik – kontrovers. Eine Diskussion". Diese Publikation entstand 1988, also kurz nach den Auseinandersetzungen von Wackersdorf, aus einer Podiumsdiskussion[28] und gibt einen Dialog zwischen dem Fernsehjournalisten Günther von Lojewski[29] und Bischof Hanselmann wieder.

---

26 *Ebd.*, 14f.

27 *Ebd.*, 30.

28 Vgl. *Lojewski*, Günther von / *Hanselmann*, Johannes: Kirche und Politik – kontrovers. Eine Diskussion. München 1988, 7.

29 Günther von Lojewski war zur Zeit der Entstehung des Buches seit zehn Jahren Moderator des politischen Fernsehmagazins „Report München", das regelmäßig in der ARD gesendet wurde, und als solcher ein Vertreter des konservativen Spektrums.

Die teilweise harsche, journalistisch pointierte Kritik an der evangelischen Kirche, die von Lojewski in diesem Buch formulierte, zwang Hanselmann immer wieder zur Verteidigung der gegenwärtigen Positionen der Landeskirchen und deren Repräsentanten[30]. Dabei gelang es ihm, seine eigene Auffassung als Mittelposition darzustellen zwischen den Konservativen auf der einen Seite, die das politische Engagement der evangelischen Kirche pauschal ablehnten, einen Verlust von Eindeutigkeit beklagten und Anpassung an den Zeitgeist anprangerten, und den linksorientierten Theologinnen und Theologen auf der anderen Seite, die die christliche Botschaft auf ihre gesellschaftliche Relevanz hin befragten und aus ihr oftmals direkte politische Forderungen ziehen wollten hinsichtlich Emanzipation, Pazifismus und Ökologie.

Von Lojewski beschrieb provokant das vielen Protestanten eigene Trauma, dass der Macht- und Gewaltanwendung des nationalsozialistischen Staates von kirchlicher Seite her kein Widerstand entgegengesetzt worden war, und erklärte aus diesem Umstand den von ihm so wahrgenommenen aktuellen politischen Aktivismus und eine durchgängig staatskritische Protestkultur innerhalb der Kirche[31]: Beide Phänomene seien als bewusster oder unbewusster Ausgleich für das damalige Versagen zu verstehen.

Die aus den Erfahrungen der Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Staat entstandene Sicht des Verhältnisses von Evangeliumsverkündigung und politischer Stellungnahme formulierte Hanselmann zunächst zurückhaltend theologisch: „[P]olitisch am effektivsten" wirke die Kirche, wenn sie die „Gottesbotschaft über diese Welt deutlich verkündigt"[32]. Dabei sei das Evangelium nicht als „politische Handlungsanleitung" zu verstehen, sondern als „Vital-

30 „Es ist köstlich zu lesen, wie taktvoll und dennoch entschieden Hanselmann von Lojewskis Verkürzungen, Gedankensprünge und Verzerrungen aufs Korn nimmt, ohne den Mitautor direkt zu kritisieren oder mit einer Gegenpolemik zu antworten […] Hanselmann ist kein Apologet, der die kirchliche Praxis in allen Stücken rechtfertigen will, im Gegenteil. Aber er rückt wieder zurecht, was bei von Lojewski aus dem Lot geraten ist." (*Mohrhart*, Dieter: Die Hybris der besseren Moral. Kirche und Politik – ein aktueller Disput. In: Süddeutsche Zeitung. Nr. 262 vom 14.11.1989.

31 Vgl. *Lojewski / Hanselmann*, Kirche (wie Anm. 28), 58f.

32 *Ebd.*, 54.

zentrum, das auf den glaubenden Menschen und Politiker wirkt und ihn inspiriert“[33].

Eine politische Meinung oder Handlungsanweisung kann also nach Hanselmann nicht direkt der Botschaft des Evangeliums entnommen werden, wohl aber können Predigt und Glaubensaussagen Menschen prägen und ihr politisches Engagement begründen:

> „Kirche und Christen haben keine eigenen politischen Lösungen in die öffentlichen Auseinandersetzungen einzuspeisen. Sie können allenfalls Orientierungspunkte anbieten für allgemeines politisches Handeln.“[34]

Dennoch betonte Hanselmann, dass es grundsätzlich möglich sei, vom Evangelium her zu „beurteilen, ob Staatsformen und Regierungsweisen etwa christlichen Vorstellungen von Gerechtigkeit und Frieden nahekommen“[35]. Kirche habe politisch zu handeln, wenn „die Grundlagen unseres Zusammenlebens in Gefahr sind […] wenn sie der Anwalt der Schwachen und Stimmlosen sein muß […][und] wenn sie zum Konsens beitragen muß, weil die Verhärtung der politischen Fronten gemeinsame Lösungen unmöglich zu machen scheint“[36]. Es ging Hanselmann also um die Rolle der Kirche für den Erhalt des Gemeinwesens, um Solidarität mit und Einsatz für gesellschaftliche Minderheiten und Ausgegrenzte sowie um Vermittlung zwischen sich blockierenden politischen Meinungen.

Zusätzlich zu diesen grundsätzlichen Aufgaben der Kirche im politischen Feld gab es für Hanselmann darüber hinaus konkrete politisch-ethische Fragen, die aus christlicher Perspektive eindeutig zu beantworten seien, wie der „Schutz des ungeborenen Lebens“, die Menschenwürde oder das „Eintreten für Unterdrückte und Verfolgte“ sowie die Ablehnung von „Euthanasie, Völkermord oder Apartheid“[37].

Für die politische Meinungsäußerung von Pfarrerinnen und Pfarrern – von Lojewski hatte sich über öffentlichkeitswirksam de-

33 *Ebd.*
34 *Ebd.*, 100.
35 *Ebd.*, 54.
36 *Ebd.*, 55.
37 *Ebd.*, 56.

monstrierende und parteipolitisch predigende Pfarrer beschwert[38] – gestand Hanselmann diesen durchaus ihre „prophetische" Funktion zu[39], wies aber auf die Verpflichtung hin, sich vor Äußerungen gründlich sachkundig zu machen, die politische Privatmeinung von der Kanzel fernzuhalten, zum Prinzip der Gewaltfreiheit zu stehen, sich mit den Amtsbrüdern und -schwestern abzusprechen, und sich vor Vereinnahmung durch politische Gruppierungen in Acht zu nehmen[40]. Dazu sei Zurückhaltung bei der Verwendung der Amtskleidung bei politischen Veranstaltungen geboten. Auch sei es fragwürdig, bei Unterschriftenlisten politischer Initiativen den Zusatz „Pfarrer" anzufügen[41]. Ausdrücklich lehnte es Hanselmann ab, bei „politisch auffälligen" Pfarrern disziplinarisch tätig zu werden und setzte stattdessen auf Überzeugungsarbeit: „Sine vi sed verbo"[42].

Luthers Zwei-Reiche-Lehre sah der Landesbischof wie schon oben beschrieben – zur Klärung des Verhältnisses von Politik und Kirche als durchaus hilfreich an, allerdings legte er Wert darauf, dass es sich dabei nicht um eine Lehre im eigentlichen Sinne handele, sondern um eine „Begriffskonstruktion Martin Luthers, mit deren Hilfe er das Wirken Gottes in dieser Welt deutlich zu machen versuchte"[43]. Die Verteilung der Regierweisen zur Rechten und zur Linken bedürfe eines bei Luther vernachlässigten „dynamischen Elements", das bei Jesus vorhanden gewesen sei[44]. Die Welt dürfe nicht sich selbst überlassen bleiben, Aufgabe sei es vielmehr, „die Welt in ihrer Vorläufigkeit zu erhalten"[45]. Hanselmann meinte dies in doppelter Richtung: Die Welt sei eben nur vorläufig und dürfe nicht absolut gesetzt oder als transzendente Entität überladen werden. Sie sei aber auch durch christliches Handeln zu schützen und zu bewahren und nicht leichtfertig anderen Akteuren zu überlassen.
Konkret hieß das für Hanselmann auf der einen Seite, dass politische Entscheidungen nicht in den Kategorien „richtig" oder „widergött-

38 Vgl. *ebd.*, 64–66.
39 Vgl. *ebd.*, 81.
40 Vgl. *ebd.*, 56f.
41 Vgl. *ebd.*, 82.
42 *Ebd.*, 72.
43 *Ebd.*, 100.
44 *Ebd.*.
45 *Ebd.*

lich“ beurteilt werden dürften, auf der anderen Seite, dass christlicher Glaube seinen Sinn selbst in sich trage und nicht erst durch politisches Handeln sinnvoll und wertvoll werde[46]. Ethische Entscheidungen seien immer Entscheidungen aus Vernunft, nicht aus Glauben[47]. Christliches Handeln müsse sich immer bewusst sein, dass es sich im Bereich des „Vorletzten“ bewege, nicht des „Letzten“[48].

4.3. „Umkehr zur Gottesherrschaft“

Obwohl Hanselmann großen Wert auf eben diesen Umstand legte, dass Gottes Handeln und menschliches Handeln „gut lutherisch“ zu unterscheiden seien, konnte er doch in seinem Bischofsbericht im April 1989 unter dem Titel „Umkehr zur Gottesherrschaft“[49] noch einen etwas anders gelagerten theologischen Rahmen für das Verhältnis von Kirche und Politik skizzieren. Mit dem Hinweis auf Carl Friedrich von Weizsäckers Aufruf zu einem Konzil des Friedens[50] warb Hanselmann für den „Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ und die damals anstehenden Versammlungen in Basel (1989) und Seoul (1990).

Aus der bereits angebrochenen Gottesherrschaft solle die Menschheit ihre „Lebens- und Überlebenschancen suchen“, „die als Geschenk angenommene Umkehr [eröffne] die Möglichkeit zur Veränderung des Verhaltens und dann auch zur Veränderung von Verhältnissen“[51]. Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung seien Gaben Gottes, die sodann Themen und Aufgaben der Kirche würden. Diese sollten unter den Bedingungen der Welt verwirklicht werden. Daraus ergebe sich „internationale Solidarität“ durch kirchliche, politische und wirtschaftliche Zusammenarbeit

46 *Ebd.*, 101.
47 Vgl. *ebd.*
48 *Ebd.*, 107.
49 *Hanselmann*, Johannes: Umkehr zur Gottesherrschaft – die Bewahrung der Schöpfung in Frieden und Gerechtigkeit. Referat von Landesbischof D. Dr. Johannes Hanselmann D.D. bei der Tagung der Landessynode in Gunzenhausen am 10. April 1989. München 1989.
50 Vgl. *Weizsäcker*, Carl Friedrich von: Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung. München / Wien 1986.
51 *Hanselmann*, Umkehr (wie Anm. 49), 7.

sowie das Engagement zur Überwindung des Rassismus, „Solidarität im eigenen Land", v. a. mit Ausländern, Flüchtlingen, Aussiedlern, Arbeitslosen, und eine Förderung der Gemeinschaft von Frauen und Männern. Daraus folge auch Friedensförderung durch Verständigung mit der Sowjetunion und Friedenssicherung durch vertrauensbildende Maßnahmen im Angesicht politisch-militärischer Planungen sowie die Begleitung von Wehrdienst- und Zivildienstleistenden.

In dieser Aufzählung doch sehr konkret benannter politischer Handlungsfelder fällt auf, dass hier das Modell der Zwei-Reiche-Lehre nicht vorkommt. Die Argumentation an dieser Stelle erfolgt vielmehr nach dem Gegenmodell einer Beteiligung der Kirche an Gottes Handeln, etwa nach Barthscher Logik, an die auch der Titel des Vortrags „Umkehr zur Gottesherrschaft" erinnert.

Mit den vorgestellten drei Perspektiven auf das Themenfeld „Kirche und Politik" positionierte sich Hanselmann in einer vielschichtigen Weise, was sich als vorsichtige Weiterentwicklung seiner Sicht aufgrund der konkreten Erfahrungen deuten lässt. Er verwendete einerseits als Grundmodell die lutherische Lehre von den zwei Regimenten und verwahrte sich gegen direkte politische Meinungsäußerungen der Kirche, andererseits aber gestand er der Kirche zu, in einzelnen Fragen durchaus aus christlichen Grundüberzeugungen politische Schlussfolgerungen ziehen zu können, die dann als mittelbare Beteiligung an Gottes Handeln an der Welt zu verstehen seien.

5. Der Besuch in Wackersdorf, Tschernobyl und die Konsequenzen einer Tagung

Es ist zu fragen, inwieweit Hanselmanns theoretische Überlegungen in die Realität kirchlichen Handelns zu übersetzen waren bzw. was diese für den konkreten Beitrag der Landeskirche zum politischen Diskurs bedeuten konnten. Damit kehren wir in die konkrete Situation des Jahres 1986 zurück:

Anfang 1986 wurden die Stimmen immer lauter, die nach einem Besuch des Landesbischofs am Wackersdorfer Bauzaun riefen[52]. Auf staatlicher Seite wurde gleichzeitig der Ton gegenüber den kirchlichen

52 Vgl. z. B. Brief von KR Bogdahn an LB Hanselmann vom 15.1.1986 (LA-ELKB, LB 0.2.0004 – 758).

Unterstützern der WAA-Gegner aggressiver. Als der bayerische Ministerpräsident beim kleinen Parteitag der CSU 1986 nach Pressemeldungen kritisierte, dass „der WAA-Widerstand in ökumenischen Gottesdiensten als gottgefälliges Werk hingestellt werde" und behauptete, „[w]er mit Kreuz und Fahne wie ein Exorzist um die Baustelle ziehe und die Ängste der Bevölkerung schüre, betreibe selbst das Werk des Teufels"[53], bat auch der Bruderrat der Bayerischen Pfarrerbruderschaft um das Ende der Zurückhaltung der Kirchenleitung und um einen persönlichen, seelsorglichen Besuch des Landesbischofs in Wackersdorf, gerade für die Pfarrer der betroffenen Region[54].

Ende März erhielten die katholischen und evangelischen Bischöfe in Bayern einen fünfseitigen Brief des Ministerpräsidenten, in dem dieser die kirchenverbundenen Aktivisten der Demagogie und des Missbrauchs des kirchlichen Einflusses bezichtigte:

> „Angesichts dieses beängstigenden Mißbrauch[s] in Kirche und Religion für demagogische Zwecke ist es eine besonders dringende Aufgabe, der Verwirrung der Geister, de[m] diabolus in ecclesia entgegenzutreten und die Beziehungen zwischen Christentum und Politik nicht nur in Worten zu beschreiben, sondern auch in der Wirklichkeit zu klären […] Wer gegen eine solche Maßnahme [i. e. den Bau der WAA] ein angebliches Widerstandsrecht in Anspruch nimmt, verhöhnt die Menschen, die während der Zeit der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft unter Einsatz ihres Lebens Widerstand geleistet haben oder es gegenüber kommunistischen Regimen tun."[55]

Diese Attacken brachten Hanselmann schließlich dazu, selbst aktiv zu werden. In seiner Antwort vom 29. März des Jahres distanzierte er sich einerseits von „Aussagen oder Aktionen einzelner oder relativ kleiner Gruppen" und von „gewalttätigen Handlungen"[56], verwies aber andererseits auf die 1985 erschienene Demokratie-Denkschrift

53 Zit. nach dem Brief der Bayerischen Pfarrerbruderschaft/des Bruderrates an LB Hanselmann vom 25.3.1986 (LAELKB, LB 0.2.0004 – 758).

54 Vgl. *ebd.*

55 Zit. nach: *Hanselmann*, Ja (wie Anm. 15), 286f.

56 *Ebd.* 288.

der EKD, nach der „politische Auseinandersetzung einschließlich der Kritik an der Regierung […] konstruktives Element des politischen Lebens“[57] sei.

Es folgte ein „konstruktives Gespräch“ von Landeskirchenrat und CSU-Präsidium, in dem auch vereinbart wurde, dass der erwähnte Briefwechsel als „erledigt“ betrachtet und „nicht der Öffentlichkeit übergeben“ werden solle[58]. Hanselmann zitiert in seiner Autobiographie die Worte des Ministerpräsidenten beim Abschied: „Es ist doch schön, Herr Landesbischof, daß man unter Freunden so gut miteinander reden kann“[59]. Der Plan, diese Korrespondenz geheim zu halten, ging indes nicht auf: Ende Mai/Anfang Juni berichtete die Presse darüber, was zu erneuten Diskussionen führte.

Schließlich stellte Hanselmann für Mai einen Besuch in Wackersdorf in Aussicht, worum auch die Landessynode bei ihrer Tagung im April 1986 ausdrücklich bat. Gleichzeitig wies die Synode gegen die Behauptungen der CSU darauf hin, dass in Wackersdorf keine Gottesdienste missbraucht würden, und wiederholte die Aufforderung nach Sachinformation und Gewaltlosigkeit auf der einen sowie „Verhältnismäßigkeit der Mittel“ auf der anderen Seite. Ausdrücklich wurde die erstmalige Verwendung von CS-Gas gegen Demonstrierende[60] kritisiert[61].

Bevor Hanselmann jedoch in die Oberpfalz reisen konnte, veränderte sich die Grundkonstellation grundlegend, ohne dass die Beteiligten vor Ort darauf Einfluss gehabt hätten: Am 26. April 1986 explodierte der Reaktor in Block 4 des Atomkraftwerks Tschernobyl in der Ukraine bzw. der UdSSR und setzte große Mengen an Radioaktivität frei. Erste Meldungen über den Unfall wurden am Abend des

57 *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland.* Hg. vom Kirchenamt der EKD. Gütersloh [4]1990, 21. Vgl. auch *Hanselmann*, Ja (wie Anm. 15), 289.

58 Brief von LB Hanselmann an KR Wagner vom 7.10.1986 (LAELKB, LB 0.2.0004 – 628).

59 *Hanselmann*, Ja (wie Anm. 15), 290.

60 Vgl. *o. V.*: Vorzügliches Arrangement. In: Der Spiegel 1986, Nr. 15, 28–29, 28.

61 Vgl. Verhandlungen der LS der ELKB, Tagung April 1986, 138f., 147–154; Beschluss der Landessynode zur WAA, April 1986 (LAELKB, LB 0.2.0004 – 758.

28. April veröffentlicht, wobei zunächst Unklarheit darüber herrschte, was genau passiert war und welche Folgen die Bevölkerung auch in Deutschland zu befürchten hatte[62].

Das Ausmaß der Katastrophe war also am 4. Mai, als Hanselmann Schwandorf besuchte und nachmittags zum Themenkomplex der WAA predigte, noch gar nicht abzumessen. Der Landesbischof erwähnte „jenes Unglück nördlich von Kiew" kurz und äußerte seine Anteilnahme. Im Mittelpunkt solle nicht „die schreckliche Sensation" stehen, sondern

> „jene Menschen, die durch den Tod von Angehörigen in Trauer gestürzt wurden oder die durch nukleare Strahlung Schaden an ihrer Gesundheit genommen haben. Daß sich darüber hinaus auch technische und sicherheitspolitische Fragen stellen, ist gewiß unvermeidbar. Insofern bedeutet dieses Unglück für sehr viele Menschen eine zusätzliche emotionale Belastung."[63]

Hanselmann nahm den von der Perikopenordnung her vorgegebenen Text 1. Tim 2, 1-6, der Fürbitte und Dank für die Obrigkeit in den Vordergrund stellt, zum Anlass, über das Gebet insgesamt nachzudenken. Er wandte sich gegen Missverständnisse, er plädiere damit für eine „religiös verbrämte […] Auslegung der Parole ‚Ruhe sei die erste Bürgerpflicht'" oder die Förderung der „Sehnsucht von Menschen nach einer nachträglich sonnig verklärten ‚guten alten Zeit'". Auch eine Klage über den „Mief jener unheiligen Allianz von Thron und Altar"[64] sei nicht an der Tagesordnung.

Es gehe vielmehr darum, dass, so wie Gott das Heil allen Menschen zukommen lassen wolle, auch für alle Menschen gebetet werden solle: für die Regierung mit Ministern und Ministerpräsidenten, für die Politiker und Wissenschaftler, die betroffenen Menschen vor Ort, die politisch Aktiven, die Besorgten etc. Dem Gebet, das nicht nur dort angesagt sei, wo Handeln an seine Grenzen stoße, sei viel mehr zuzutrauen. Als „Kirche der Hoffnung […], die

62 Vgl. hierzu *Arndt*, Melanie: Tschernobyl. Auswirkungen des Reaktorunfalls auf die Bundesrepublik Deutschland und die DDR. Erfurt ³2012.

63 Predigt von Landesbischof D. Dr. Johannes Hanselmann D.D. am Sonntag Rogate, 4. Mai 1968 in Schwandorf (LAELKB, LB 0.2.0004 – 758).

64 *Ebd.*

über Tod und Grab hinausreicht", böte sie „Freiräume zum Gespräch, Möglichkeit zu seelsorgerlichem Beistand und Hilfen zur Bearbeitung von Konflikten, Vorurteilen, Ängsten und Vertrauensverlust"[65].

Hanselmann predigte in dieser Situation seelsorglich und betont ausgewogen. Wie zu erwarten war, blieb eine von den Gegnern der WAA erhoffte Positionierung des Landesbischofs und damit der Landeskirche aus: Weder äußerte sich Hanselmann zur Sinnhaftigkeit der geplanten Anlage noch zu den Auseinandersetzungen.

Nach dem Gottesdienst und einer Kirchenvorstandssitzung fand eine folgenreiche Exkursion zum Bauzaun der Anlage statt,

> „wo ich sowohl mit den Einsatzleitern der Polizei als auch mit den jungen Beamten sprechen konnte. Da an dem Nachmittag Tränengas eingesetzt wurde, und zwar aus Unkenntnis in einem viel zu hohen Prozentsatz gegenüber dem Wasser, dampfte, als wir zur Baustelle kamen, aus allen Mulden des umgebenden Waldes noch sehr aggressive Mischung des Tränengases. Kreisdekan Oberkirchenrat Heckel, der bereits einen Herzinfarkt hinter sich hatte, mußte wegen Atomnot [sic!] nach fünf Minuten sich nach Hause fahren lassen, während ich erst nach meinen Gesprächen, die etwa eine halbe Stunde dauerten, ins Auto steigen konnte und dabei feststellte, daß beide Augen heftig gerötet waren, was zu einer entsprechenden Entzündung führte, die mich heute noch zwingt, mehrmals täglich Augentropfen zu nehmen."[66]

Noch unter dem Eindruck dieser Besichtigung und der Verquickung der Vorgänge in Wackersdorf und Tschernobyl fand vom 12. bis 14. Mai 1986 ein lang vorbereitetes Kolloquium an der Evangelischen Akademie Tutzing statt, bei dem Vertreter aller beteiligten Diskussionspartner anwesend waren, von der Staatsregierung über die Betreiber und Wissenschaftler verschiedener Fachrichtungen bis hin zu den regionalen Bürgerinitiativen.

In seinem Grußwort fokussierte Hanselmann die anstehenden Diskussionen auf die theologischen Fragen nach der „Bestimmung

65 *Ebd.*

66 *Hanselmann*, Ja (wie Anm. 15), 292.

und Würde des Menschen“ sowie der „Statthalterschaft des Menschen im Bereich der Schöpfung“[67]. Dabei bezog er sich vor allem auf die von der Kommission „Kirche und Großtechnik“ der kurhessischen Kirche aufgestellten Thesen zur „Politischen Kultur“[68].

Fünf Themenfelder wurden auf dieser Tagung behandelt: Wirtschaftlichkeit und energiepolitische Aspekte; Sicherheit und ökologische Auswirkungen; innere Sicherheit und Auswirkungen auf die Grundrechte; Auswirkungen auf die regionale Wirtschaftsstruktur; Mehrheitsentscheidungen und Mitwirkung der regional Betroffenen. Zu allen Bereichen wurden Vorträge von Experten unterschiedlicher Zielrichtung gehalten und jeweils ausgiebig diskutiert. Ein eindeutiges Ergebnis im Sinne einer Befürwortung oder Ablehnung des Projektes Wiederaufarbeitung wurde nicht erreicht[69].

Dennoch entstand im Nachgang eine Stellungnahme von kirchenoffizieller Seite, wie sie so lange gefordert worden war. Der Landeskirchenrat deutete dabei das Unglück von Tschernobyl als Hinweis auf die „Ambivalenz allen menschlichen Handelns“. Der Mensch trage Verantwortung für die Zukunft der Schöpfung. Die Entscheidung für die Kernenergie könne eine Überschätzung der Kompetenz des Menschen bedeuten, deshalb sollten alle Sicherheitsvorkehrungen verstärkt, Alternativen geprüft und Möglichkeiten des Energiesparens gefördert werden. Die große Herausforderung verlange „ein höheres Maß an Gemeinsamkeit aller Beteiligten und Betroffenen“, auch Zurückhaltung und Verhältnismäßigkeit der Mittel bei den Demonstrationen[70]. Das Schlussfazit war relativ deutlich:

---

67 *Hanselmann*, Johannes: Grußwort. In: *Held*, Wiederaufarbeitungsanlage (wie Anm. 5), 9–12.

68 Kommission der kurhessischen Kirche „Kirche und Großtechnik“: Theologische Überlegungen zur Politischen Kultur. Abgedruckt in: Held, Wiederaufarbeitungsanlage (wie Anm. 5), 195–201.

69 Vgl. den Versuch einer Zusammenfassung des Tagungsleiters: *Held*, Martin: Ein erstes Fazit und weiterführende Überlegungen. In: Ders., Wiederaufarbeitungsanlage (wie Anm. 5), 167–179.

70 Vgl. Stellungnahme des Evangelisch-Lutherischen Landeskirchenrates zu dem Fragenkreis WAA/Kernenergie. In: *Held*, Wiederaufarbeitungsanlage (wie Anm. 5), 205–207.

> „In Konsequenz dieser Überlegungen raten wir im Blick auf die geplante WAA-Wackersdorf zu einer Phase des Innehaltens, Nachdenkens und Überprüfens, die nicht unter dem Zeitdruck nahender Wahltermine stehen sollte […] Wir halten eine so entscheidende energiepolitische Weichenstellung nur für möglich, wenn dafür ein weitreichender Konsens in der Bevölkerung vorhanden ist."[71]

Hanselmann selbst verfasste parallel dazu einen Brief an die Gemeindeglieder. Darin griff er noch einmal die Ängste angesichts des Unglücks von Tschernobyl auf und verwies auf die der Kirche eigene Aufgabe von Seelsorge. In wörtlicher Aufnahme von Abschnitten seiner Schwandorfer Predigt rief er zum tätigen Gebet für alle am ‚Konfliktfeld WAA' Beteiligten auf und erklärte die „Versicherung der barmherzigen Nähe Jesu Christi in unserem Leben" zum „Heilmittel gegen das schleichende Gift der Zukunftsangst"[72] und zum Ausgangspunkt für Vertrauen, Verantwortung und Hoffnung[73]. Eine inhaltliche Positionierung oder einen Bezug auf die Stellungnahme des Landeskirchenrates enthielt dieser Brief nicht.

Die Differenz zwischen der Stellungnahme des Landeskirchenrates[74] und dem seelsorglichen Brief des Landesbischofs war offensichtlich und wurde auch so wahrgenommen, ausdrücklich vom bayerischen Ministerpräsidenten. Strauß protestierte in einem Brief vom 9. August gegen die von ihm so interpretierte Unterstellung des Landeskirchenrates, die Befürworter würden von dem Projekt „das Fortbestehen unserer Zivilisation und Gesellschaft abhängig machen und […] pauschal das kirchliche Engagement in diesem Bereich

71 *Ebd.*, 207.

72 Brief des Landesbischofs der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, D. Dr. Johannes Hanselmann, an die Gemeindeglieder vom 24.6.1986. In: Held, Wiederaufarbeitungsanlage (wie Anm. 5), 202–204, 203.

73 Dies also in Aufnahme und als Antwort auf die Fragen seines Grußwortes bei der Tutzinger Tagung (s. o.).

74 Der Entwurf stammt aus der Feder der Oberkirchenräte Birkhölzer, Heckel, Hofmann, von Loewenich und Sperl (vgl. Entwurf einer Stellungnahme des Landeskirchenrates zu dem Fragenkreis WAA/Kernenergie vom 17.6.1986 (LAELKB, LB 0.2.0004 – 758).

verdammen“[75]. Auch nahm er Anstoß an der Erwähnung eines „Zeitdrucks nahender Wahltermine“. Er bemängelte die Nichtbenennung konkreter Alternativen:

> „Die Kirchen müssen endlich, wenn sie schon Stellung nehmen, konkrete Antworten auf konkrete Fragen geben. Die wachsende Kluft zwischen rationaler Wissenschaft und den Kirchen muß wieder geschlossen werden. Sonst entsteht ein Schaden, der irreparabel werden kann – in erster Line für die Gläubigen.“[76]

Zudem erneuerte Strauß seine Kritik an einem „Übergehen“ krimineller Handlungen:

> „Ich vermisse ein klares, unmißverständliches Wort zu den kriminellen Gewalttätern, die von vorneherein in der Absicht, Straftaten bis hin zum Mordversuch zu begehen, nach Wackersdorf anreisen […] Offensichtlich ist dem Landeskirchenrat noch immer nicht bewußt, worum es den gewalttätigen Demonstranten in Wackersdorf geht. Sie kämpfen […] gegen die Grundlagen unserer parlamentarischen Demokratie und unseres freiheitlichen Rechtsstaates.“[77]

Für den Brief des Landesbischofs dankte Strauß ausdrücklich, auch für den Aufruf zum Gebet, in das er, Strauß, ausdrücklich eingeschlossen sei. Er halte es aber beim Umgang mit Angst für ein Zeichen christlichen Glaubens, den Menschen „zu sagen, daß das gesamte menschliche Leben mit einem ‚Rest-Risiko’ verbunden“[78] sei und vermisse auch beim Landesbischof die Unterscheidung zwischen friedlichen Gegnern der WAA und „verbrecherischen Gewalttätern“.

> „Die Kirchen beider Konfessionen haben angesichts der Aufgeregtheiten, die nach Tschernobyl erzeugt wurden, die Möglichkeit und die Aufgabe, zur Versachlichung der Diskussion beizutragen.

75 Brief Ministerpräsident Strauß an LB Hanselmann vom 9.8.1986 [irrtümliche Datumsangabe 9.8.1985] (LAELKB, LB 0.2.0004 – 758).
76 *Ebd.*
77 *Ebd.*
78 *Ebd.*

> Dies setzt aber voraus, daß sie zwischen ihren wahren Aufgaben und den Aufgaben einer Bürgerinitiative zu unterscheiden wissen. Ich hoffe sehr, daß die Evangelisch-Lutherische Landeskirche in Bayern in ihrem eigenen Interesse und im Interesse unseres Staates auf diesen Weg zurückfindet."[79]

Nach einer langen Zeit der Abstinenz von eindeutiger Stellungnahme hatte also der Landeskirchenrat aus den Erkenntnissen der Tutzinger Tagung vorsichtige Konsequenzen gezogen und sich damit gegen die bayerische Staatsregierung gestellt. Gleichzeitig hatte sich Hanselmann noch zurückhaltender gezeigt – und dennoch Kritik von Regierungsseite bekommen. Die Befriedungsversuche waren damit zunächst gescheitert.

Hanselmann schrieb am 14. Juli 1986 noch einmal einen Brief an die Pfarrerinnen und Pfarrer sowie die Vikarinnen und Vikare, in dem sein Ziel und auch der damit verbundene Frust deutlich wurden. In diesem Brief äußerte er sein Verständnis für die Sorgen rund um Wackersdorf und Tschernobyl und die Hoffnung, dass die Erklärung des Landeskirchenrates und sein Brief als Bemühung wahrgenommen werden konnten, „unsere Brückenfunktion zwischen den leider entstandenen Fronten wahrzunehmen"[80]. Daran anschließend formulierte er eine

> „herzliche Bitte an Sie, daß Sie mithelfen, Frieden zu stiften. Ich meine damit keinen faulen Kompromiß. Aber es gibt Möglichkeiten, den Andersdenkenden in seiner persönlichen Überzeugung – und das ist Teil der Menschenwürde – ernstzunehmen, ohne daß man selber seine eigene Position ‚verraten' muss […] Prüfen sie bitte sorgfältig, ob und was Sie unterzeichnen […] Und wenn Sie unterschreiben, dann verzichten Sie bitte um der Andersdenkenden willen auf die Hinzufügung Ihrer Amtsbezeichnung."[81]

79 *Ebd.*

80 Brief von LB Hanselmann an alle Pfarrerinnen und Pfarrer, Vikarinnen und Vikare der Evang.-Luth. Kirche in Bayern vom 14.7.1986 (LAELKB, LB 0.2.0004 – 758).

81 *Ebd.*

Er verstärkte diese Bitte zu einer ausdrücklichen Forderung nach Loyalität: „Sie erweisen mir [damit] persönlich ein Zeichen der Solidarität in einer Zeit, in der es schwer genug ist und ungemein viel Kraft kostet, das Bischofsamt auszuüben“[82].

Gerade in diesen Zeilen wird deutlich, wie Hanselmann persönlich unter der Konfrontation litt und darunter, dass seine Vermittlungsversuche immer wieder von den einen als nicht hinnehmbare Nähe zur Regierung, von den anderen als Realitätsfremdheit wahrgenommen wurde.

6. Fazit

Die Auseinandersetzung um die Wiederaufarbeitungsanlage von Wackersdorf war für Landesbischof Johannes Hanselmann kein Fall für eine politische Positionierung der evangelischen Kirche. Ein Votum für oder gegen den Bau der Anlage und die damit verbundenen wirtschafts-, energie- und umweltpolitischen Weichenstellungen stellte sich für ihn nicht als theologisch begründbar dar. Von kirchlicher Bedeutung sei vielmehr die gesellschaftliche Spaltung aufgrund der Meinungsverschiedenheiten.

Hanselmanns Einsatz galt demzufolge der seelsorglichen Begleitung der Beteiligten und allen Versuchen, das Gespräch der Kontrahenten zu fördern und einen gangbaren Weg zum Ausgleich zu finden. Dabei war ihm ein gutes Verhältnis zur Staatsregierung ebenso wichtig wie die seelsorgliche Beziehung zu allen Gruppierungen innerhalb der Landeskirche, auch wenn dies immer wieder zu Verstimmungen auf der einen oder anderen Seite führte.

Die Bemühungen Hanselmanns zeigten, trotz oder gerade wegen der Offenheit nach beiden Seiten hin, wenig Wirkung. Gleichzeitig litt der Bischof persönlich an seiner Position zwischen allen Stühlen und blieb ein von der Unzufriedenheit vieler Beteiligter Getriebener.

Seine Position der „unbequemen Mitte“, die er auch auf anderen Ebenen seines Bischofsamtes zu halten versuchte[83], hatte hier also eher Ohnmacht als Gestaltungsfreiheit zur Folge. Im Prozess der sogenannten „Politisierung des Protestantismus“ spielte Hanselmann damit die Rolle des (zögerlichen) Vermittlers und seelsorglichen

82 *Ebd.*

83 Vgl. hierzu *Hoenen*, Landesbischof (wie Anm.1).

Begleiters, widerstand aber gleichzeitig sowohl der vielstimmigen Forderung, selbst zum politischen Akteur zu werden, als auch den Aufrufen, die kirchliche Basis von politischem Engagement abzubringen und auf die angeblich nicht-politischen Kernbereiche der Kirche zu beschränken. Als „Führungsgestalt" im Sinne von Hauschilds Frage[84] stellt er also eine Übergangsfigur dar.

Für alle Seiten höchst unbefriedigend muss bleiben, dass die Lösung des Konfliktes um die atomare Wiederaufarbeitung, der eine ganze Generation prägte, weder politisch noch aus theologischer Sicht gelöst, sondern allein aus ökonomischem Kalkül beendet wurde, und so die von Hanselmann erhoffte Versöhnung unterblieb. Denn nach weiteren (verwaltungs-)rechtlichen Auseinandersetzungen, die den Bau der Anlage immer wieder verzögerten, kam es 1989 zur wirtschaftspolitischen Entscheidung, die Wiederaufarbeitung der deutschen Kernelemente im französischen La Hague vorzunehmen. Die WAA in Wackersdorf wurde damit überflüssig. Franz Josef Strauß als Streiter in vorderster Reihe war bereits 1988 verstorben.

84 Vgl. dazu im Text weiter oben (S. 138, Ende Kapitel 2) sowie Anm. 17.

Forschungs- und Tagungsberichte

Evangelische Theologinnen und Theologen als Parlamentarier

Uta Elisabeth Hohmann

1. Relevanz der Erforschung des theologischen Parlamentarismus

Als einen „Exoten im Bundestag" bezeichnet die Berliner Zeitung den Pfarrer und CDU-Abgeordneten Michael Stübgen in einem Artikel über die Berufe der Abgeordneten im 19. Deutschen Bundestag[1]. Mag der aktuelle Anteil evangelischer Theologinnen und Theologen von 1,13 Prozent[2] am Gesamtparlament die Rede vom Exotentum rechtfertigen, so zeigt der Blick in die Geschichte, dass die heutigen theologischen Abgeordneten auf eine lange Tradition der parlamentarischen Arbeit ihres Berufsstandes zurückblicken können. Die hier vorzustellende Dissertation untersucht das politische Wirken evangelischer Theologen – und mit einer gewissen Latenzzeit auch Theologinnen – als gewählte Mandatsträger für verschiedene Parteien in Parlamenten auf Reichs- und Länderebene seit den Anfängen demokratischer Strukturen in Deutschland.

Seit der Bildung des Frankfurter Paulskirchenparlaments 1848 bis heute hat sich die Haltung des evangelischen Mainstreams, also der dominierenden Richtung protestantischer Ethik und evangelischer Kirchenleitungen, gegenüber der demokratischen Idee grundlegend geändert. Der Weg der Aneignung der Demokratie durch den Protestantismus ist lang und umwegig, in dessen jüngsten Darstellungen[3] ist

---

1 *Brandes*, Tanja: Berufe im Bundestag. Was haben die Abgeordneten eigentlich gelernt? (https://www.berliner-zeitung.de/politik/berufe-im-bundestag-was-haben-die-abgeordneten-eigentlich-gelernt--30418446 [zuletzt abgerufen am 18.2.2019]).

2 Angaben beruhend auf einer Auswertung der Datenbank THEOPARL: Neben Stübgen haben sieben weitere Abgeordnete des 19. Deutschen Bundestages eine theologische Profession. Sie verteilen sich auf die Fraktionen der CDU, SPD, FDP und Bündnis '90/Die Grünen.

3 Vgl. *Scheliha*, Arnulf von: Protestantische Ethik des Politischen. Tübingen 2013, 154–218; *Anselm*, Reiner: Politische Ethik. In: Huber, Wolfgang / Meireis, Torsten / Reuter, Hans-Richard (Hg.): Handbuch der Evangelischen Ethik. München 2015, 195–263; *Heinig*, Hans Michael: Protestantismus und

sein Fluchtpunkt zumeist die sogenannte Demokratiedenkschrift der EKD aus dem Jahre 1985, in der sich der Rat der EKD – 140 Jahre nach der ersten in Deutschland verabschiedeten demokratischen Verfassung – zur Demokratie als einer dem christlichen Glauben affinen Staatsform bekennt[4]. Vor dem Hintergrund dieser „theologische[n] Suchbewegung"[5] nach dem richtigen Verhältnis von Protestantismus und Demokratie ist es vor allem für die frühen theologischen Parlamentarier keinesfalls selbstverständlich, dass diese von Anfang an die Möglichkeit der Mitwirkung an den demokratischen Prozessen nutzten und sich damit gegen den theologisch-kirchlichen Mainstream stellten. Ihre parlamentarische Aktivität legt die Vermutung nahe, dass theologische Parlamentarier schon weitaus früher in den sich wandelnden Kontexten ihrer Zeit über eigene, tragfähige theologische Denkmodelle verfügen, um ihre protestantisch-religiösen Überzeugungen mit der demokratischen Idee zu verbinden, und es bis heute noch tun.

2. Untersuchungsgegenstand, Forschungslage und Konnex zur Datenbank THEOPARL

Das hier vorzustellende Dissertationsprojekt ist Teil eines am Exzellenzcluster „Religion und Politik" (Münster) angesiedelten Forschungsprojekts und wird durch ein Promotionsstipendium der Konrad-Adenauer-Stiftung gefördert. Ziel des Gesamtprojekts ist der Aufbau der Datenbank THEOPARL, die eine möglichst vollständige Aufstellung evangelischer Theologinnen und Theologen, die Mitglieder in deutschen Reichs- und Länderparlamenten seit 1848 gewesen

Demokratie. In: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 60 (2015), 227–264; und *Leonhardt*, Rochus: Religion und Politik im Christentum. Vergangenheit und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses. Baden-Baden 2017.

4 *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland.* Hg. vom Kirchenamt im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 1985.

5 *Heinig*, Hans Michael (Hg.): Aneignung des Gegebenen. Entstehung und Wirkung der Demokratie-Denkschrift der EKD. Tübingen 2017, V.

sind, listen wird[6]. Trotz einiger Vorarbeiten ist dieses Forschungsfeld kaum erschlossen: So führen etwa die Statistiken zur Repräsentation von Berufsgruppen in Parlamenten zwar in der Regel auch „Geistliche" auf, theologische Berufe werden dabei jedoch selten konfessionell und mitnichten nach theologischen Arbeitsfeldern (Kirchengemeinde, Universität, Schule etc.) differenziert[7]. Daneben berücksichtigen juristische Untersuchungen, die sich mit der Gesetzgebung zur politischen Betätigung kirchlicher Amtsträger beschäftigen, nur den gemeindlichen Kontext[8]. Schließlich ist die parlamentarische Tätigkeit einiger, meist prominenter Theologen durch deren biografische Erforschung zwar in Teilen beleuchtet[9], eine Einordnung in das Gesamtpanorama des theologischen Parlamentarismus wird dabei jedoch nicht geleistet.

Mit Hilfe der Datenbank THEOPARL können theologische Parlamentarier zunächst mit Blick auf die Repräsentation theologischer

6 Die Datenbank sowie die Dissertation grenzen das zu untersuchende Personenkollektiv durch eine institutionelle Fußung ein, indem zwei über den gesamten Untersuchungszeitraum hin transparente Kriterien aufgestellt werden: Das erste definiert die theologische Profession und fordert ein abgeschlossenes Studium der Evangelischen Theologie, wodurch die Vielfalt theologischer Berufe Berücksichtigung findet. Das zweite Kriterium begegnet der Herausforderung, dass die Möglichkeiten politischer Betätigung überaus divers sind, und fordert die Übernahme eines demokratisch gewählten Mandats in einem Parlament (gesetzgebende Körperschaft).

7 Vgl. exemplarisch *Schröder*, Wilhelm Heinz / *Weege*, Wilhelm / *Zech*, Martina: Historische Parlamentarismus-, Eliten- und Biographienforschung. Forschung und Service am Zentrum für Historische Sozialforschung (Historical Social Research, Supplement [2000] 11); oder die frühe Arbeit von *Rosenbaum*, Louis: Beruf und Herkunft der Abgeordneten zu den deutschen und preußischen Parlamenten 1847 bis 1919. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Parlaments. Frankfurt am Main 1923.

8 Vgl. etwa *Schulze Pellengahr Freiherr von Freusberg-Steinhorst*, Christian: Das Verbot der politischen Betätigung für Geistliche nach katholischem und evangelischem Kirchenrecht sowie im geltenden Staatskirchenrecht. Unter Berücksichtigung der Staaten- und Verfassungsgeschichte Deutschlands und Österreichs (Schriften zum Staatskirchenrecht 45). Frankfurt am Main / New York 2009.

9 Vgl. *Nagel*, Anne Christine: Martin Rade – Theologe und Politiker des sozialen Liberalismus. Eine politische Biographie (Religiöse Kulturen der Moderne 4). Gütersloh 1996.

Berufsfelder, Konjunkturbewegungen in der Parteizugehörigkeit, fachpolitische Zuständigkeiten sowie typische Karriereverläufe hin untersucht werden. Eine solche quantitative Untersuchung vermag jedoch nicht, die hinter der Synthese von theologischer und parlamentarischer Arbeit erwarteten Denkmodelle abzubilden. Für deren Erhebung und Analyse bedarf es tiefergehender, qualitativer Einzelstudien – hier setzt die Dissertation an und untersucht ebenjene Denkmodelle anhand dreier exemplarisch ausgewählter theologischer Parlamentarier.

3. Auswahlkriterien und Erkenntnisinteresse der qualitativen Einzelstudien

Die drei zu untersuchenden Parlamentarier entstammen drei Etappen deutscher Demokratiegeschichte, (A) dem Deutschen Kaiserreich von 1871 bis 1918, (B) der Weimarer Republik von 1918 bis 1933 und (C) der Bundesrepublik Deutschland von 1949 bis heute. Für jede dieser Etappen wurde eine Person ausgewählt, deren Parteibuch – beruhend auf einer vorangestellten Auswertung der Datenbank THEOPARL – für die Mehrheit theologischer Parlamentarier in ihrer Zeit steht. Neben den Kriterien historischer Längsschnitt, ‚Parteibuch-Konjunktur' und vorhandener Nachlass orientiert sich die Auswahl an einer größtmöglichen Varianz mit Blick auf ihr theologisches Tätigkeitsfeld (Universität, Schule, Kirchengemeinde), ihr Geschlecht und die Parlamentsebene, auf der sie mitarbeiteten.

Gemäß dieser Kriterien wird für die erste Etappe (A) mit Rudolf Otto ein Professor der Systematischen Theologie und Religionswissenschaft untersucht, der zunächst für die Nationalliberale Partei und später für die Deutsche Demokratische Partei im Preußischen Abgeordnetenhaus saß. Für die Weimarer Republik (B) wird sodann die politische Arbeit der Religionslehrerin Magdalene von Tiling beleuchtet, die die Deutschnationale Volkspartei im preußischen Landtag und im Deutschen Reichstag vertrat. Untersuchungsgegenstand der dritten Etappe (C) ist der Pfarrer und Sozialdemokrat Heinrich Albertz, der als Mandatsträger der Sozialdemokratischen Partei im Niedersächsischen Landtag und im Berliner Abgeordnetenhaus mitarbeitete und später zum Bürgermeister von Berlin gewählt wurde. Ihre parlamentarische Aktivität wird anhand folgender Leitfragen auf Wechselwirkungen mit ihrer theologischen Profession hin untersucht:

Unter welchen (kirchen-)rechtlichen Bedingungen übernehmen sie ein Mandat, inwiefern wird ihre demokratische Partizipation kirchlicherseits kritisiert, akzeptiert oder befördert? Welche Beweggründe haben sie für ihr parteipolitisches Engagement im demokratischen System? Lassen sich Überschneidungen der fachpolitischen Aufgaben im Parlament mit theologischen Aufgabenfeldern feststellen? Begründen sie ihre Partei-Wahl mit theologischen Argumenten und wird eine solche Begründung von ihrer Wählerschaft ggf. gefordert? Werden theologische Semantiken in der parlamentarischen Arbeit verwendet, auf welche Resonanz stoßen diese?

4. Quellenbasis und Aufbau der Untersuchung

Um die Einzelstudien in das Gesamtpanorama des theologischen Parlamentarismus einzubetten, fungiert die Datenbank THEOPARL als eine erste Erkenntnisquelle. In einem zweiten Schritt werden die ausgewählten Personen Otto, von Tiling und Albertz in ihrem historischen Kontext verortet. Der Schwerpunkt liegt sodann auf der Analyse und Interpretation ihrer politisch-parlamentarischen Quellen. Es handelt sich hierbei um Reden und Anträge im Parlament, Beiträge in Presse und später im Rundfunk, Äußerungen im Wahlkampf sowie in der parteiinternen und ggf. privaten Korrespondenz, die auf mögliche Interdependenzen zwischen theologischem Denken und demokratischer Arbeit hin zu untersuchen sind.

Die aktuelle Relevanz der Untersuchung zeigt sich nicht zuletzt darin, dass sich die evangelische Kirche heute angesichts einer schwindenden Wertschätzung demokratischer Verfahren und zunehmenden populistischen Einstellungen in Gesellschaft und Parteienlandschaft erneut zu demokratiestabilisierenden Positionspapieren veranlasst sieht[10]. Ob die bei den theologischen Parlamentariern vermuteten und in der Dissertation zu erarbeitenden Denksynthesen aus protestantisch-religiöser Überzeugung und demokratischer Idee auch für die heutige Debatte fruchtbare Impulse liefern, ist eine reizvolle, noch zu klärende Frage.

10 *Konsens und Konflikt. Politik braucht Auseinandersetzung. Zehn Impulse der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD zu aktuellen Herausforderungen der Demokratie in Deutschland.* Hg. vom Kirchenamt im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hannover 2017.

Aktion Sühnezeichen in den Jahren 1958–1968 als christlicher Beitrag zur Versöhnung mit Polen und Israel nach 1945

Katharina Troppenz

1. Thema

> „Wir Deutschen haben den Zweiten Weltkrieg begonnen und schon damit mehr als andere unmessbares Leiden der Menschheit verschuldet: Deutsche haben in frevlerischem Aufstand gegen Gott Millionen von Juden umgebracht. Wer von uns Überlebenden das nicht gewollt hat, der hat nicht genug getan, es zu verhindern."[1]

Mit der Verlesung des Aufrufs „Wir bitten um Frieden" gründete Präses Lothar Kreyssig auf der gesamtdeutschen EKD-Synode in Berlin-Spandau 1958 die „Aktion Sühnezeichen"[2]. Die Deutschen fehlender Aufarbeitung ihrer Schuld anklagend, bittet er die Völker, die unter den NS-Verbrechen gelitten haben[3], junge Deutsche vor Ort ein gemeinnütziges Versöhnungszeichen errichten zu lassen. Polen, Russland[4] und Israel sollten zuerst angesprochen werden, da Deutschland ihnen „wohl am meisten wehgetan" habe.

---

1 Aufruf zur Gründung der Aktion Sühnezeichen, verlesen von Präses Lothar Kreyssig am 30. April 1958 auf der Synode der Evangelischen Kirche Deutschlands in Berlin-Spandau (EZA Berlin, 97/652).

2 Die Organisation wird von Kreyssig zuerst „Aktion Versöhnungszeichen" genannt. Im Lauf des Jahres 1958 wird der Name in „Aktion Sühnezeichen" geändert, ab 1968 zu „Aktion Sühnezeichen Friedensdienste" (ASF) erweitert. Hier ist von „Aktion Sühnezeichen" die Rede, wenn es um die Arbeit der Organisation im untersuchen Zeitraum (1958–1968) geht.

3 Auch wenn Aktion Sühnezeichen im Aufruf die Ermordung von Juden thematisiert, richtet sie sich in ihrem Wirken an alle Gruppen, die unter dem NS gelitten haben. Aus diesem Grund wird hier auf die Nennung der Shoa als alleiniger historischer Bezugspunkt der Aktion Sühnezeichen verzichtet.

4 Die Verhandlungen der Aktion Sühnezeichen mit Gesprächspartnern in der Ukraine und Russland, darunter Nikita Chruschtschow, führten im untersuchten Zeitraum zu keinem Erfolg. Aus diesem Grund werden die Kontakte in die UdSSR vergleichend herangezogen und nicht als Schwerpunkt untersucht.

Fast 60 Jahre später ist „Aktion Sühnezeichen Friedensdienste“ (ASF) heute zwar ein kleiner, aber einer der bekanntesten Versöhnungsdienste in Deutschland: Seit 1958 nahmen mehr als 10.000 junge Menschen an langfristigen Friedensdiensten oder Sommerlagern in mehr als 20 Ländern teil. Mit Hilfe von Freiwilligen der Aktion Sühnezeichen wurden Begegnungsstätten in Auschwitz und in der Kathedrale von Coventry in Großbritannien sowie die französische Versöhnungskirche in Taizé errichtet. Auf Gesellschafts- und Regierungsebene wird ASF heute sowohl in Deutschland als auch in den Zielländern als zivilgesellschaftliche Organisation positiv gewürdigt[5]. Doch das war nicht immer der Fall. Besonders die ersten Jahre waren geprägt von Schwierigkeiten, sich als Organisation im In- und Ausland zu etablieren[6]. Zwar ließen sich durch religiöse Netzwerke schnell Kontakte zu Menschen in den genannten Zielländern knüpfen. Das hieß aber nicht, dass die Arbeit vor Ort sogleich aufgenommen werden konnte. In Israel vergingen bis dahin – u. a. aufgrund des Eichmann-Prozesses – drei Jahre. Der Zugang zu Polen blieb wegen des Ost-West-Konflikts noch bis Mitte der 1960er Jahre versagt[7]. Und wie die Lektüre zeitgenössischer Zeitungsartikel zeigt, lag auch in Deutschland die Idee Kreyssigs „nicht im Trend“[8]. Hier hatte die

5 So besuchte Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier Anfang Mai 2017 Freiwillige in der von der ASF geleiteten Jugendbegegnungsstätte in Jerusalem, nachdem es wenige Wochen zuvor zu außenpolitischen Streitigkeiten gekommen war, die ein Treffen des Außenministers Sigmar Gabriel mit kritischen Nichtregierungsorganisationen wie Breaking the Silence ausgelöst hatte. Die Entscheidung Steinmeiers, wenig umstrittene Organisationen wie die ASF zu treffen, wurde in der israelischen Presse mit Erleichterung aufgenommen und spricht dafür, dass ASF auf beiden Seiten der deutsch-israelischen Beziehungen positiv angesehen wird. (http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4958390,00.html [zuletzt abgerufen am 18.2.2019]).

6 Das Jahr 1968 wird in der Literatur übereinstimmend als Ende der Gründungsphase angesehen. In diesem Jahr schloss sich Aktion Sühnezeichen mit Gründung des Vereins Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e. V. der Friedensbewegung an und war seitdem finanziell und organisatorisch weitgehend etabliert.

7 Damit war Aktion Sühnezeichen allerdings in Polen und Israel tätig, noch bevor die Bundesrepublik diplomatische Beziehungen dahin aufnahm.

8 Kammerer, Gabriele: Aktion Sühnezeichen Friedensdienste. Aber man kann es einfach tun. Göttingen 2008, 12.

seit 1961 in eine östliche und eine westliche Organisation gespaltene Aktion Sühnezeichen mit mehreren Problemen zu kämpfen: In der DDR verweigerte die Regierung die Ausreise, und in der Bundesrepublik wurde ihr „Nationalmasochismus“[9] vorgeworfen. Insbesondere aufgrund ihres Kontakts in den Osten wurde die Aktion Sühnezeichen in den ersten Jahren heftig angegriffen. Auch die verfassten Kirchen zögerten zunächst, die Aktion Sühnezeichen zu unterstützen.

Das hier vorgestellte Dissertationsprojekt untersucht, mit welchen Motiven die Aktion Sühnezeichen ihre Arbeit aufnahm und mit welchem Erfolg die genannten Widerstände in der Gründungsphase (1958–1968) überwunden werden konnten. Forschungsgegenstand ist zum einen ihr Wirken in Polen und Israel, zum anderen ihre Rückwirkung auf die Bundesrepublik Deutschland und die DDR. Für Polen und Israel sprechen die Priorität, die Aktion Sühnezeichen ihnen zumaß, und die weiter unten erwähnten, konkurrierenden Erinnerungsdiskurse. Wo sinnvoll, werden Seitenblicke in weitere Länder, in denen die Aktion Freiwillige entsandte, geworfen[10].

Im ersten Teil wird nach den christlichen und politischen Motiven wichtiger Akteure der Aktion gefragt. Dabei finden deren theologische Hintergründe besondere Berücksichtigung. In den beiden darauffolgenden Teilen wird einerseits die öffentliche Wahrnehmung der Aktion Sühnezeichen in den Ländern Israel und Polen herausgearbeitet, andererseits ihre Rückwirkung auf gesellschafts-, erinnerungs- und außenpolitische Diskurse in der kirchlichen und politischen Öffentlichkeit der Bundesrepublik Deutschland und DDR. Die Dissertation erhellt damit drei in der bisherigen Forschung[11] vernachlässigte Aspekte der Vereinsgeschichte und leistet

9 *N. N.*: „Nationalmasochismus und kein Recht – Selbstentlarvung der Aktion Sühnezeichen.“ In: Deutsche National-Zeitung und Soldaten-Zeitung Nr. 21 vom 26.5.1967.

10 Aus welchem Grund die UdSSR nicht einbezogen wird, vgl. Anm. 4.

11 Die wichtigsten bisherigen Beiträge zur Geschichte der Aktion Sühnezeichen liefern die Monografien von Gabriele Kammerer (vgl. Anm. 8) sowie Legerer, Anton: Tatort: Versöhnung. Aktion Sühnezeichen in der BRD und in der DDR und Gedenkdienst in Österreich. Leipzig, 2011. Darüber hinaus wurden zahlreiche Artikel zu Einzelaspekten der Vereinsgeschichte verfasst. Diese haben gemein, dass sie sich anhand nicht zeitgenössischer Quellen oder nur oberflächlich mit der Gründungsphase der Aktion Sühnezeichen auseinandersetzen, die religiösen bzw. theologischen Hintergründe der Ar-

einen evangelisch-theologischen Beitrag zur Erforschung der deutschen Aufarbeitung der NS-Zeit sowie der Rolle des Protestantismus in den gesellschaftspolitischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland und der DDR.

2. Methoden und Quellenlage

Das Projekt analysiert in erster Linie Archivquellen und zeitgenössische Medien[12]. Der umfassendste und wichtigste Quellenbestand ist der 1997 im Evangelischen Zentralarchiv (EZA) in Berlin archivierte „Bestand 97", der nahezu alle Akten aus der ASF-Geschäftsstelle von 1958 bis 1997 umfasst. Unter den meist deutsch- und englischsprachigen Archivalien finden sich interne Akten der Geschäftsführung und der Leitungsgremien zur Gedenkstättenarbeit, zu Auslandsprojekten sortiert nach Ländern (darunter interne und externe Briefkorrespondenzen, Protokolle und Vermerke, an den Freundeskreis versandte Freiwilligentagebücher und Rundschreiben, Materialsammlungen) und zur Öffentlichkeitsarbeit (darunter Rundschreiben, Selbstdarstellungen, Projektberichte, eine Sammlung von Presseausschnitten über die Aktion Sühnezeichen aus dem In- und Ausland, Vorträge, Predigten und Bücher über Aktion Sühnezeichen, Festschriften u. a. m.). Ferner befinden sich im EZA die Nachlässe wichtiger Akteure der Aktion Sühnezeichen, darunter der des Gründers Lothar Kreyssig und der des langjährigen Generalsekretärs Franz von Hammerstein. Weitere Bestände zu Aktion Sühnezeichen befinden sich im Evangelischen Landeskirchlichen Archiv (Berlin), im Archiv der Benediktinerabtei Niederaltaich, im Bundesarchiv (Berlin), im Stasi-

beit von Aktion Sühnezeichen undifferenziert oder wenig gründlich berücksichtigen und das Echo der Arbeit in den Zielländern und Deutschland kaum ansprechen. So vgl. u. a. Marom, Lilach: On Guilt and Atonement. Aktion Sühnezeichen Friedensdienste and Its Activity in Israel. In: Yad Vashem Studies 35 (2007), 187–220; Hestermann, Jenny: Atonement or Self-Experience? On the Motivations of the First Generation of Volunteers of Action Reconciliation for Peace. Konrad Adenauer Stiftung Working Paper 129 (2014); und Huener, Jonathan: Antifascist Pilgrimage and Rehabilitation at Auschwitz. The Political Tourism of Aktion Sühnezeichen and Sozialistische Jugend. In: German Studies Review 24 (2001), 513–532.

12 Die Medienanalyse wird qualitativ anhand ausgewählter Veröffentlichungen aus dem kirchlichen und dem nichtkirchlichen Raum vorgenommen.

Unterlagen-Archiv (Berlin) und im Deutschen Literaturarchiv (Marbach). Es sollen darüber hinaus auch staatliche und kirchliche Archive, vor allem Medienarchive, in Polen und Israel herangezogen werden. Ergänzend führt die Verfasserin mit der Methode der Oral History Zeitzeugengespräche mit Freiwilligen und Weggefährten der Aktion Sühnezeichen. Der Kontakt zu den Zeitzeugen ermöglicht außerdem den Zugriff auf bisher unveröffentlichte, private Quellen.

3. Vorgehensweise

Aus den oben genannten Leitfragen ergibt sich ein thematischer Dreischritt, der inhaltlich aufeinander aufbaut und zugleich die chronologische Abfolge der „Sühne", wie die Aktion Sühnezeichen sie in ihrer Arbeit leisten wollte, nachvollzieht.

Zunächst werden die christlichen und politischen Motive und Ziele der Aktion Sühnezeichen unter besonderer Berücksichtigung der theologischen Hintergründe herausgearbeitet (Kap.1): Wer waren die Akteure und Partner, die die Arbeit der Aktion Sühnezeichen im ersten Jahrzehnt ihres Bestehens vorantrieben? Welche Ziele verfolgten sie, und mit welchen Maßnahmen suchten sie, diese zu erreichen? Wie gingen sie mit Rückschlägen und Gegenargumenten um? Untersucht werden zunächst zwei der wichtigsten Akteure der Gründungsphase, Lothar Kreyssig und Franz von Hammerstein. Anhand der zahlreichen, in ihren Nachlässen überlieferten biografischen Quellen gilt es, ihre religiösen und politischen Werdegänge nachzuzeichnen. Auf diese Weise können die Motive ihres Engagements für die Versöhnung zwischen Deutschland und den vom NS geschädigten Völkern herausgearbeitet werden. Daran schließt eine systematische Analyse darüber an, welcher theologischen Begriffe, Argumente und Geschichtsbilder sich die Akteure in Schriften, Predigten, Tagebüchern und Korrespondenzen u. a. hinsichtlich der Arbeit von Aktion Sühnezeichen bedienten. Beide Persönlichkeiten werden einander vergleichend gegenübergestellt. Flankierend dazu wird auf ähnliche Weise, jedoch in Kurzform, mit ausgewählten Weggefährten und Mitarbeitern Kreyssigs und Hammersteins verfahren, darunter Hans-Richard Nevermann, Johannes Müller und Erich Müller-Gangloff. Auch ausländische Partner und Förderer Sühnezeichens wie Schalom Ben-Chorin (Israel) und Stanisław Stomma (Polen)

werden hinsichtlich ihrer Motive in den Blick genommen, sich auf den Wunsch der Versöhnung vonseiten der Deutschen einzulassen.

Ferner gilt es, die Freiwilligen, die die Ziele von Aktion Sühnezeichen umsetzten, zu thematisieren. Sie hatten eine Doppelfunktion inne: Erstens gehörten sie als Deutsche zur Zielgruppe des Aufrufs, sich der deutschen Schuld bewusst zu werden und einen Gesinnungswandel zu vollziehen. Andererseits waren sie aufgrund ihres Alters in der NS-Zeit selbst nicht schuldig geworden – ein Umstand, der die Akzeptanz ihrer Anwesenheit in Polen und Israel erst ermöglichte. Auch ihre Motive, sich trotz ihrer Jugend zur deutschen Schuld zu bekennen und zur Versöhnung mit den geschädigten Völkern beizutragen, werden untersucht und einander gegenübergestellt, was anhand überlieferter Tagebücher, Monografien, Interviews und Korrespondenzen geschehen soll. Hierbei wird die individuelle Frömmigkeit besonders berücksichtigt. Mit Hilfe statistischen Materials aus den Akten der Geschäftsstelle kann eine Übersicht über ihren Hintergrund (Alter, Beruf, Herkunftsort, teilweise Konfession) gewonnen werden, was die Erstellung von Freiwilligenprofilen ermöglicht. Der Vergleich zwischen Aktion Sühnezeichen Ost und West verspricht in diesem Abschnitt besonders ertragreich zu sein – aufgrund der unterschiedlichen äußeren Bedingungen der Arbeit (z. B. Arbeitsorte und -Felder) zogen die beiden Flügel von Aktion Sühnezeichen sehr unterschiedliche Freiwillige an.

Die Wahrnehmung der Arbeit der Aktion Sühnezeichen in den Zielländern Polen und Israel (Kap. 2) wird u. a. anhand von dortigen Medienberichten und internen Korrespondenzen eruiert und mit Selbstdarstellungen Aktion Sühnezeichens verglichen. Dabei steht die Frage im Vordergrund, ob und von wem das Wirken der Organisation wahrgenommen wurde. Weiter wird untersucht, wie man im Ausland die Arbeit der Aktion Sühnezeichen bewertete und in bisherige Auffassungen von Deutschland einordnete. Damit einher geht die Frage, wie außergewöhnlich es in Anbetracht der gesellschaftlichen Einstellung zu Deutschland war, jungen Deutschen Zugang in das eigene Land zu gewähren. Dabei sollen auch die Unterschiede im Vergleich der beiden untersuchten Länder Israel und Polen, deren historische und religiöse Hintergründe und etwaige gegenseitige Beeinflussungen in den Blick kommen. In Israel und

Polen gab es etwa eine unterschiedliche Bereitwilligkeit, mit Deutschen in Beziehung zu treten. Wichtig ist auch, dass die schon damals in beiden Ländern existierenden, konkurrierenden erinnerungspolitischen Ansprüche auf das Gedenken in Auschwitz Einfluss auf die Arbeit der Aktion Sühnezeichen hatten.

Schließlich soll in einer Gegenüberstellung von Medienberichten über Aktion Sühnezeichen, Korrespondenzen mit Menschen aus dem öffentlichen Leben und Privatpersonen sowie Selbstdarstellungen der Organisation ermittelt werden, ob und wie die Aktion auf gesellschaftspolitische, erinnerungspolitische und auch außenpolitische Entwicklungen in den beiden deutschen Staaten einwirken konnte (Kap. 3). Dabei soll geklärt werden, von wem die Arbeit der Organisation hier in den ersten Jahren wahrgenommen wurde, wie man sie bewertete und welche politischen Erfolge und Misserfolge dem Wirken der Aktion Sühnezeichen zuzuschreiben sind. In diesem wie im vorhergehenden Kapitel ist die Frage wichtig, ob im Verlauf des untersuchten Zeitraums ein Wandel der öffentlichen Wahrnehmung stattgefunden hat. Im Fokus der Untersuchung steht zunächst die kirchliche Öffentlichkeit. Danach wird diese mit der Wahrnehmung der nichtkirchlichen Öffentlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland und der DDR verglichen. Der Vergleich zwischen den beiden deutschen Staaten ist auch hier interessant, da sich die Akteure von Aktion Sühnezeichen vor sehr unterschiedliche staatliche und gesellschaftliche Bedingungen gestellt fanden. Es soll insgesamt ermittelt werden, ob die Aktion ein innerkirchliches Nischendasein fristete oder ob sie ihrem Selbstverständnis einer allgemeinen, gesamtdeutschen Unternehmung gerecht wurde. Zur Einordnung der Repräsentativität der Ergebnisse soll auch die öffentliche Wahrnehmung anderer Versöhnungs- und Verständigungsdienste wie der Christliche Friedensdienst und Pax Christi zum Vergleich herangezogen werden.

Nihil est adiaphoron. Der protestantische Streit um den status confessionis im 20. Jahrhundert

Nikolas Keitel

1. Einführung und Leitperspektive

Die in der evangelischen Theologie und Christenheit nach 1945 geführten ethischen Debatten sind weithin als gegenwartsorientierte Selbstverständigungsdebatten zu begreifen. Im Medium der ethischen Reflexion wurde ein Verständnis der modernen Welt und Gesellschaft erarbeitet. Diese Deutungsarbeit wiederum stand im Dienste des Interesses, Ort und Aufgabe des Protestantismus im Horizont der bundesrepublikanischen Gesellschaft zu bestimmen[1]. Die Leitperspektive, der das hier vorzustellende Forschungsprojekt folgt, ist gerichtet auf die in den Ansätzen und Beiträgen der theologischen Ethik hintergründig wirksamen Deutungsfiguren zum Verständnis der modernen Welt wie zum Selbstverständnis des Protestantismus und schlüsselt diese in ihren spezifischen Motivlagen auf.

Das Forschungsprojekt widmet sich dem protestantischen Streit um den status confessionis. Zu den charakteristischen Kennzeichen des Protestantismus in der ‚alten' Bundesrepublik gehörte der auffällige Umstand, dass die großen ethischen Debatten der Zeit innerhalb des Protestantismus selbst noch einmal abgebildet und dort zwischen den verschiedenen Traditionen, Lagern und Richtungen ausgetragen wurden. Es handelte sich um überaus erbittert geführte Auseinandersetzungen, die ihre eigentümliche Schärfe nicht zuletzt aus der Erwartung bezogen, dass angesichts der je aktuellen und drängenden Situation die evangelische Christenheit zu einem ebenso eindeutigen wie einmütigen Zeugnis aufgefordert sei. Die Erklärung des status confessionis gehörte – und gehört bisweilen bis heute[2] – zu den schärfsten Waffen im innerprotestantischen Richtungsstreit. Die

1 Vgl. *Laube*, Martin: Die bundesrepublikanische Gesellschaft im Spiegel der theologischen Ethik. In: Albrecht, Christian / Anselm, Rainer (Hg.): Teilnehmende Zeitgenossenschaft (RBRD 1). Tübingen 2015, 105–117.

2 Man denke etwa an die neuerliche Aufnahme des Begriffes im Rahmen der Auseinandersetzung um gleichgeschlechtliche Partnerschaften im Pfarrhaus durch die Sächsische Bekenntnis-Initiative in den letzten Jahren.

Untersuchung zum status confessionis legt somit den Blick auf die hinter den ethischen Debatten in besonderer Konzentration greifbaren Auseinandersetzungen des bundesdeutschen Protestantismus über die eigene Identität frei.

In der Geschichte der ‚alten' Bundesrepublik ist die Diskurswaffe status confessionis immer wieder gezückt worden. In drei ethischen Debatten nahm sie dabei eine Schlüsselstellung ein: In der Auseinandersetzung um die atomare Bewaffnung 1958[3], in der Frage der Stellung zum Apartheid-System im südlichen Afrika, angestoßen durch die 6. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1977 in Daressalam[4] sowie in der Friedensdebatte im Zuge des NATO-Doppelbeschlusses 1982[5]. In allen drei Fällen haben sich an der Ausrufung des status confessionis Kontroversen entzündet, die über die ethischen ‚Primärdebatten' hinausführten. Der im Verlauf der jeweiligen ethischen Kontroverse erklärte status confessionis löste im Protestantismus selbst wieder eine intensiv, ja leidenschaftlich geführte ‚Sekundärdebatte' über dessen Legitimität und Tragweite und über die mit seiner etwaigen oder tatsächlichen Erklärung verbundenen Problemstellungen aus.

Das Projekt stellt sich die Aufgabe, die in die genannten ethischen ‚Primärdebatten' eingewobenen ‚Sekundärdebatten' um den status confessionis herauszuschälen und daraufhin zu befragen, welche Auseinandersetzungen über die gesellschaftliche Rolle und Aufgabe des Protestantismus darin zum Austrag kommen und was im Protestantismus ausgehend davon als wesensmäßig für die eigene Identität beschrieben wurde.

---

3 Vgl. die Anfrage der Kirchlichen Bruderschaften an die Synode der EKD zur atomaren Bewaffnung. In: *Schmauch,* Werner / *Wolf*, Ernst (Hg.): Königsherrschaft Christi. Der Christ im Staat (TEH N.F. 64). München 1958, 67–70.

4 Vgl. die Resolution der 6. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes „Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität". In: *Heßler*, Hans-Wolfgang (Hg.): Daressalam 1977; *In Christus – eine neue Gemeinschaft. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes.* Bearbeitet von Hans-Wolfgang Heßler und Gerhard Thomas mit einem Vorwort von Carl Mau (epd-Dokumentation 18). Frankfurt am Main 1977, 212 f.

5 Vgl. *Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche. Eine Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes.* Gütersloh 1982.

2. Erste Erkenntnisse und Ausblick

Diesem Vorgehen liegt eine wichtige Beobachtung zu Grunde. Der status confessionis, der gemeinhin wie selbstverständlich mit der Konkordienformel von 1577 verbunden wird, hat keine ausgeprägte Traditionsgeschichte[6]. In der Konkordienformel findet sich die meist direkt auf Matthias Flacius zurückgeführte Formel „in statu confessionis" derweil nur in Form eines redaktionellen Kommentars des Herausgebers und zudem in der Formulierung „in casu confessionis"[7]. Die Absolutheit, die den späteren Begriff des status confessionis im 20. Jahrhundert umgibt, täuscht über die Unsicherheit der Begriffs- und Traditionsgeschichte hinweg und ist erst als Ergebnis einer fortschreitenden assoziativen Aufladung des Phänomens status confessionis zu betrachten, aus deren Rückschau der Begriff selbst als immer schon zum dogmatischen Standartrepertoire des Protestantismus zugehörig begriffen wurde.

Entgegen der Annahme einer gewachsenen Traditionsgeschichte bildete sich der Begriff im Sinne eines festen Terminus erst im Laufe des 20. Jahrhunderts heraus. In das Feld der ethischen Debatten der ‚alten' Bundesrepublik wurde also eine zur Entscheidung rufende Formel geführt, die selbst erst eine Schöpfung des 20. Jahrhunderts gewesen ist. Ihren Entdeckungszusammenhang erfuhr sie im Kontext des sogenannten Kirchenkampfes. Von hier aus erhielt der status confessionis ein assoziatives Gefälle, welches in die ethischen Debatten der Nachkriegszeit, in denen der Protestantismus die Gesellschaft und den eigenen Standort in ihr aus theologischer Perspektive verhandelte, fortwirkte. Besonders bei Dietrich Bonhoeffer, aber auch bei weiteren namhaften Theologen wie Karl Barth, wurde die Formel „in statu confessionis" und ab einem bestimmten Zeitpunkt auch ‚der' status confessionis im absoluten Gebrauch eine Berufungsinstanz. Es gehört zu den Eigenheiten des Phänomens status

6 Vgl. *Schloemann*, Martin: Der besondere Bekenntnisfall. Begriffsgeschichtliche und systematische Beobachtungen zum casus confessionis vor, in und nach Daressalam 1977. In: Lorenz, Eckehart (Hg.): Politik als Glaubenssache? Beiträge zur Klärung des Status Confessionis im südlichen Afrika und in anderen soziopolitischen Kontexten. Erlangen 1983, 38–98.

7 Vgl. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche.* Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. Göttingen ^{12}1998, 1057, Anm. 2.

confessionis, dass sich das Augenmerk der anfangs mit diesem Terminus markierten Problemstellung, dem Versuch einer Gleichschaltung und ‚Politisierung' der Kirche durch den Totalstaat, sehr schnell auf eine binnenkirchliche Perspektive verschob. Der staatliche Übergriff warf die Frage auf, wie mit diesem umzugehen sei. Nicht jeder und jede fühlte sich gleichermaßen in den status confessionis versetzt. Die Einführung des ‚Arierparagraphen' in die Kirche etwa fiel für viele auch in der Bekennenden Kirche nicht aus dem Rahmen der Neutralität von Kirchenstrukturen, solange der Staat sich nicht direkt in die kirchliche Verkündigung einmischte. Andere wiederum empfanden dies aber sehr wohl als Angriff auf das Wesen der Kirche. Das spannungsreiche Verhältnis von Kirche und Staat im Nationalsozialismus wurde „in statu confessionis" zu einer Frage an die Kirchengemeinschaft.

Für die weitere Geschichte des status confessionis stellte es sich als prägend heraus, dass der Begriff bei Bonhoeffer in einem Zusammenhang gebraucht worden war, in dem er, Bonhoeffer, sowohl die staatliche Übergriffigkeit gegenüber der Kirche als auch die gesellschaftliche Marginalisierung von Bevölkerungsgruppen durch den Staat als Perversion rechter Staatlichkeit anklagte und in dieser Konsequenz die Möglichkeiten eines direkten politischen Handelns der Kirche erwog[8]. In der späteren Rezeption bzw. der Rezeptionsverweigerung im Umfeld der ethischen Debatten wurde unter Rückbezug auf Bonhoeffer stets darum gerungen, ob der status confessionis lediglich im engeren Sinne auf das Verhältnis von Staat und Kirche bezogen werden müsse oder ob er auch das kirchliche Engagement gegen staatliche Unterdrückung beträfe und damit die politische Verantwortung der Kirche direkt tangiere[9].

8 Vgl. *Bonhoeffer*, Dietrich: Die Kirche vor der Judenfrage. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. II: Kirchenkampf und Finkenwalde. Resolutionen, Aufsätze, Rundbriefe. 1933–1943. Hg. von Eberhard Bethge. München 1959, 44–53.

9 Vgl. für Ersteres *Schloemann,* Bekenntnisfall (wie Anm. 6), 61. Für die zweite Lesart vgl. u. a. *Möller*, Ulrich: Zum Problem des status confessionis. In: Wischnath, Rolf (Hg.): Frieden als Bekenntnisfrage. Zur Auseinandersetzung um die Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes ‚Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche'. Gütersloh 1984, 236–272, hier 243f.

Nach dem Zweiten Weltkrieg ist zu beobachten, dass der status confessionis, jetzt als gewachsener Terminus, in Texten eine gewichtige Stellung einnahm, die den ‚Kirchenkampf' bzw. die Geschichte der Bekennenden Kirche reflektierten. Diese Geschichtsdeutung trug dabei den Charakter einer Normierung der Gegenwart. Über den Kirchenkampfbegriff status confessionis wurde das Erinnerungsnarrativ des ‚Kirchenkampfes' in bestimmter Weise besetzt. Unter den Deutungen finden sich solche, die den Kampf der Bekennenden Kirche in statu confessionis gegen den politisierenden Totalstaat betonten[10], ebenso wie solche, die die Innenperspektive auf eine zu identifizierende Irrlehre nun als Eigentliches des status confessionis lozierten[11]. Zudem wurde die Vorstellung eines politischen status confessionis nun immer präsenter, insofern in der politischen Verantwortung der Kirche dasjenige gesehen wurde, was durch die Bekennende Kirche und den ‚Kirchenkampf' für die evangelisch-kirchliche Identität wiederentdeckt worden sei[12]. Alle drei genannten Aspekte bildeten den Rahmen für die ethischen Auseinandersetzungen des Protestantismus im 20. Jahrhundert, in denen der status confessionis zur virulenten Berufungsinstanz wurde.

So rekurrierten die Kirchlichen Bruderschaften in der Auseinandersetzung um die etwaige atomare Bewaffnung der Bundeswehr hinsichtlich eines politisch gedachten status confessionis auf Ansätze, die Barth in der Nachkriegszeit entwickelt hatte und forcierten so eine politische Verantwortung des Protestantismus bzw. der evangelischen Kirche. An der Streitfrage der atomaren Bewaffnung brach für sie der status confessionis auf, weil sich an ihr gravierende Uneinigkeiten in Bezug auf die politische Verantwortung der Kirche offenbarten, die auf tiefgreifende Missstände im Innern hindeuteten. In diesem Engagement gegen die atomare Bewaffnung erkannten wiederum bekenntnisorthodoxe Gruppen, die vor allem durch Walter Künneth geprägt waren, eine Neuauflage der umfassenden ‚Politisierung' der

10 Vgl. *Künneth,* Walter: Der große Abfall. Eine geschichtstheologische Untersuchung der Begegnung zwischen Nationalsozialismus und Christentum. Hamburg 1947, 236.

11 Vgl. *Vogel*, Heinrich: Gott in Christo. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik. Berlin 1951, 37–42.

12 Vgl. *Barth,* Karl: Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens (TEH N.F. 34). München 1952, 3–19.

Kirche in Analogie zu den Deutschen Christen und dem nationalsozialistischen Staat[13]. Diese Gruppen identifizierten gerade im Engagement der Bruderschaften eine Gefährdung des ‚kirchlichen Propriums' und eine Auslieferung an die Welt: Gewissermaßen ein status confessionis zum status confessionis der ‚Linksprotestanten'.

Hinter der Erklärung des status confessionis im Rahmen der ethischen ‚Primärdebatte' der Apartheid wurde die Frage nach ethischen Kriterien von Kirchengemeinschaft ausgehandelt. Es ging hier in Bezug auf den status confessionis konkret darum, ob dieser durch das Eindringen der fremden Prinzipien der Apartheid in die Kirche ausgelöst wurde oder ob er sich auf das politische System der Apartheid selbst richtete[14].

Das Reformierte Moderamen schließlich berief sich in seiner Position in der Friedensfrage im Zuge des NATO-Doppelbeschlusses wiederum explizit auf Barth und die Kirchlichen Bruderschaften[15].

Allen Positionen war gemein, dass sie annahmen, das Erbe der Bekennenden Kirche in der Gegenwart zu repräsentieren. Mit der seit dem ‚Kirchenkampf' gegebenen binnenkirchlichen Ausrichtung des status confessionis ging einher, dass angesichts eines im Laufe des 20. Jahrhunderts immer deutlicher ethisch konnotierten status confessionis die ethischen Probleme reflexiv auf die Kirchengemeinschaft bezogen wurden. Der status confessionis fungierte als Geisterscheide einer Kirchengemeinschaft in einer sich wandelnden Gesellschaft, die entweder ethische Kriterien als für sich wesenhaft erkannte oder aber gerade die Reinheit der Kirche gegenüber den Prinzipien der Welt und den Veränderungen der Moderne betonte.

Insofern mit dem status confessionis bestimmte ethische Entscheidungen normativ aufgeladen wurden bzw. diesem Normierungsversuch widersprochen wurde, war mit dem status confessionis,

---

13 Vgl. etwa *Künneth,* Walter: Die Atomfrage in christlicher Sicht. Die politischen Aspekte der Berliner Synode. In: Die politische Meinung 25 (1958), 31–40.

14 Vgl. *Lorenz*, Eckehart (Hg.): Kampf um das Recht und Streit um die Wahrheit. Ausgewählte Stellungnahmen zur LWB-Erklärung über Status confessionis im südlichen Afrika. In: epd Dokumentation 26–27(1983).

15 Vgl. etwa *Kraus*, Hans-Joachim: Die Friedenserklärung des Moderamens in der Diskussion. In: Guhrt, Joachim (Hg.): 100 Jahre reformierter Bund. Beiträge zur Geschichte und Gegenwart, Bad Bentheim 1984, 134–145.

einem Begriff, der im Gegenüber zu einem totalitären Staat entwickelt worden war, in der Demokratie stets auch das Problem der Pluralismuskompatibilität des Protestantismus verbunden. Es stellte sich hier die Frage, ob es Aufgabe des Protestantismus bzw. der evangelischen Kirche sei, über einschneidende gesellschaftliche Entscheidungsprozesse zu ‚wachen' oder diese in sich aufzunehmen, exemplarisch zu differenzieren oder gar für die Gesellschaft zu kanalisieren. In jedem Fall werfen die Erklärungen des status confessionis Schlaglichter auf wesentliche Entwicklungen des Protestantismus und seines Selbstverständnisses im 20. Jahrhundert.

Kommunikation durch Popularisierung. Kulturelle Repräsentationen protestantischer Ethik im neuen Kirchenlied

Katharina Herrmann

1. Fragestellung

Seit spätestens Ende der 1950er Jahre experimentierten Vertreterinnen und Vertreter von Pop- wie Kirchenmusik in allen westlichen Ländern mit der Verbindung von popmusikalischen Stilen und geistlichen Inhalten. Dieser Trend konnte spätestens ab 1960, als die Evangelische Akademie Tutzing ihn aufgriff und ein Preisausschreiben für neue religiöse Lieder ausrichtete, weder innerhalb noch außerhalb der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland weiterhin ignoriert werden. Der Siegertitel dieses Preisausschreibens war das Lied „Danke" von Martin Gotthard Schneider, die entsprechende Schallplatte verkaufte sich über eine halbe Million Mal. Der Titel zog sogar in die Hitparade ein und löste langwierige, durchaus polemisch geführte Debatten über die Frage aus, ob popmusikalische Einflüsse angemessen seien für geistliche Inhalte, gar für eine Verwendung im Gottesdienst[1]. Dabei war „Danke" ursprünglich durchaus nicht für einen Einsatz im Gottesdienst gedacht, sondern für eine Verwendung im Rahmen der Gemeinde-, insbesondere der Jugendarbeit. Dennoch hielt das Lied zügig auch in Gottesdienste Einzug, vor allem da gerade dort Mangel an musikalisch wie thematisch aktuellem Liedgut herrschte: Zahlreiche Pfarrer wie Kirchenmusiker beklagten sich in dieser Zeit über das vom reformatorischen Choral dominierte Evangelische Kirchengesangbuch, das zu verkopft, zu wenig zeitgemäß sei und dessen Lieder dem heutigen Menschen oft schwer verständlich seien. Und diese Probleme betrafen nach Meinung einiger Praktiker nicht nur das Lied, sondern auch den Gottesdienst, denn ähnliche Kritik wurde auch an der von ihnen als lebensfern und erstarrt wahrgenommenen Agende geübt[2].

---

1 Vgl. *Dalferth*, Winfried: Christliche Popularmusik als publizistisches Phänomen. Entstehung, Verbreitung, Rezeption (Studien zur christlichen Publizistik 2). Erlangen 2000, 166–169.

2 Vgl. *Hegele*, Günter: Warum neue Lieder? In: Ders. (Hg.): Warum neue religiöse Lieder? Eine Dokumentation. Regensburg 1964, 5–13; und d*ers.*: Neue

Als Reaktion auf die wahrgenommenen Mängel fingen diese Pfarrer und Kirchenmusiker an, neue Gottesdienstformen und zu ihnen passend neue Lieder zu entwickeln – einzelne von ihnen hatten schon zeitgleich zum ersten Tutzinger Preisausschreiben damit begonnen, insgesamt bekamen aber die Bemühungen um neue Gottesdienste und neue Lieder nach diesem sehr viel mehr Aufmerksamkeit, was zu einer Ausweitung und stärkeren Wirkmacht dieser Versuche führte. Rasch wurden sie insbesondere vom Deutschen Evangelischen Kirchentag aufgegriffen, der in den Jahren 1963 und 1965 erste Veranstaltungen sowohl zu neuen Gottesdienstformen als auch zu neuen Kirchenliedern in sein Programm aufnahm, beide auch durch entsprechende Gottesdienste und Aufnahme neuer Lieder in die Liederhefte in der Praxis umsetzte und förderte und so zum zentralen Forum und Umschlagplatz für die Experimente mit neuen Gottesdienst- und Liedformen wurde[3].

Eben diesen Konnex untersucht das hier vorgestellte Dissertationsprojekt, das im Zusammenhang mit anderen Dissertationsprojekten, die Formen der Professionalisierung und Spezialisierung in den Blick nehmen, protestantische Kommunikationsformen im Rahmen der interdisziplinären DFG-Forschergruppe FOR 1765 „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949-1989“ untersucht[4]. Im Fokus steht die Frage, wie sich das Neue Geistliche Lied in seinem Entstehungszusammenhang ab 1960 mit neuen Gottesdienstformen und dem Kirchentag als Multiplikationsforum eben gerade den schon benannten aktuellen Themen und Fragestellungen zuwandte und so einen Beitrag dazu leistete, in dieser Zeit anhand aktueller Problemlagen entstandene

Lieder durch Preisausschreiben? Viermal Tutzing und die Folgen. In: Juhre, Arnim (Hg.): Singen, um gehört zu werden. Lieder der Gemeinde als Mittel der Verkündigung. Ein Werkbuch. Wuppertal 1976, 25–37.

3 Vgl. *Schnath*, Gerhard (Hg.): Fantasie für Gott. Gottesdienste in neuer Gestalt. Stuttgart 1965; und *Schroeter*, Harald: Kirchentag als vor-läufige Kirche. Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt (Praktische Theologie heute 13). Stuttgart 1993, 332.

4 Für weitere Informationen vgl. die Homepage der Forschergruppe www.for1765.de [zuletzt aufgerufen am 24.01.2019].

ethische Überzeugungen protestantischer Praktiker zu verbreiten und diese somit zu popularisieren[5].

2. Forschungsstand und Vorgehensweise

Das Neue Geistliche Lied, wie es sich etwa seit 1960 entwickelt hat, wird im Rahmen der hier vorgestellten Arbeit verstanden als „ein kirchenmusikalisch/liturgisch eingesetztes Medium, das durch seinen zeitnahen Text, seine musikalische Faktur in speziellen Idiomen der Popularmusik und durch seine Darbietungspraxis Positionen christlicher Lebensgestaltung (Ethos, Botschaft, Gebet und Suche nach Positionsbestimmung) formuliert."[6] Zum Neuen Geistlichen Lied existieren mehrere Überblicksdarstellungen[7], wobei auffällig ist, dass einige von ihnen von Autoren verfasst wurden, die selbst aktiv mit dem Neuen Geistlichen Lied in der Praxis befasst waren oder sind[8]. Viele der existierenden Arbeiten fokussieren eher Fragen der Nutzbarmachung des Neuen Geistlichen Liedes für unterschiedliche Felder kirchlicher Arbeit – Publizistik, Katechese, Gemeindearbeit[9] – als die neuen Lieder selbst, ihre inhaltliche Ausrichtung, ihre Entstehung

5 Der Begriff „Popularisierung" wird dabei in Anlehnung an Carsten Kretschmann verwendet, vgl.: *Kretschmann*, Carsten: Einleitung. In: Ders. (Hg.): Wissenspopularisierung. Konzepte der Wissensverbreitung im Wandel (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 4). Berlin 2003, 14f.

6 *Hahnen*, Peter: Das ‚Neue Geistliche Lied' als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität (Theologie und Praxis 3). Münster 1998, 345.

7 Vgl. beispielsweise: *Bubmann*, Peter: Sound zwischen Himmel und Erde. Populäre christliche Musik. Stuttgart 1990, 20–41; *Dalferth*, Popularmusik (wie Anm. 1), 27–304; *Frank*, René: Das Neue Geistliche Lied. Neue Impulse für die Kirchenmusik (diplomica 9). Marburg 2003, 15–70; *Rößler*, Martin: Liedermacher im Gesangbuch. Liedgeschichte in Lebensbildern. Stuttgart 2001, 981–1001; *Hahnen*, Peter: Liederzünden! Theologie und Geschichte des Neuen Geistlichen Liedes. Kevelaer 2009, 16–22; und *ders.*, Lied (wie Anm 6), 233–263.

8 Vgl. z. B. *Dalferth*, Popularmusik (wie Anm. 1); *Bubmann*, Sound (wie Anm. 7); *Frank*, Impulse (wie Anm. 7). Die Arbeiten von Hahnen und Frank fokussieren zudem eher die Geschichte des Neuen Geistlichen Liedes in der katholischen Kirche.

9 Vgl. z. B. *Dalferth*, Popularmusik (wie Anm 1); *Rütten*, Bastian: „Da wohnt ein Sehnen tief in uns …". Das Neue Geistliche Lied als Medium der Katechese. Marburg 2013; und *Frank*, Impulse (wie Anm 7).

sowie die Absichten ihrer Texter und Komponisten. Insbesondere eine Untersuchung der Wechselwirkung zwischen dem Neuen Geistlichen Lied und seinem Multiplikationsforum, dem Deutschen Evangelischen Kirchentag, fehlt. Hier kann das vorgestellte Dissertationsprojekt eine Lücke schließen.

Zur Erforschung des Deutschen Evangelischen Kirchentages liegen einzelne Arbeiten vor[10], auf die zurückgegriffen werden kann. Die Geschichte neuer Gottesdienstformen dagegen ist noch weniger erforscht als die der neuen Lieder; hier existieren lediglich einzelne kurze Bemerkungen in Überblicksdarstellungen, in der Regel sind dies zudem Beiträge von in der Praxis mit diesen liturgischen Versuchen Beschäftigten[11]. Gerade bezüglich der Darstellung der Geschichte neuer Gottesdienstformen in ihrem Zusammenhang mit der Gestaltung von Gottesdiensten auf dem Kirchentag wird von der hier vorgestellten Arbeit also ein erster Beitrag zur Erforschung geleistet.

Dabei sollen im Rahmen des Dissertationsprojektes diese neuen Gottesdienstformen jedoch nur als Kontext für die Entstehung der Neuen Geistlichen Lieder, deren ‚Sitz im Leben' sie sind, in den Blick kommen. Im Fokus steht die Erschließung der Geschichte des Neuen Geistlichen Liedes in seiner Verbindung mit dem Kirchentag und darin als Medium wie Objekt von Debatten über angemessene geistliche Musik sowie angemessene praxis pietatis, wobei leitend die

10 Vgl.: *Schroeter*, Kirchentag (wie Anm. 3); *Jähnichen*, Traugott: Kirchentage und Akademien. Der Protestantismus auf dem Weg zur Institutionalisierung der Dauerreflexion? In: Friedrich, Norbert / Ders. (Hg.): Gesellschaftspolitische Neuorientierung des Protestantismus in der Nachkriegszeit (Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus 3). Münster 2002, 127–144; *Schall*, Teresa: Kommunikation des Protestantismus. Wirkungen und Rückwirkungen von Rundfunkkommentaren zum Kirchentag 1969 auf das mediale Bild des Protestantismus. In: Albrecht, Christian / Anselm, Reiner (Hg.): Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989 (Religion in der Bundesrepublik Deutschland 1). Tübingen 2015, 235–264.

11 Vgl. *Fritsch-Oppermann*, Sybille / *Schröer*, Henning (Hg.): Lebendige Liturgie. Bd. 2.: Vom Kirchentag zum Kirchenalltag. Gütersloh 1992; *Ratzmann*, Wolfgang (Hg.): Der Kirchentag und seine Liturgien. Auf der Suche nach dem Gottesdienst von morgen. Leipzig 1999; und *Grethlein*, Christian / *Ruddat*, Günter: Gottesdienst. Ein Reformprojekt. In: Dies. (Hg.): Liturgisches Kompendium. Göttingen 2003, 13–41.

Frage sein soll, inwiefern diese Lieder dazu dienten, ethische Überzeugungen zu popularisieren. Dazu werden nicht nur zeitgenössische Publikationen, insbesondere Debattenbeiträge in Zeitschriften für Kirchenmusik aus der Geschichte des Neuen Geistlichen Liedes ab 1960, sondern vor allem auch die Liederhefte für die Deutschen Evangelischen Kirchentage zwischen 1965 und 1989 sowie das im Evangelischen Zentralarchiv (EZA) Berlin vorhandene Archivmaterial zu deren Erstellung und Konzeption ausgewertet. Der Zeitraum der einbezogenen Liederhefte ergibt sich dabei zum einen durch die erstmalige Aufnahme neuer Lieder in das Kirchentagsliederheft 1965, zum anderen durch das Ende der Bonner Republik, die im Zentrum der Aufmerksamkeit der Forschergruppe insgesamt steht, mit dem Jahr 1989.

3. Ausblick auf erste Ergebnisse

Die in den 1960er Jahren entstehenden ‚Gottesdienste in neuer Gestalt' sowie die Neuen Geistlichen Lieder, die zu diesen in enger Verbindung stehen, stellen eine Reaktion auf das in der Agende und dem Evangelischen Kirchengesangbuch verbindlich gewordene Erbe der jüngeren Liturgischen Bewegung dar. Legitimierten Vertreter dieser ihrer nun als lebens- und weltfremd wahrgenommenen Lieder und Gottesdienstformen mit dem Verweis auf die Zeit des Kirchenkampfes, in der gerade die Abwendung von der Welt und die Hinwendung zur Tradition davor bewahrt habe, durch nationalsozialistisches Gedankengut korrumpiert worden zu sein, so forderten die Vertreter der neuen Gottesdienstformen und neuen Lieder jetzt einen neuen Weltbezug: Sie meinten damit nicht nur die Verwendung aktueller Ausdrucksweisen in musikalischer und sprachlicher Hinsicht, sondern auch den Einbezug aktueller Themen und Problemlagen. Dieter Trautwein, ein zentraler Akteur im Feld neuer Gottesdienstformen und Lieder, gab 1976 an: „Im Umgang mit ökumenischen Themen, mit den Fragen der Ost-West-Spannung, aber auch mit der Not des Nord-Süd-Konfliktes, in der Konfrontation mit der Frage des Friedens und der Frage der Überwindung des Hungers, wurde uns das völlige Fehlen traditioneller Kirchenlieder zu diesen Problemen be-

wußt."[12] Dass man sich nun auch mit Liedern auf solche politische und sozialethische Fragestellungen beziehen wollte, zeigt, dass die Akteure der Auffassung waren, dass sich aus der christlichen Botschaft zwangsläufig ein Engagement in der Welt ergebe, dass gelebter christlicher Glaube also auch immer engagiert gelebter christlicher Glaube sein müsse. Eben diese Überzeugung findet sich in zahlreichen Texten Neuer Geistlicher Lieder wieder und sollte über diese popularisiert werden. Dass dies so ist und wie dies im Einzelnen über den Forschungszeitraum hinweg zum Ausdruck kommt, soll das hier vorgestellte Dissertationsprojekt näher beleuchten.

12 *Trautwein*, Dieter: Drei Fragen an zehn Text-Autoren neuer geistlicher Lieder. In: Juhre, Singen (wie Anm. 2), 178.

Deutsche evangelische Auslandsgemeinden im 20. Jahrhundert. Zwischen Nationalprotestantismus und Ökumene. Ein Tagungsbericht

Gisa Bauer

Die Auswirkungen der beiden Weltkriege und des Nationalsozialismus auf das kulturelle, religiöse und politische Selbstverständnis deutscher evangelischer Gemeinden im Ausland stand im Zentrum der Tagung, die vom 14. bis 16. Juni 2018 in London stattfand. Mit ihr betrat die kirchliche Zeitgeschichtsforschung Neuland. Erstmals wurde eine Trägergruppe in den Blick genommen, die außerhalb Deutschlands aktiv war und ist. Bemerkenswert ist dies insofern, als dass der Protestantismus von jeher eine enge Verbindung zu Flüchtlingsbewegungen und Migration hat, wie der Kirchenhistoriker Harry Oelke (München) in seinem Grußwort feststellte.

Der Osteuropahistoriker Hans-Christian Petersen (Oldenburg) eröffnete mit seinem Grundsatzreferat über die deutschsprachige historische Migrationsforschung das erste Tagungspanel. Petersen beschrieb das Auslandsdeutschtum als völkische Hypothek der deutschen Auslandshistorik und Ostforschung, die sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu etablieren begann und mit der Vorstellung eines ‚Volksbodens', auf dem Deutsche siedelten, die Grundlagen späterer deutscher Gebietsforderungen legte. Für die heutige Forschung, so Petersen, sei die von Roger Brubaker entwickelte Framing-Kategorisierung fruchtbar zu machen und dem Umstand stärker Aufmerksamkeit zu schenken, dass Gruppen und ihre Spezifika erst dadurch geschaffen werden, indem und wie über sie gesprochen werde. Für das Untersuchungsfeld der Tagung gelte, dass deutsche Auslandsgemeinden durch den völkischen Kontext zu einer politischen Vorstellungskategorie avancierten, ohne dies zuvor gewesen zu sein.

Die ebenfalls im Bundesinstitut für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa (BKGE) verankerte Kulturwissenschaftlerin und Ethnologin Cornelia Eisler (Oldenburg) näherte sich dem Tagungsthema über Organisationen mit Bezug zum ‚Auslandsdeutschtum'. Ein Schwerpunkt waren Vereine, zum Beispiel die Gustav-Adolf-Stiftung / der Gustav-Adolf-Verein oder der Reichsverband für die katholischen Auslandsdeutschen, sowie

Forschungsstellen und Bursen. Eisler zeigte nicht nur die Versuche der Institutionalisierung von Zugehörigkeiten auf, sondern entwickelte vor diesem Hintergrund eine institutionell gespiegelte Geschichte der Wahrnehmung des ‚Auslandsdeutschtums'.

Die Juristin Britta Wellnitz (Freiburg) beschrieb die Geschichte der Rechtsbeziehungen der Auslandsgemeinden zu den evangelischen Landeskirchen und den gesamtkirchlichen Zusammenschlüssen seit 1922 und verdeutlichte die starken Wechselbeziehungen zwischen ihnen seit dem 19. Jahrhundert bis in die 1950er Jahre.

Der Abendvortrag von Andrew Chandler (Chichester), Professor of Modern History, beschäftigte sich mit dem Wirken von George Bell, seit 1929 Bischof von Chichester. Bells internationales Netzwerk war umfassend, sein ökumenisches Engagement wirkungsvoll, allerdings blieben seine politischen Einflussmöglichkeiten in Großbritannien eher begrenzt.

Im zweiten Panel „Evangelische Auslandsgemeinden im 20. Jahrhundert" richtete sich der Blick auf verschiedene Regionen Europas, den Nahen Osten und Lateinamerika. Der Theologe Daniel Lenski (Bensheim) machte deutlich, dass sich trotz der auf Integration und Ökumene ausgelegten Politik des Kirchlichen Außenamtes nach 1945 in Chile die Abgrenzung der Gemeinden von ihrer Umgebung fortsetzte. Erst Mitte der 1970er Jahre führten die Konflikte zwischen eingesessenen Gemeindemitgliedern, die auf die Militärdiktatur Pinochets setzten, und einer linken Pfarrerschaft aus Deutschland zu einer Kirchenspaltung und damit zu einer Integration von Teilen der evangelischen Deutschen in das Gastland.

Der Kirchenhistoriker Alejandro Zorzin (Göttingen) konnte am Beispiel von Gemeinden in den La Plata Ländern Argentinien, Uruguay und Paraguay zeigen, wie sich der Kirchenkampf in Deutschland bis in die deutschen Auslandsgemeinden hinein fortsetzte.

Im Panel über Osteuropa referierte zunächst Johannes Nett (Berlin), Doktorand an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität, über die verschiedenen kirchlichen Netzwerke der „Deutschen Evangelischen Kirche im Sudetenland und in Böhmen und Mähren". In ihrer knapp dreißigjährigen Geschichte (1919–1948) in wechselnden Staatskonstellationen und politischen Systemen gestalteten sich die Beziehungen zu Deutschland zunächst über die

Werke der evangelischen Kirche, wie dem Gustav-Adolf-Werk oder dem Evangelischen Bund. Dies bereitete den Boden für die Rolle dieser Kirche als Steigbügelhalter der NS-Kirchenpolitik im Sudetenland.

Die Situation der evangelischen Kirchengemeinde in Bukarest schilderte der Mitarbeiter am Institut für Evangelische Theologie Ulrich Wien (Koblenz-Landau). In Rumänien war die Sogwirkung des Nationalsozialismus stark. Das rumänische Auslandsdeutschtum tendierte zu einer engen Zusammenarbeit mit deutschen völkischen Gruppen, was sich auch in der kirchlich-konfessionellen Arbeit niederschlug und insbesondere in der Bukarester evangelischen Gemeinde deutlich wurde.

In der dritten Sektion des zweiten Panels mit Blick auf Italien, Frankreich und die Niederlande referierte zunächst die Historikerin Christiane Tichy über die Problematik des deutschsprachigen Protestantismus in Frankreich. Während der von 1927 bis 1939 amtierende hochkirchlich-lutherische Pfarrer Erich Dahlgrün ungeachtet anfänglicher grundsätzlicher Sympathien für den Nationalsozialismus die Deutschen Christen ablehnte und sich bemühte, die Politik aus dem Gemeindeleben herauszuhalten, war sein Nachfolger in den Jahren 1940 bis 1944 sehr viel offener für den Nationalsozialismus. Gleichwohl gelang es diesem, ein Vertrauensverhältnis zu den französischen Protestanten herzustellen. Nach der Beschlagnahmung der Gebäude ab 1944 konnte ab Mitte der 1950er Jahre das Gemeindeleben – jetzt in enger Bindung an die evangelisch-lutherische Kirche in Frankreich – fortgesetzt werden.

Im Anschluss verortete die Kirchenhistorikerin Julia Stefanie Reiff (Tübingen) die Geschichte der Gemeinde in Rom im Spannungsfeld zwischen konfessioneller und nationaler Identitätsfindung. Der von 1931 bis 1939 amtierende Pfarrer Friedrich Walcker war NSDAP-Mitglied und begrüßte den deutschchristlichen Reichsbischof, versuchte aber, die Gemeinde aus dem Kirchenkampf herauszuhalten. 1936 bemühte er sich um eine Annäherung an das Gastland, beantragte eine Öffnung der Gemeinde für Nicht-Deutsche und die Umbenennung in ‚evangelisch-lutherische Gemeinde', was jedoch durch das Kirchliche Außenamt unter Theodor Heckel abgelehnt wurde. Erst sein Nachfolger Erich Dahlgrün sorgte 1949 für den

Anschluss der Gemeinde an die evangelisch-lutherische Kirche in Italien (ELKI).

Die deutschen evangelischen Gemeinden in den Niederlanden waren das Thema der Historikerin Katja Happe (Erlangen). Nach dem Ersten Weltkrieg suchten viele junge Frauen aus Deutschland in den Niederlanden eine Anstellung als Dienstmädchen. 1930 gab es zwölf deutschsprachige evangelische Gemeinden in den Niederlanden, die den Immigrantinnen Heimat boten, und es entwickelte sich eine umfassende deutsche Infrastruktur. Nach 1933 kam es in 16 niederländischen Städten zur Gründung regelrechter ‚deutscher Kolonien'. Die Kirchengemeinden standen vor der Frage, ob sie sich diesen ‚Kolonien' anschließen oder ob sie dies aus Rücksicht auf ihre circa 20 Prozent nicht-deutschen Mitglieder und ihre Verbundenheit mit niederländischen Gemeinden unterlassen sollten. Schließlich schlossen sich die Pfarrer, die ganz überwiegend mit den Nationalsozialisten sympathisierten, nicht aber die Gemeinden, den ‚Kolonien' an.

Die vierte Sektion des zweiten Panels war den Gemeinden in England und Schweden gewidmet. Rudolf Muhs (London), Senior Lecturer für neuere europäische Geschichte, erläuterte, dass fast alle deutschen Pfarrer in England NSDAP-Mitglieder waren, die indes für die Unabhängigkeit ihrer Gemeinden eintraten und sich unter dem Einfluss von Dietrich Bonhoeffer der Bekennenden Kirche zuwandten, ohne dabei ihre Loyalität gegenüber dem NS-Staat aufzugeben. Allerdings waren auch hier die Zuordnungen disparat: Während sich die so genannte ‚Judenkirche' St. Georg in Ost-London unter Pfarrer Julius Rieger zum Zentrum einer Flüchtlingsgemeinde mit zahlreichen ‚nicht-arischen' Christen entwickelte, wandte sich Riegers Amtskollege an der deutschen evangelischen Christuskirche und lutherischen Mariengemeinde in London, Fritz Wehrhan, den Nationalsozialisten zu.

Der Kirchenhistoriker Anders Jarlert (Lund) verglich die Haltung zweier deutscher evangelischer Gemeinden in Schweden zum Nationalsozialismus. Während die Stockholmer Gemeinde von Pfarrer Emil Ohly eng mit der deutschen Botschaft und damit dem deutschen Staat verbunden blieb, suchte der Pfarrer der Göteborger Gemeinde Hermann Kiesow eine enge Anbindung an das kulturelle städtische Umfeld. Dennoch gerieten beide Gemeinden in die

politischen Auseinandersetzungen zwischen Nationalsozialisten und ihren Gegnern. Nicht zuletzt die Einbindung der deutschen Gemeinden in die schwedische Staatskirche erleichterte einen bruchlosen Übergang in die Nachkriegszeit.

Der Theologe Jan Lohrengel (Kiel/Buxtehude) beschrieb die Entwicklungen in der Deutschen Evangelischen Kirchengemeinde in Istanbul. Mit der NS-Machtübernahme im Deutschen Reich begann eine Polarisierung in den deutschen Gemeinden der Türkei. Ab 1934 kam es zu Spannungen zwischen der deutschen Gemeinde in Istanbul und der NSDAP-Ortsgruppe, gegen deren Einmischungsversuche man sich wehrte. Die Situation verschärfte sich durch die zahlreichen Flüchtlinge aus Deutschland. Dennoch blieb der Einfluss der NSDAP in dieser international ausgerichteten Gemeinde marginal. Nachdem die Türkei 1944 ihre Neutralität zugunsten der Gegner Deutschlands aufgegeben hatte, wurden alle Deutschen des Landes verwiesen. Interimsweise leiteten Schweizer Laien die Gemeinde. Erst 1952 endete die pfarrerlose Zeit in der Deutschen Evangelischen Kirchengemeinde in Istanbul.

Das Panel zu den Entwicklungen nach 1945 bis in die Gegenwart startete mit einem Vortrag über den ersten Leiter des Kirchlichen Außenamtes nach 1945, Martin Niemöller. Benjamin Ziemann (Sheffield), Professor of Modern German History, sprach über Niemöllers Wirken im Nachkriegsdeutschland und stellte seine Tätigkeit als Leiter des Außenamtes von 1945 bis 1956 dar. Niemöller suchte im Ausland die große Bühne: mass-meetings, bei denen er mit Schwarz-Weiß-Polarisierungen ökumenisches Verantwortungsbewusstsein wecken wollte, erinnerten an evangelikale Großveranstaltungen. Die Auslandsgemeinden und ihre Anliegen nahmen sich für Niemöller daneben eher unbedeutend aus.

Christoph Ernst (Hannover), Leiter des Referats Nord- und Westeuropa der Ökumene- und Auslandsarbeit der EKD, beschäftigte sich mit der aktuellen EKD-Auslandsarbeit. Zu ihrer inhaltlichen Ausrichtung gehören heute die Schwerpunkte der ‚missionarischen Gelegenheit', der protestantischen Profilbildung im Zusammenhang mit der ökumenischen Verbundenheit, der interreligiöse Dialog, diakonische Aufgaben sowie Kultur- und Bildungsarbeit.

Mit dem Bericht über seine Arbeit als Pfarrer von drei deutschsprachigen evangelischen Gemeinden in London-Knights-

bridge, Richmond/Petersham und Oxford wandte sich Georg Amann (London/Oxford) der praktischen Seite der Auslandsarbeit in Großbritannien zu und beschrieb das Selbstverständnis dieser Gemeinden im Spannungsfeld von Inkulturation und Selbstdeutung als Deutsche, das insbesondere nach dem Brexit-Referendum 2016 problematisch geworden sei.

Die Historikerin Claudia Lepp (München) verwies in ihrer Tagungskommentierung auf transnationale, nationale und lokale Dynamiken, die in der Entwicklung von Auslandsgemeinden eine Rolle spielten, wie die beiden Weltkriege, die jeweilige Haltung zur gedachten Ordnung ‚Nation' oder das Verhältnis zum Nationalsozialismus. Zugleich machte sie Vorschläge für die Weiterarbeit: Fragen nach Kulturtransfer ließen sich durch die Untersuchungen von Netzwerken, aber auch durch die Analyse der in Auslandsgemeinden verwendeten Agenden, Lieder oder Unterrichtsmaterialien beantworten. Mit den Methoden des historischen Vergleichs ließen sich die Entwicklung von verschiedenen Auslandsgemeinden im Hinblick auf ihre soziale, generationelle und geschlechtliche Zusammensetzung, auf ihre rechtliche oder finanzielle Situation sowie auf ihre theologische Ausrichtung und ihr Gemeindeverständnis vergleichen und die Bedeutung von lokalen Spezifika ermitteln. Letztlich seien evangelische Auslandsgemeinden auch ein geeigneter Gegenstand für den Ansatz einer multiperspektivischen Geschichtsschreibung transnationaler Geschichte. In den Blick zu nehmen wären die gegenseitigen Einflussnahmen und Rezeptionsmechanismen von Herkunftskirchen, Auslandsgemeinden, Aufnahmegesellschaften und Kirchen des Aufnahmelandes. In jedem Fall bedeute die Erforschung der deutschen Auslandsgemeinden eine Bereicherung der deutschen Protestantismusgeschichte um eine dezentrierte Perspektive.

Die Kirchenhistorikerin Katharina Kunter (Frankfurt am Main) unterstrich in ihren Beobachtungen zur Tagung ebenfalls die Vielfältigkeit und Heterogenität des Themas, die sich aus der Unterschiedlichkeit der Gemeinden, ihrer verschiedenen Ausrichtungen, Ausstattungen und Einbettungen in divergente Ortskontexte ergäben, ebenso wie durch die verschiedenen Zugänge zum Thema. Kunter fragte kritisch, inwiefern die in der Tagung ersichtlichen zeitlichen und räumlichen Schwerpunkte zu erweitern seien. Auch eine stärkere Bearbeitung der Rolle von Frauen im Kontext des

Themas wurde angemahnt. Perspektivisch schlug Kunter einen stärker strukturierenden, systematisierenden Zugang angesichts des disparaten Forschungsfeldes vor. Lohnenswert erschienen ihr die Frage nach möglichen Homogenitätskonstruktionen, z. B. die Zuschreibung ‚deutsch' oder tragfähige, den Gemeinden gemeinsame theologische Vorstellungen.

Die Diskussionen während der Tagung sowie die Abschlussdiskussion zeigten durchgehend, dass einige Aspekte trotz der Disparatheit des Themas durchgängig virulent waren. Dazu gehörte die Frage nach der komplexen Wechselwirkung der jeweiligen Auslandsgemeinde mit dem Herkunftsland und der Herkunftskirche, und wie diese Wechselwirkung beschreibbar gemacht werden könne, welche Zäsuren und Verschiebungen dabei auszumachen und welche Parallelitäten von politischer und kirchlicher Ebene in dem Verhältnis zu konstatieren seien. Die Frage nach der generellen Beobachtungsebene wiederholte sich mehrfach: Inwiefern unterschieden sich die Befunde über die Betrachtung der Gemeindebasis von denen über die Kirchenleitungen und Organisationen und wie beeinflussen die politischen Rahmenbedingungen – sowohl in Deutschland als auch in den Gastländern – die Entwicklungen der Auslandsgemeinden? Trotz der Disparatheit der Entwicklungen wurden für zukünftige komparatistische Forschungen Vergleichselemente ausgemacht, zum Beispiel zeitliche Zäsuren wie 1933 oder 1945 oder soziale Aspekte wie der Umgang mit Christen jüdischer Herkunft. Als weitere zukünftige Forschungsaufgaben wurden genannt: das konfessionelle Zusammenspiel zwischen römisch-katholischen und evangelischen Gemeinden, die Frage nach Inkulturation und Entwicklungsprozessen bis hin zu einem Aufgehen der Auslandsgemeinden in ihrem kirchlichen und religiösen Umfeld sowie die Anwendung von Netzwerktheorien, Emotionengeschichtsschreibung, Diskursanalyse und soziologische Basisuntersuchungen. Generell zeigte die Tagung das, was auch in den Kommentaren von Lepp und Kunter anklang: Es handelte sich bei dieser Tagung um einen ersten Schritt, einen bisher in seiner Gesamtheit nicht oder nur punktuell wahrgenommenen Gegenstand zu benennen und erste Teilaspekte auszuleuchten. Nun sollten weitere Forschungen folgen.

Christliche Willkommenskultur? Die Integration von Migranten als Handlungsfeld christlicher Akteure in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Ein Tagungsbericht*

Luise Poschmann

Seit dem Sommer 2015 ist der Gedanke einer „christlichen Willkommenskultur" präsent in den Debatten über Flucht, Asyl und Integration in Deutschland. Obwohl eine solche ‚Willkommenskultur' der Christinnen und Christen zumeist als Tatsache dargestellt wird, bleibt zugleich doch unklar, was genau darunter zu verstehen ist. Bewusst stand daher auch ein Fragezeichen am Ende des Tagungstitels „Christliche Willkommenskultur? Die Integration von Migranten als Handlungsfeld christlicher Akteure in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts". Auf der Tagung wurde die „christliche Willkommenskultur" aus zeithistorischer Perspektive betrachtet und erörtert, ob sich in Bezug auf die Aufnahme und Integration von Zuwanderinnen und Zuwanderern überhaupt übergreifende Denk- und Handlungsmuster christlicher Akteurinnen und Akteure generalisieren lassen. Veranstaltet wurde die Tagung von der DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989" (München, Göttingen, Erfurt) und der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte (München).

Für den in der aktuellen Flüchtlingssituation oft bemühten historischen Vergleich zeigte sich die Münchener Historikerin Claudia Lepp in ihrer Tagungseinführung prinzipiell offen, gab jedoch zu bedenken, dass die jeweils differierenden strukturellen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen berücksichtigt werden müssten. Im Rahmen der Tagung beschränkte sich die Suche nach Kontinuitäten und Brüchen, Unterschieden und Gemeinsamkeiten auf die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die Motive christlicher Akteurinnen und Akteure wurden dabei ebenso beleuchtet wie ihre Handlungsfelder und strukturellen Rahmenbedingungen.

---

* Erstveröffentlichung am 11.02.2019 in: H/SOZ/KULT (www.hsoz-kult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-8095).

Die Tagung gliederte sich in drei Sektionen und wurde durch einen Abendvortrag sowie durch je einen Kommentar aus Sicht einer Historikerin und aus Sicht eines Zeitzeugen ergänzt.

In der ersten Sektion behandelten die Referentinnen und Referenten die Integration der Vertriebenen nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Historiker Felix Teuchert aus Stuttgart und Markus Stadtrecher aus Augsburg betrachteten beide die Aufnahme der Ostvertriebenen in Westdeutschland durch die beiden christlichen Großkonfessionen. Teuchert fokussierte dabei die protestantische Positionierung im Zusammenhang mit dem Lastenausgleichsgesetz. Seinen Schwerpunkt legte er auf die Offenlegung von Netzwerken, die sich einerseits durch formale Mitgliedschaften, andererseits durch informelle Beziehungen, etwa zu leitenden Ministerialbeamten, ergaben. Die besondere Rolle „mehrfachengagierter" Akteure aus protestantischem und politischem Kontext zeigte er anhand des Sozialpolitikers Johannes Kunze (CDU) auf.

Markus Stadtrecher lenkte den Blick von der großen politischen Bühne ins Bistum Augsburg. Staatliche Einrichtungen zogen dort nach dem Zweiten Weltkrieg die katholische Kirche mit ihren noch intakten Organisationsstrukturen zur Bewältigung der Flüchtlingsaufnahme heran. Gleichzeitig konnte die Kirche ihre Leistungsfähigkeit in dieser besonderen Lage unter Beweis stellen. Allerdings musste sich die katholische Kirche aber auch der Situation stellen, die sich durch die veränderte konfessionelle Landschaft ergab: Schwindende Grenzen zwischen den Konfessionen und ein rasanter Rückgang rein katholischer Gemeinden veränderten die Identität und Position der Kirche in der Gesellschaft nachhaltig.

Dass die Zuwanderung aus Sicht der Kirchen aber auch explizit als Chance verstanden werden konnte, zeigten der Wiener Kirchenhistoriker Rudolf Leeb und die Prager Historikerin Romana Fojtova mit Blick auf Österreich beziehungsweise die Tschechoslowakei auf. In Österreich, das von vielen Flüchtlingen eigentlich nur als „Wartesaal" auf der weiteren Reise nach Deutschland gesehen wurde, so Leeb, drängte die minoritäre evangelische Kirche auf einen Verbleib der Zuzügler. Die evangelischen Migranten sorgten letztlich dafür, dass Kriegsverluste und Kirchenaustritte in der NS-Zeit kompensiert werden konnten; zudem entstanden Gemeinden in Gebieten, in

denen nun erstmals der Protestantismus in der Öffentlichkeit präsent war.

Der Vortrag von Romana Fojtova, der sich mit der Wiederansiedlung von Wolhynien-Tschechen und den im polnischen Zelow lebenden Tschechen in Grenzregionen der Tschechoslowakei nach dem Zweiten Weltkrieg beschäftigte, brachte neben der neuen Dimension einer Debatte über Exil und Heimkehr auch den Aspekt des bevölkerungspolitischen Interesses eines Staates mit ein.

Die zweite Sektion ließ die unmittelbare Nachkriegszeit in Europa hinter sich und rückte die Aufnahme von Arbeitsmigrantinnen und Arbeitsmigranten seit Mitte der 1950er Jahre in den Mittelpunkt. Wie Claudia Lepp erläuterte, eröffnete die kirchliche, soziale und kulturelle Betreuung der „Gastarbeiter" in der Bundesrepublik ein bedeutendes neues Handlungsfeld für die Kirchen. In Bezug auf die Diakonie hob sie die zunehmende Institutionalisierung und Professionalisierung der evangelischen Ausländerarbeit hervor, während sie den akademischen Diskurs der evangelischen Theologie als äußerst zurückhaltend beschrieb. Große Impulse für die gesellschaftliche Bewusstseinsbildung in Bezug auf Zuwanderung und Integration seien Lepp zufolge vom gemeinsamen Vorgehen der beiden großen christlichen Kirchen seit den 1970er Jahren ausgegangen. Der „Tag des ausländischen Mitbürgers" (ab 1975) und die These einer „multikulturellen Gesellschaft" hätten dies beispielhaft verdeutlicht.

Die beiden Historiker Uwe Kaminsky aus Bochum und Norbert Friedrich aus Kaiserswerth widmeten sich über einen diakoniegeschichtlichen Zugang dem Thema der praktischen Dimension der sozialen Arbeit mit Zugewanderten in der Bundesrepublik. Während Kaminsky die diakonische und seelsorgerische Betreuung griechischer „Gastarbeiter" und ihrer Familien darlegte, rückte Friedrich die Anwerbung koreanischer Krankenschwestern für diakonische Krankenhäuser in den Kontext struktureller Veränderungen innerhalb der evangelischen Krankenpflege durch den Rückgang an Diakonissen.

Zum Abschluss dieser Sektion legte David Rüschenschmidt aus Münster den Fokus auf die neuen religiösen Herausforderungen, die sich durch die Migration von Menschen mit muslimischem Hintergrund ergeben hätten. Er erläuterte, wie sich auf lokaler Ebene christlich-muslimische Dialoginitiativen in Nordrhein-Westfalen gründeten und welche Funktion sie für die Integration der Migranten hatten.

Hohe Bedeutung maß er dabei vor allem der religiösen und kulturellen Anerkennung der Muslime durch eine verstärkte Sichtbarkeit im öffentlichen Raum zu. Deutlich wurde aber auch, dass oftmals weniger die Institutionalisierung der Begegnungskonstellationen als vielmehr einzelne Persönlichkeiten ausschlaggebend für das erfolgreiche Wirken der Initiativen waren.

Die dritte Sektion rückte mit der Aufnahme und Integration von ausländischen Flüchtlingen die Asylfrage in den Mittelpunkt, die auch heute oftmals den Diskurs über die „christliche Willkommenskultur" bestimmt. Der Münchener Historiker Jonathan Spanos brachte die Frage nach der Anerkennung politischer Flüchtlinge zunächst in den Zusammenhang mit der Aufnahme von Menschen aus der sowjetischen Besatzungszone und späteren DDR. Bevor er sich den 1980er und frühen 1990er Jahren widmete, ging er auf die besondere Lage chilenischer Asylsuchender in den 1970er Jahren ein, die aus einer nichtkommunistischen Diktatur geflohen waren. Er verdeutlichte, dass die Haltung der evangelischen Kirche zu politischen Flüchtlingen nur oberflächlich in einem kontinuierlichen Prozess hin zu mehr Aufnahmebereitschaft verlief, faktisch aber stets auch von Gegenbewegungen und Aushandlungsprozessen um den Begriff der politischen Flucht geprägt war.

Die Beschäftigung mit Chile vertiefte der Theologe Daniel Lenski aus Bensheim, indem er über das Leben und Wirken des früheren Auslandspfarrers Helmut Frenz sprach. Dieser zeitgenössisch umstrittene Menschenrechtsaktivist engagierte sich nach dem Putsch in Chile persönlich für die Aufnahme politisch Verfolgter in der Bundesrepublik und wurde 1976 erster Generalsekretär der bundesdeutschen Sektion von Amnesty International.

Wie Jonathan Pärli aus Fribourg aufzeigte, war die Lage in Chile auch Impulsgeber für die Asylbewegung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Schweiz. Sein Vortrag befasste sich mit der besonderen Aktionsform der Tischgemeinschaft, des „Banquet républicain". Diese Treffen standen im Kontext von Protesten gegen das Asylrecht in der Eidgenossenschaft, machten auf die Praxis der Behörden aufmerksam und unterstützten die Kirchenasylbewegung.

Den deutlichsten Gegenwartsbezug stellte Arnulf von Scheliha aus Münster in seinem Abendvortrag aus theologischer Perspektive her. Der systematische Theologe ging auf Migration und Integration als

Thema der protestantischen Sozialethik ein und widmete sich nach einem Überblick über die Situation nach dem Zweiten Weltkrieg ausführlich den letzten 30 Jahren in der Bundesrepublik. Für die Zeit seit 2015 beobachtete er einen bisher nicht gekannten „starken Gegenwind" gegenüber der Evangelischen Kirche Deutschland aufgrund ihrer Haltung zur „Willkommenskultur". Zudem zeigte er Ansätze einer aktuellen sozialethischen Debatte auf, die sich unter anderem im Spannungsfeld zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik befinde.

Zum Abschluss kommentierten der Zeitzeuge Oberkirchenrat i. R. Jürgen Micksch aus Darmstadt und die Erfurter Historikerin Christiane Kuller die Tagung und machten auf die vielfältigen Perspektiven der Vorträge und auf lohnenswerte weitere Themen aufmerksam. Micksch, der erhellende persönliche Einblicke in Prozesse gab, die den Historikerinnen und Historikern nur aus Akten vertraut sind, warb dafür, auch andere Religionsgemeinschaften mit in die Betrachtung einzubeziehen. Wie integrierten sich Juden, orthodoxe Christen oder Aleviten sowohl religiös als auch kulturell? Welche Kooperationen gab es seitens der großen christlichen Kirchen? Christiane Kuller stellte die Frage zur Diskussion, was die Zeitgenossen jenseits normativer Konzepte tatsächlich unter Integration verstanden. Eine Antwort darauf gäbe Aufschlüsse über die veränderliche Wahrnehmung von Fremdheitsbildern und Fremdheitskonstruktionen innerhalb räumlicher und zeitlicher Grenzen.

Es gelang der interdisziplinär und international zusammengesetzten Tagung, die Vielfalt der Forschungsthemen rund um eine „christliche Willkommenskultur" aus zeithistorischer und teils auch aktueller Perspektive aufzufächern und ihre verschiedenen Dimensionen anhand der gewählten Sektionsschwerpunkte aufzuzeigen. Innerhalb der Sektionen hielten sich Vorträge, die einen weiteren Bogen spannten, die Waage mit detaillierteren „Tiefenbohrungen", so dass das jeweilige Feld auf der Makro- und Mikroebene beleuchtet wurde. Mit ihrem Blick auf die Rolle der Christinnen und Christen sowie kirchlicher Institutionen leisteten sie einen Beitrag zur derzeit äußerst regen multidisziplinären Migrations- und Fluchtforschung.

Der bewusste und vorab formulierte Fokus der Veranstalter lag auf dem Verhalten der christlichen Akteurinnen und Akteure der Aufnahmeländer, das facettenreich beschrieben und analysiert wurde,

hinter dem allerdings gleichzeitig die Perspektive der Migrantinnen und Migranten zurückblieb. Zu fragen wäre in einem weiteren Schritt nun nach dem Blick des ‚Gegenübers', nach gruppenspezifischen Erfahrungen zum Beispiel der Vertriebenen oder Arbeitsmigranten mit den verschiedenen Formen der „christlichen Willkommenskultur", aber auch nach Unterschieden in Bezug auf Geschlecht oder Alter.

Kirchen in Mitteleuropa über das Epochenjahr 1918. Ein Tagungsbericht

Siegfried Hermle

Im Umfeld der Feierlichkeiten zum 100-jährigen Jubiläum der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder fand am 14. Dezember 2018 im repräsentativen Wallenstein-Palais in Prag eine Tagung zum Thema „Kirchen in Mitteleuropa über das Epochenjahr 1918" statt. Diese Konferenz, die vom Senat des Parlaments der Tschechischen Republik und der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder veranstaltet wurde, hatte neben der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag und dem Ökumenischen Rat in der Tschechischen Republik auch die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte zum Partner.

Kurz vor dem Ende der Habsburgermonarchie wurde am 28. Oktober 1918 die Tschechoslowakei gegründet. Mit dem Ende der Monarchie mussten sich auch die evangelischen Minderheiten in den verschiedenen neu entstehenden Staaten eine eigene Organisation geben. Während beispielsweise im slowakischen Teil des neu entstandenen Staates eine lutherische und eine reformierte Kirche gegründet wurden, besannen sich im tschechischen Teil die Protestanten auf ihre mit Johannes Hus begonnene eigenständige Tradition. Im Dezember 1918 trafen sich im Gemeindehaus in Prag lutherische und reformierte Theologen und riefen eine für beide Konfessionen gemeinsame Kirche ins Leben: die Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder. Da diese Kirche freilich auch eine starke nationaltschechische Identität auszeichnete, gründeten die deutsch- und polnischsprechenden Protestanten eigene Institutionen: die Deutsche Evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien sowie 1923 die Schlesische Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses. Das heißt: Allein in der Tschechoslowakei entstanden durch das Zerbrechen der habsburgischen Monarchie fünf eigenständige Kirchen, die zuvor Teil der in Wien angesiedelten evangelischen Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in der Österreichischen Monarchie waren.

Damit rückt die auf der wissenschaftlichen Konferenz erörterte Fragestellung unmittelbar ins Blickfeld: Wie gestaltete sich die Aus-

bildung der verschiedenen nationalen Kirchen und wie wurden in diesen die Umwälzungen von 1918 bewertet? Die unter starker ökumenischer Beteiligung stattfindende Tagung bot nach einem Eröffnungsvortrag von Peter Morée, der sie konzipiert hatte, in zwei Sektionen Erinnerungen an 1918 aus der Sicht von Österreich, Tschechien und Polen sowie Deutschland, der Slowakei und Ungarn. Eine Podiumsdiskussion, die unter der Fragestellung „Welche Verständigung wollen wir? Geteilte Prinzipien einer kulturellen Erinnerung" stand, beschloss das spannende Programm.

Morée machte eingangs darauf aufmerksam, dass das Ende des Krieges und die Verträge von Versailles in den verschiedenen Ländern völlig unterschiedlich bewertet wurden: Während diese Ereignisse von den einen als Urkatastrophe gesehen wurden – so in Ungarn, das große Gebietsverluste hinzunehmen hatte, oder in Deutschland, wo der Versailler Vertrag als Erniedrigung empfunden wurde und den Willen zur Revanche befeuerte –, bedeutete das Kriegsende für andere eine Befreiung. Der ‚Kerker der Nationen', wie die Habsburgermonarchie von manchen empfunden wurde, war zerfallen. Die neu entstandenen Staaten wie beispielsweise Polen, die Tschechoslowakei oder Jugoslawien sahen für sich eine neue Zukunft. Damit freilich war auch die Grundlage für eine unterschiedliche Erinnerungskultur gelegt; nicht nur im politischen, sondern auch im kirchlichen Bereich fiel und fällt der Blick auf den Ersten Weltkrieg und die mit dessen Ende verbundenen Umwälzungen ganz unterschiedlich aus. Um die Divergenzen und die sich daraus ergebenden Konflikte zu überwinden – immerhin sind alle seinerzeit neu entstandenen Staaten heute in der EU –, sei es notwendig, die je andere Geschichtswahrnehmung kennen zu lernen und in die eigene Sicht zu integrieren. Nur so könne eine fruchtbare Zusammenarbeit – auch der Kirchen – möglich werden.

Die zentralen auf der Tagung angesprochenen Themen seien schlaglichtartig in den folgenden drei knapp skizzierten Beiträgen vorgestellt:

Der Wiener Kirchenrechtler Karl Schwarz veranschaulichte in seinem Referat über Österreich, dass die evangelische Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Österreich bis 1918 291 Pfarrgemeinden mit fast 600.000 Mitgliedern umfasst habe – in dieser seien mindestens zehn Sprachen gesprochen worden und man

habe nach über 50 verschiedenen Gesangbüchern gesungen. Diese vom landesherrlichen Kirchenregiment geleitete Institution zerfiel mit dem Ende der habsburgischen Monarchie, und der Leiter des Wiener Oberkirchenrates hatte die Institution abzuwickeln und das Vermögen auf die Nachfolgekirchen aufzuteilen. In Österreich blieben lediglich drei reformierte Gemeinden übrig und die Gemeinden der Augsburger Konfession wiesen knapp 200.000 Mitglieder auf. Mit Interesse wurde die konfessionsrechtliche Entwicklung in der Tschechoslowakei betrachtet: Die Entscheidungen in Prag führten dazu, dass in Österreich 1931 die konfessionellen Unterschiede auf die Ebene der Gemeinde verschoben wurden, während die Kirchenleitung eine gemeinsame Verwaltung besorgte. Der Friedensvertrag von St. Germain 1919 wurde als ‚Schandfrieden' abgelehnt und auf Kirchentagen nicht nur Protest formuliert, sondern auch die Verbundenheit mit den Glaubensgenossen jenseits der Grenzen zum Ausdruck gebracht. In einem Ausblick verwies Schwarz auf die Charta Oecumenica von 2001, die den Weg für einen „Healing-of-memories"-Prozess frei machte. Dieser habe durch die Leitlinien der 8. Vollversammlung der Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa 2018, die unter dem Titel „Miteinander für Europa – 100 Jahre Ende des Ersten Weltkrieges: Erinnerungen für die Zukunft" stattfand, wichtige Impulse erhalten.

Der Kieler Professor für Kirchengeschichte Tim Lorentzen erinnerte an die in Deutschland weit verbreitete ‚Dolchstoßlegende' und an die Überzeugung, der Krieg sei lediglich zuungunsten Deutschlands unterbrochen. Anhand der Analyse von Kriegsdenkmälern zeigte Lorentzen, wie in diesen der Aggressivität Raum gegeben wurde. Das Rachemotiv werde durch eine Inschrift wie „Sie werden auferstehen" greifbar, da darin ganz direkt eine Drohung zum Ausdruck komme: das Versprechen der siegreichen Fortsetzung des Kampfes. Anderseits finde man zwar auch Trauermotive, doch stehe bei entsprechenden Darstellungen das Erleiden von Gewalt im Vordergrund. Einmütig werde veranschaulicht, dass die Guten im eigenen, die Schurken im anderen Lager zu finden seien. Andere Ansätze, wie sie Käthe Kollwitz oder Ernst Barlach präsentierten, aber auch Einlassungen des Theologen Günter Dehn, der auf die Gegenseitigkeit der Gewaltausübung hinwies, hätten keine Chance auf breites Gehör gehabt. Ein Ausblick auf die Wandlungen im

Gedenken während der NS-Zeit, nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und einem erneuten Paradigmenwechsel in den späten 1960er Jahren beschlossen den Vortrag. Lorentzen mahnte an, dass eine christliche Erinnerungskultur nicht nur die eigenen Opfer betrauern dürfe; auch sollten nicht die Toten Gegenstand der Reflexion sein, sondern das Töten selbst.

Balázs Ódor, Leiter der Abteilung für ökumenische und internationale Beziehungen im Landeskirchenamt der Reformierten Kirche in Ungarn, führte eindrücklich vor Augen, wie die Ereignisse von 1918 bis heute Politik und Kirche in Ungarn prägen. Der Vertrag von Trianon – so die weit verbreitete Einschätzung – sei für alles Übel und Unglück verantwortlich, das Ungarn widerfahren sei. Ungarn stand, so die weit verbreitete Ansicht, ganz auf der Verliererseite: Es habe zwei Drittel seines Staatsgebiets und die Hälfte seiner Bevölkerung verloren. Der als ‚Diktat des Hasses' empfundene Vertrag habe Ungarn zu einem Kleinstaat gemacht. Auch die Auswirkungen auf die Kirchen seien gravierend gewesen: Wo es früher im Karpatenbecken fünf Bischöfe gegeben habe, seien es heute zehn. Im Blick auf die reformierte Kirche stellten sich die Veränderungen so dar, dass 1910 in fünf Distrikten über 2,5 Millionen Kirchenglieder gezählt wurden, wovon fast eine Million in 1182 Gemeinden verloren gingen. Die fortwährende Trauer und ihre – kritisch zu hinterfragende – Instrumentalisierung zeige sich in einer Erklärung der Ungarischen Reformierten Kirche zum 90. Jahrestag des Friedensvertrages, wenn betont werde, die 1919 gezogenen Grenzen hätten „nicht nur physisch zu Trennung geführt, sondern auch spirituell das Ungarntum gespaltet". Während „Trianon" als Baustein eines Narrativs gegen die „Anderen" genutzt wurde, gelte es heute, die Geschichte auch mit den Augen des Nachbarn zu sehen. Ein wichtiger Schritt für eine Heilung der Wunden sei die ökumenische Öffnung der Kirche und beispielsweise auch die 2009 vollzogene Gründung einer gemeinsamen Synode der reformierten Kirchen im Karpatenbecken.

Die lebhafte Aussprache nach den Vorträgen und die nachfolgende Podiumsdiskussion machten Folgendes deutlich: Während in Deutschland der Erste Weltkrieg und die Folgen von 1918 allenfalls noch am Rande Beachtung fänden und jene Zeit lediglich durch Kriegsdenkmale immer wieder in die Erinnerung gerufen

würden, sei der Umbruch in den aus der zerfallenen Habsburgermonarchie hervorgegangenen Staaten und in den sich in ihnen ausbildenden Kirchen nach wie vor in der Wahrnehmung der eigenen aktuellen Situation lebendig. Sei es, wie bei der Kirche der Böhmischen Brüder, als eine wichtige und zentrale, positiv konnotierte Stunde der eigenen Geschichte, sei es, wie in Ungarn, als Unglück, als tief empfundener Einschnitt, der die Substanz und Tradition der eigenen Kirche maßgeblich verändert habe.

Spannend wäre es, diese Entwicklung nicht nur für die Kirchen Mittel- und Südosteuropas vergleichend zu untersuchen, sondern auch andere europäische Kirchen mit in den Blick zu nehmen; es müssten dabei die jeweiligen konkreten Neuansätze hinsichtlich der Organisationsstruktur der Kirchen untersucht und die sich ausbildenden Erinnerungskulturen nachgezeichnet werden.

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte

Neuerscheinungen in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“

Pelz, Birge-Dorothea: Revolution auf der Kanzel. Politischer Gehalt und theologische Geschichtsdeutung in evangelischen Predigten während der deutschen Vereinigung 1989/90 (AKiZ B 68). Göttingen 2018.

Birge-Dorothea Pelz schreibt Kirchengeschichte aus der Sicht von Pastoren. Auf Basis zumeist unveröffentlichter Sonntagspredigten wird gezeigt, welche Rolle die evangelische Kirche in den drei Nordbezirken der DDR 1989/90 einnahm. Wie wurden politische Ereignisse theologisch gedeutet? Welche politischen Schlussfolgerungen wurden gezogen? In welchem Verhältnis standen Alltagsbezüge und biblisches Wort in der Verkündigung? Und wie wurden die rasanten Ereignisse retrospektiv beurteilt und mit dem eigenen Glauben in Einklang gebracht? Das Ergebnis ist ein fundierter Eindruck davon, was Pastoren 1989/90 politisch dachten, glaubten und predigten und wie diese Überzeugungen bis in die Gegenwart hinein transportiert und transformiert wurden. So bleibt die Betrachtung nicht bei der deutschen Einheit stehen, sondern die fortdauernde Wirkung der Zäsur von 1989/90 für das kirchliche Selbstverständnis in Norddeutschland wird untersucht: Welche Rolle nehmen die Ereignisse von 1989/90 in Predigten und Texten der vergangenen 25 Jahre ein? Inwiefern veränderten sich die Deutungen der friedlichen Revolution? Welche Rolle spielt das Wendejahr in der Identität der evangelischen Kirchen heute?

Schwarz, Peter Paul: Mitöffentlichkeit. Zur deutsch-deutschen Arbeit der Evangelischen Akademie Berlin-Brandenburg (AKiZ B 69). Göttingen 2018.

Im Mittelpunkt dieser beziehungsgeschichtlichen Darstellung steht die Geschichte der deutsch-deutschen Arbeit der Evangelischen Akademie Berlin-Brandenburg seit ihrer Gründung 1951 bis Ende der

1970er bzw. Anfang der 1980er Jahre. Sie umfasste den literarischen Bereich, das Thema der Vergangenheitsbewältigung und den christlich-jüdischen Dialog als wichtigen Teil der NS-Auseinandersetzung. Als christlicher Akteur erzeugte die Akademie durch ihre jahrzehntelange Arbeit eine besondere Form von Öffentlichkeit, nämlich Mitöffentlichkeit, die hier erstmals dargestellt wird und Vorstellungen von Öffentlichkeit in der DDR differenziert.

Scherf, Rebecca: Evangelische Kirche und Konzentrationslager (1933 bis 1945) (AKiZ B 71). Göttingen 2018.

Um das Verhältnis der evangelischen Kirche zum KZ-System zwischen 1933 und 1945 darzustellen, untersucht Rebecca Scherf wesentliche Aspekte, die dieses Verhältnis charakterisieren: die Seelsorgetätigkeit der evangelischen Kirche, die inhaftierten Geistlichen, ihre Hafterfahrungen sowie die Reaktionen auf ihre Verhaftungen. Zur Analyse der Seelsorgetätigkeit wurden Quellen aus den frühen Jahren der NS-Diktatur herangezogen, die das Herausdrängen kirchlicher Einflussmöglichkeiten innerhalb des KZ-Systems durch den Staat bezeugen, das 1937 in einem für die damalige evangelische Kirche unverständlichen Seelsorgeverbot gipfelte. Bereits im März 1933 wurde der erste evangelische Pfarrer in KZ-Haft genommen, bis März 1945 waren es insgesamt 71. In einem Überblick dokumentiert Scherf erstmals alle in den KZs inhaftierten Pfarrer, Vikare und Pfarrverwalter nach landeskirchlicher Zugehörigkeit, Verhaftungszeitpunkt und Inhaftierungsgrund. Zeitlich liegt ein Schwerpunkt auf den Jahren 1935 und 1941/42 mit den meisten Inhaftierungen. Die Inhaftierungsgründe sowie die Reaktionen von institutioneller und gemeindlicher Seite in jenen Jahren spiegeln dabei das sich wandelnde Verhältnis von Staat und evangelischer Kirche wieder. Die lokale Priorität liegt auf den Lagern Sachsenburg und Dachau, in die die meisten Geistlichen verschleppt wurden. Hierbei konnte die Autorin auf der Grundlage von Tagebucheinträgen und Predigten erstmals das protestantische Leben der Geistlichen im Dachauer Pfarrerblock rekonstruieren. Wenige der 71 Geistlichen hielten ihre erlebte KZ-Haft nach ihrer Entlassung schriftlich in einem autobiographischen Bericht fest. Acht dieser Aufzeichnungen untersuchte Scherf, um persönlichen Erfahrungen und theologischen Deutungshorizonten der erlebten KZ-Haft nachzugehen. Den Abschluss bildet der Blick auf die

Auswirkungen der KZ-Haft für das Selbstbild und die Fremdwahrnehmung der Bekennenden Kirche nach 1945.
Die Arbeit wurde mit dem Wilhelm Freiherr von Pechmann-Preis 2018 ausgezeichnet.

Teuchert, Felix: Die verlorene Gemeinschaft. Der Protestantismus und die Integration der Vertriebenen in die westdeutsche Gesellschaft (1945-1972) (AKiZ B 72). Göttingen 2018.

Die Integration von 8 Millionen Vertriebenen erschütterte den Protestantismus fundamental. Unterschiedliche Frömmigkeitskulturen prallten in den Kirchengemeinden schroff aufeinander. Die verschiedenen innerprotestantischen Bekenntnisse sorgten für beträchtlichen Konfliktstoff. Felix Teuchert fragt nach den Integrationskonzepten, die im Protestantismus diskutiert wurden, und danach, was die Gesellschaft im Innersten zusammenhielt. Schließlich analysiert Teuchert die Netzwerke zwischen Politik und Kirche und das Handeln protestantischer Akteure in der Vertriebenenpolitik. Dabei nimmt er auch Rolle und Einfluss von Religion im politischen Prozess in den Blick.

Neuerscheinungen in „Christentum und Zeitgeschichte“

Albrecht-Birkner, Veronika: Freiheit in Grenzen. Protestantismus in der DDR (CuZ 2). Leipzig 2018.

In dem Vierteljahrhundert seit dem Ende der DDR ist auch über den Protestantismus in der DDR viel geschrieben worden. Im Zuge dessen ist es zu ganz unterschiedlichen Einschätzungen gekommen. Sie reichen von sehr positiven Würdigungen vor allem angesichts der Rolle in der Friedlichen Revolution von 1989 bis zum Vorwurf vollständiger Anpassung an den DDR-Staat. Die zeitliche Nähe zum Geschehen bringt es mit sich, dass auch verschiedene damalige Akteure an den Deutungen der Geschichte nach wie vor beteiligt sind. Der Band bietet einen knappen, allgemeinverständlichen Überblick über Phasen der Entwicklung und zentrale Themen des Protestantismus in der DDR unter Einbeziehung der Rezeptionsgeschichte. Dabei geht es um strukturelle und theologische Merkmale, die sich

innerhalb der vom DDR-Staat gezogenen Grenzen – der äußeren wie der ideologischen – und ihnen zum Trotz auch unter der Signatur der Freiheit entfalteten.

Fitschen, Klaus: Liebe zwischen Männern? Der deutsche Protestantismus und das Thema Homosexualität (CuZ 3). Leipzig 2018.

Erst mit dem gesellschaftlichen Wandel nach 1945 und speziell seit den 1960er Jahren konnte über das Thema Homosexualität in Kirche und Gesellschaft offen gesprochen werden. Ab den 1970er Jahren meldeten sich dann die ‚Betroffenen' selbst zu Wort. Dabei ist im deutschen Protestantismus ein Prozess von der Stigmatisierung von Homosexuellen als krank oder seelsorgebedürftig über ihre Akzeptanz als andersartig bis hin zu einem pragmatischen Umgang mit der Thematik zu beobachten. Freilich überlagern sich diese Entwicklungen, sodass sich keine reibungslose Geschichte einer Korrelation zwischen gesellschaftlicher und innerkirchlicher Entwicklung ergibt. Dabei spielen auch das kirchliche Dienstrecht und die Frage gleichgeschlechtlicher Trauungen eine wichtige Rolle. Die Prozesse dieses ethischen Umdenkens stellt Klaus Fitschen kundig und eindrücklich dar.

Tagungen

14.–16. Juni 2018: Deutsche evangelische Auslandsgemeinden im 20. Jahrhundert. Zwischen Nationalprotestantismus und Ökumene

Auf der Tagung im Deutschen Historischen Institut London sprachen 18 Referenten und Referentinnen vor dem Hintergrund der von Deutschland ausgehenden Migrationsbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert über die Beziehungen deutscher evangelischer Auslandsgemeinden zu ihren Gastländern und Deutschland. Im Zentrum der Vorträge standen die durch Nationalsozialismus und Zweiten Weltkrieg in Gang gesetzten Brüche und Neurorientierungen des religiösen und kulturellen Selbstverständnisses der Auslandsgemeinden.

29./30. November 2018: Christliche Willkommenskultur? Die Integration von Migranten als Handlungsfeld christlicher Akteure in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Auf der Tagung in München fragten 12 Referentinnen und Referenten konfessions- und länderübergreifend nach Art und Motiven des Beitrags christlicher Akteure, Akteursgruppen und Institutionen zur Integration von Migranten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die Tagung wurde von der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte und der DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik" veranstaltet.

14. Dezember 2018: Kirchen in Mitteleuropa über das Epochenjahr 1918. Das Ende des ersten Weltkrieges in den Erinnerungen der protestantischen Kirchen Mitteleuropas

Die Konferenz im Prager Wallenstein-Palais wurde vom Senat des Parlaments der Tschechischen Republik und der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder veranstaltet. Partner waren die Evangelisch-Theologische Fakultät der Karls-Universität Prag, der Ökumenische Rat der Kirchen in der Tschechischen Republik, die Evangelische Kirche in Deutschland sowie die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte.

28./29. März 2019: Christliche Friedensarbeit hat Geschichte

Ende März fand in der Friedrich-Ebert-Stiftung in Bonn eine zeitgeschichtliche Tagung zu 50 Jahre „Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden" statt. Zeitzeugen und Wissenschaftler reflektierten gemeinsam über fünf Jahrzehnte christlicher Friedensarbeit anhand von ausgewählten thematischen Schwerpunkten. Bei der Tagung handelte es sich um eine Kooperationsveranstaltung der AGDF, der Friedrich-Ebert-Stiftung, der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, des Instituts für soziale Bewegungen und des Arbeitskreises Historische Friedens- und Konfliktforschung.

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

Albrecht-Birkner, Veronika
- Protestantische Auseinandersetzungen mit dem sozialistischen Menschenbild in der DDR. In: MKiZ 12 (2018), 11–39.
- „‚Pionier der Menschlichkeit ...'. Zur Albert-Schweitzer-Rezeption in der DDR." Habilitationsvortrag an der Theologischen Fakultät Leipzig (2. Juli 2018). In: Pastoraltheologie [im Druck].

Bauer, Gisa
- Pluralität, Protest und Potential. Gastbeitrag. In: Mette, Jürgen: Die Evangelikalen. Weder einzig noch artig. Eine biografisch-theologische Innenansicht. Asslar 2019, 196–201.
- [zusammen mit Jäger, Sarah] Friedensethik der Kirchen im Resonanzraum des eigenen Selbstverständnisses und der Staat-Kirche-Beziehung. In: Jäger, Sarah / Enns, Fernando (Hg.): Gerechter Frieden als ekklesiologische Herausforderung (Gerechter Frieden – politisch-ethische Herausforderungen 2). Wiesbaden 2018, 199–228.
- „Wir gaben einander damals das Wort, daß wir diese Erfahrung der vereinigenden Kraft Christi nicht vergessen wollten." – Hildegard Schaeder (1902–1984). In: Zeltner Pavlović, Irena / Illert, Martin (Hg.): Ostkirchen und Reformation 2017. Begegnungen und Tagungen im Jubiläumsjahr. Bd. 1: Dialog und Hermeneutik. Leipzig 2018, 125–132.
- Die Anti-Baby-Pille und die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland in den 1960er und 1970er Jahren: Debatten, Diskurse und Emotionen. In: MKiZ 12 (2018), 41–66.
- Rezension: Frederik Elwert, Martin Radermacher, Jens Schlamelcher (Hg.), Handbuch Evangelikalismus. Bielefeld 2017. In: Materialdienst. Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen 82 (2019), 75–77.
- „Der Gnadauer Verband im Spannungsfeld von evangelikaler Bewegung und Landeskirchen in den 1970er und 1980er Jahren". Vortrag auf dem 6. Theologischen Symposium der Forschungsstelle Neupietismus „Alter Wein in neuen Schläuchen? Gemein-

schaftsbewegung und Gemeindeaufbau seit den 1970er Jahren“ in Marburg (25. Januar 2019).
– „Glauben verteidigen und auf Fundamenten stehen – Beobachtungen zum Problem des Fundamentalismus im europäischen Protestantismus“. Vortrag auf dem 52. Internationalen Ökumenischen Seminar „Fundamentalism as Ecumenical Challenge“ des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg (5. Juli 2018).
– „Evangelikalismus und Rechtspopulismus“. Impulsreferat, Workshop und Podiumsdiskussion auf der Fachtagung „Wutbürger, Reichsbürger und die Neuen Rechten“ des Forum Weltanschauungen der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland in Erfurt (18. April 2018).

Fitschen, Klaus
– Liebe zwischen Männern? Der deutsche Protestantismus und das Thema Homosexualität (CuZ 3). Leipzig 2018.
– Die evangelische Kirche in der DDR. In: Klöcker, Michael / Tworuschka, Udo: Handbuch der Religionen. Bd. 1, 1–34 (I-14.2.1, 55. Ergänzungslieferung). Bamberg 2018.
– Christliches Bekenntnis und Religionsgeschichte. Nathan Söderblom in Leipzig. In: Fitschen, Klaus u. a. (Hg.): Kirchengeschichte und Religionswissenschaft. Methoden und Fallstudien. Leipzig 2018, 105–115.
– Ein Kommentar zum Beitrag von Christoph Auffarth [„Geschichte der Religion des Dritten Reiches“]. In: Ebd., 291–299.
– Konfessionslos? Säkular? Atheistisch? Laizistisch? Oder einfach: normal? Das Schwinden und Vergessenwerden der Religion in der Neuzeit und die Folgen für die Religionskritik. In: Pöhlmann, Matthias (Hg.): Abschied von der Religion? Säkularisierung – Konfessionslosigkeit – neuer Atheismus (EZW-Texte 257). Berlin 2018, 27–36.
– Gegenwärtige Herausforderungen und Perspektiven für die christlichen Gemeinschaften. In: Haas, Agata u. a. (Hg.): Colloquium Opole 2017. 500 Jahre Reformation. Erbe, Verortung und Zukunft des Christentums. Opole (Oppeln) 2018, 179–188.
– „Gott mit uns“: Krieg und Frieden als Thema der Kirchen in Sachsen. In: Hermann, Konstantin / Rogg, Matthias: Sachsen im

Ersten Weltkrieg. Politik und Gesellschaft eines deutschen Mittelstaates 1914 bis 1918. Stuttgart 2018, 134–149.
– „Der Gustav-Adolf-Verein und der Erste Weltkrieg". Vortrag auf der Klausurtagung der GAW-Hauptgruppen in Leipzig (25. Januar 2018).
– „Katholische und evangelische Fakultäten im Hochschulumbau Ost". Vortrag auf der Tagung „Hochschulumbau Ost. Die Transformation des DDR-Hochschulwesens nach 1989/90 in typologisch-vergleichender Perspektive" im Universitätsarchiv Leipzig (14. September 2018).
– „Die Entwicklung sexueller Vielfalt". Vortrag auf dem Landesjugendkonvent der Evangelisch-Lutherischen Kirche Sachsens in Dresden (15. September 2018).
– „Der Ausgang des Ersten Weltkriegs. Trauma und Movens". Vortrag bei der Arbeitsgemeinschaft für Sächsische Kirchengeschichte in Leipzig (18. Oktober 2018).
– „Ohne Konfession: OK! Die Entstehung des Normalzustandes christlicher Diaspora in Deutschland." Vortrag auf dem Theologischen Forschungskolleg in Erfurt (13. November 2018).
– „Entwicklung der Sexualethik in der Evangelischen Kirche". Vortrag auf dem Adventskonvent der Hauptamtlichen der Evangelischen Jugend Sachsen in Dresden (4. Dezember 2018).

Fix, Karl-Heinz
– Alt, Karl, Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, * 12. August 1897 in Nürnberg † 16. Juni 1951 in München. In: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon XL (2019), online (https://www.bbkl.de/public/index.php/frontend/lexicon/A/Ak-Al/alt-karl-82354).
– Rezension: Ulrich Prehn (Hg.), „Überall Luthers Worte ..." Martin Luther im Nationalsozialismus / „Luther's words are everywhere ..." Martin Luther in Nazi Germany. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 129 (2018), 128f.
– Bibliographie zur Kirchlichen Zeitgeschichte 2006. In: KJ 2006, 133.Jg., Gütersloh 2018, 417–444.
– Bibliographie zur Kirchlichen Zeitgeschichte 2010. In: KJ 2010, 137 Jg., Gütersloh 2018, 575–588.

– Bibliographie zur Kirchlichen Zeitgeschichte 2015. In: KJ 2015, 142 Jg., Gütersloh 2018, 145–169.
– Bibliographie Carsten Nicolaisen 1997 bis 2017 mit Nachträgen aus früheren Jahren. In: MKiZ 12 (2018), 145–154.
– Personen (Im Jahr 2010 verstorben). In: KJ 2010, 137 Jg., Gütersloh 2018, 589–591.
– Personen (Im Jahr 2006 verstorben). In: KJ 2006, 133. Jg., Gütersloh 2018, 445–448.
– Im Jahr 2015 verstorbene Personen aus Kirche und Theologie. In: KJ 2015, 142 Jg., Gütersloh 2018, 171–175.
– Wichtige Ereignisse des Jahres 2006. In: KJ 2006, 133 Jg., Gütersloh 2018, 449–464.
– Wichtige Ereignisse des Jahres 2010. In: KJ 2010, 137 Jg., Gütersloh 2018, 593–603.
– Wichtige Kirchliche Ereignisse des Jahres 2015. In: KJ 2015, 142. Jg., Gütersloh 2018, 177–185.
– Interview für die Sendung „Die erste EKD-Synode“ im Deutschlandfunk (8. Januar 2019) (https://www.deutschlandfunk.de/protestanten-in-der-bundesrepublik-die-erste-ekd-synode.886.de.html?dram:article_id=437669).
– Interview für die Sendung „70 Jahre EKD-Synode: ‚Kirchenparlament‘ der Protestanten.“‘ von Tilmann Kleinjung in Bayern 2 (18. Februar 2019) (https://www.br.de/nachrichten/kultur/70-jahre-ekd-synode-kirchenparlament-der-protestanten,RIQMpDn).

Friedrich, Norbert
– Feste Feiern. In: Mein Kaiserswerth 7 (2018), H. 2, 24–25.
– Vor 150 Jahren geboren – Elisabeth von Buttlar. In: Ebd., 26–27.
– 1968 in der Kaiserswerther Diakonissenanstalt. In: Mein Kaiserswerth 7 (2018), H. 3, 36–38.
– Kennen Sie den Adventsbaum? In: Mein Kaiserswerth 7 (2018), H. 4, 32–33.
– Kurt Wolff. In: Schneider, Thomas Martin / Conrad, Joachim / Flesch, Stefan (Hg.): Zwischen Bekenntnis und Ideologie: 100 Lebensbilder des rheinischen Protestantismus im 20. Jahrhundert. Leipzig 2018, 311–312.
– Otto Ohl. In: Ebd., 115–117.
– Erwin te Reh. In: Ebd., 297–299.

– Diether Posser. In: Ebd., 329–330.
– Wilhelm Busch. In: Ebd., 185–187.
– Protestantische Kirche und Innere Mission zu Beginn der Weimarer Republik: ein Überblick. In: Feldlazarett & Wanderkino: die Innere Mission in Bayern zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik. Begleitband zur Ausstellung im Diakoniemuseum Rummelsberg. Lindenberg/Allgäu 2018, 27–34.
– Rezension: Uta C. Schmidt (Hg.), Kirche in der Stadt. Wattenscheider Barock. Gelsenkirchener Appell. Ein bebildertes Lesebuch. Gelsenkirchen 2017. In: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 118 (2018), 271f.

Hermle, Siegfried
– Hanns Encke. In: Schneider, Thomas Martin / Conrad, Joachim / Flesch, Stefan (Hg.): Zwischen Bekenntnis und Ideologie: 100 Lebensbilder des rheinischen Protestantismus im 20. Jahrhundert. Leipzig 2018, 168–171.
– Ina Gschlössl. In: Ebd., 207–210.
– Georg Fritze. In: Ebd., 43–46.
– Georg Maus. In: Ebd., 128–131.

Lepp, Claudia
– Warum ein Neuanfang keinen Erfolg haben konnte: Protestantismus und Kirchen in der Weimarer Republik. In: epd-Dokumentation 49 (2018), 26–30.
– Die Evangelische Kirche in Deutschland in den 1990er Jahren: Erste zeitgeschichtliche Erkundungen. In: Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 12 (2018), 103–111.
– „Zwischen Kritik und Solidarität – evangelische Kirche und Staat in der DDR." Vortrag auf Einladung der Koordinierten Projektgruppe „Protestantismus und deutscher Staat im 19. und 20. Jahrhundert" des Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne" in Münster (23. April 2018).
– „Die Evangelische Kirche in Deutschland in den 1990er Jahren: erste zeitgeschichtliche Erkundungen." Vortrag im Rahmen der Buchpräsentation „Anvertrautes – Klaus Engelhardt im Gespräch" in Karlsruhe (18. Mai 2018).

– „Nach 50 Jahren: 1968 als Thema für die Religions- und Kirchengeschichte." Vortrag in Landshut (18. Juni 2018)
– Schlusskommentar zur Tagung „Deutsche evangelische Auslandsgemeinden" in London (16. Juni 2018).
– „Eine Kirche für zwei Staaten? Die evangelische Kirche in der Nachkriegszeit." Vortrag in Freising (9. Juli 2018).
– „Religionen und Kirchen in den Wendezeiten". Podiumsdiskussion bei der Tagung „(Post-)Sozialismus und Religion" der Evangelischen Akademie Meißen (6. Oktober 2018)
– „Warum ein Neuanfang keinen Erfolg haben konnte: Protestantismus und Kirchen in der Weimarer Republik." Vortrag auf der Tagung „Kriege beenden – Frieden beginnen" der Evangelischen Akademie in Berlin (10. Oktober 2018).
– „‚Gastarbeiter werden Bürger'. Der Beitrag des Protestantismus zu Fragen der Integration von Arbeitsmigranten in der Bundesrepublik Deutschland." Vortrag auf der Tagung „Christliche Willkommenskultur? Die Integration von Migranten als Handlungsfeld christlicher Akteure in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts" der DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik" in München (30. November 2018).
– Interview für die Sendung „70 Jahre EKD-Synode: ‚Kirchenparlament' der Protestanten."' von Tilmann Kleinjung in Bayern 2 (18. Februar 2018) (https://www.br.de/nachrichten/kultur/70-jahre-ekd-synode-kirchenparlament-der-protestanten,RIQMpDn).
– Interview für die Sendung „Dienst für den Frieden" von Peter Leusch im Deutschlandfunk (4. April 2019) (https://ondemand-mp3.dradio.de/file/dradio/2019/04/04/dienst_fuer_den_frieden_dlf_20190404_2038_fee8d092.mp3).

Müller, Andreas
– Die russische Oktoberrevolution im Spiegel der evangelischen Presse insbesondere in Schleswig-Holstein und Hamburg. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 129 (2018), 371–389.
– Die Heilige und Große Synode aus Evangelischer Sicht. In: Orthodoxes Forum 31 (2017), 141–152.
– Le Concile de Moscou: une réforme orthodoxe 400 ans après la Réforme protestante. Un point de vue protestant. In: Contacts 70 (2018), 468–478.

– Hg: Der christliche Neubau der Sittlichkeit. Ethik in der Kirchengeschichte (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 53). Leipzig 2018.

Pöpping, Dagmar
– Hermann Platz, Romanist und katholischer Kulturphilosoph (1880–1945). In: Internetportal Rheinische Geschichte (http://www.rheinische-geschichte.lvr.de/Persoenlichkeiten/hermann-platz/DE-2086/lido/5ae1ace9bc8496.30180684.
– „Über Konfessionen hinaus. Die Abendlandbewegung in den 1920er und 1930er Jahren". Vortrag auf dem „Tag der Landesgeschichte 2018: Konfessionalisierungen und Region im 16. bis 20. Jahrhundert". Fachtagung des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine e. V. in Kooperation mit dem Landschaftsverband Rheinland, dem LVR-Institut für Landeskunde und Regionalgeschichte, der Abteilung für Geschichte der Frühen Neuzeit und Rheinische Landesgeschichte, dem Verein für geschichtliche Landeskunde der Rheinlande und der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde in Bonn (23./24. November 2018).
– Interview für den Beitrag von Ingo Schumann: „Kriegspfarrer im Zweiten Weltkrieg". Freies Radio Neumünster e. V. (10. Oktober 2018).

Roggenkamp, Antje
– Die Personalauswahl der Kirche im Spiegel evangelischen Bildungsverständnisses. In: Kurschus, Annette / Beese, Dieter (Hg.): Der Pfarrdienst in der Dienstgemeinschaft der Kirche. Wissenschaft und Kirche im Dialog. Bielefeld 2018, 27–38.
– Religionspädagogik in der Pluralität. Ansätze und Perspektiven interreligiöser Verständigung. In: Kampmann, Jürgen / Peters, Christian (Hg.): 200 Jahre lutherisch-reformierte Unionen in Deutschland. Bielefeld 2018, 443–460.
– Friedensnetzwerke in den 1920er Jahren: Überlegungen zur transnationalen Analyse von deutscher und französischer Weltbundvereinigung für die Freundschaftsarbeit der Kirchen. In: Käbisch David / Wischmeyer Johannes (Hg.): Transnationale Dimensionen religiöser Bildung in der Moderne. Göttingen 2018, 235–254.

- Reformation und Bildung. Zur Bedeutung des Priestertums aller Glaubenden für eine subjektsensible Religionspädagogik. In: Kerygma und Dogma 64 (2018), 300–319.
- Religiöse Bildung und demokratische Verfassung in historischer Perspektive. Bericht über die Tagung des Arbeitskreises für historische Religionspädagogik am 4. und 5. April 2018 in Jena. In: MKiZ 12 (2018), 186–193.
- Ecclesia semper reformanda?! In: Cistercienser Chronik 125 (2018), 108–123.
- Rezension: Thomas Krobath / Andrea Lehner-Hartmann / Regina Polak (Hg.), Anerkennung in religiösen Bildungsprozessen. Interdisziplinäre Perspektiven, Göttingen 2013. In: Theologische Literaturzeitung 143 (2018), Sp. 1239–1242.
- Rezension: Conrad, Anne / Maier, Alexander, Erziehung als ‚Entfehlerung'. In: Theologische Literaturzeitung 144 (2019), Sp. 264–267.
- Rezension: Stefan Müller / Wolfgang Sander (Hg.), Bildung in der postsäkularen Gesellschaft. Weinheim / Basel 2018. In: socialnet. Das Netz für die Sozialwirtschaft (https://www.socialnet.de/rezensionen/23928.php/socialnet).
- Rezension: Helena Stockinger, Umgang mit religiöser Differenz im Kindergarten. Eine ethnographische Studie an Einrichtungen in katholischer und islamischer Trägerschaft. Münster / New York 2017. In: Ebd. (https://www.socialnet.de/rezensionen/23754.php).

Sammet, Kornelia

- Hg. [zus. mit Delitz, Heike / Karstein, Uta]: „Wolfgang Eßbach, Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen – Aufnahme, Kritik und Weiterführung". Special Section in der Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 3 (2019), H. 1, 75–80.
- Religiöse Profession. In: Krech, Volkhard u. a. (Hg.): Handbuch Religionssoziologie. Wiesbaden 2018, 543–566.
- „Ein Pfarrer ist immer im Dienst". Struktur und Wandel beruflicher Kulturen des evangelischen Pfarramtes. In: Müller-Hermann, Silke u. a. (Hg.): Professionskulturen – Charakteristika unterschiedlicher professioneller Praxen. Wiesbaden 2018, 127–147.

– [zus. mit Erhard, Franz]: Religion in Foodbanks in the United Kingdom. In: Reddig, Melanie / Schnabel, Annette / Winkel, Heidemarie (Hg.): Religion in Contexts. A Handbook of the Sociology of Religion. Baden-Baden 2018, 131–143.
– [zus. mit Erhard, Franz]: Religion im Wohlfahrtsstaat: Konzeptionen und Begründungen von Lebensmittelhilfe für Bedürftige in Großbritannien und Irland. In: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 2 (2018), 27–60.
– [zus. mit Breuer, Marc]: Religiöse Akteure, Ideen und Interessen im Wohlfahrtsstaat. Sammelrezension. In: Soziologische Revue 41 (2018), 606–620.
– [zus. mit Erhard, Franz]: „Foodbanks and Tafeln: Faith-based and secular institutions of food provision for people in need in Germany, the UK and the Republic of Ireland." Vortrag bei der BSA Annual Conference in Newcastle. Panel: Religious Institutions of solidarity – social care between communities and welfare state (10. April 2018).
– [zus. mit Erhard, Franz]: „Foodbanks: The Impact of Faith on Charity in the UK." Vortrag auf der interdisziplinären Konferenz The Impact of Religion – Challenges for Society, Law and Democracy an der Uppsala University (16. Juli 2018).
– „Irish Travellers: the Identity Construction of an Indigenous Ethnic Minority within the Irish Society." Vortrag bei der ISA Conference in Toronto. Session: Minorités Et Culture Contemporaine/Minorities and Contemporary Culture (24.–26. April 2018).
– [zus. mit Erhard, Franz]: „Foodbanks and Tafeln: Faith-based and Secular institutions of Food Provision for People in Need in Germany, the UK and the Republic of Ireland." Vortrag bei der ISA Conference in Toronto, Session: Rethinking the Religion and Social Policy Nexus at a Global Level (20. Juli 2018).
– [zus. mit Erhard, Franz]: „Aktiviertes Unternehmertum in Weberianischer Perspektive". Vortrag im Rahmen der Ad-Hoc-Gruppe „Kapitalistische Dynamik in lokalen Kontexten. Im 21. Jahrhundert den Kapitalismus mit Max Weber erforschen?". Vortrag DGS-Kongress 2018 in Göttingen (28. September 2018).

Schneider, Thomas Martin

- Hg.: Luther und das Wort. Interdisziplinäre Annäherungen (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte. Kleine Reihe 9). Bonn 2018.
- Beim Wort genommen – Luther und der freie Wille. In: Ebd., 216–223.
- „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort" – Ansprache im Universitätsgottesdienst mit Bach-Kantate am 2. Juli 2017 in der Florinskirche Koblenz. In: Ebd., 224–229.
- Hg. [zus. mit Joachim Conrad und Stefan Flesch]: Zwischen Bekenntnis und Ideologie. 100 Lebensbilder des rheinischen Protestantismus im 20. Jahrhundert. Leipzig 2018.
- Einleitung. In: Ebd., 7–12.
- Joachim Beckmann. In: Ebd., 188–190.
- Martin Gauger. In: Ebd., 232–234.
- Paul Schneider. In: Ebd., 264–266.
- Wilhelm Winterberg. In: Ebd., 275–277.
- Konfessionalisierung im „Kirchenkampf" und Union. In: Kampmann, Jürgen / Peters, Christian (Hg.): 200 Jahre lutherisch-reformierte Unionen in Deutschland (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 46). Bielefeld 2018, 313–329.
- Rezension: Karsten Krampitz, „Jedermann sei untertan". Deutscher Protestantismus im 20. Jahrhundert. Aschaffenburg 2017. In: Theologische Literaturzeitung 143 (2018), Sp. 645f.
- Rezension: Simone Rauthe, Historisch-narrative Kompetenz. Ein qualitatives Experiment im darstellungsorientierten Geschichtsunterricht. Herbolzheim 2014. In: Jahrbuch für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 67 (2018), 254f.
- Rezension: Norbert Bolz, Zurück zu Luther. Paderborn 2016 und Benjamin Hasselhorn, Das Ende des Luthertums? Leipzig 2017. In: Ebd., 291–294.
- „Abschied von Luther? Anmerkungen zum 500. Reformationsjubiläum". Vortrag vor dem lutherischen und dem reformierten Pfarrkonvent des Emslandes in Meppen (21. Februar 2018).

– „On the development of the moral and ethical judgment of the Evangelical Church in Germany in the light of the National Socialist state crimes". Vortrag (per Skype) vor der Kommission „Faith and Order" des Ökumenischen Rates der Kirchen in Kuala Lumpur (23. März 2018).
– Hans Asmussen und die Bekennende Kirche. Vortrag zur Eröffnung der Ausstellung in der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel: „‚Wir klagen uns an'. Pastor Hans Asmussen inmitten des Nationalsozialismus" (18. Oktober 2018).
– Podiumsdiskussion im Rahmen des Colloquiums zur Zeitgeschichte des Christentums „Christen in der DDR – Fotografien als Quelle" an der Universität Erfurt (13. Dezember 2018).

Schulze, Nora Andrea
– Das selige Sterben. Hans Meiser, die Innere Mission, der Krieg und die Revolution. In: Greif, Thomas (Hg.): Feldlazarett & Wanderkino. Die Innere Mission in Bayern zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik. Begleitband zur Ausstellung im Diakoniemuseum Rummelsberg (Rummelsberger Reihe 16). Lindenberg im Allgäu 2018, 167–177.
– „Der bayerische Landesbischof Hans Meiser und der NS-Staat. Ein Forschungsbericht." Vortrag auf der Tagung des Vereins für württembergische Kirchengeschichte e. V. „Kirche im Dritten Reich: Forschungsstand – Forschungsperspektiven" im Landeskirchlichen Archiv Stuttgart (12. Oktober 2018).

Nachrichten aus Kirchengeschichtlichen Vereinigungen

Arbeitskreis für Braunschweigische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

– Öffentliche Präsentation des 25. Bandes der Schriftenreihe Quellen und Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig: Hesse, Otmar (mit Beiträgen von Peter, Thomas und Müller-Jahns, Hans): „Aufbruch in dynamische Gesellschaftsstrukturen". Jugendarbeit in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig in den 70er Jahren in der Frankenberger Kirche in Goslar (9. März 2018).

Berliner Institut für vergleichende Staat-Kirche-Forschung (BISKF)

Veranstaltungen

– „Martin Luther King in der DDR (1964)." Veranstaltung zum 50. Todestag von Martin Luther King in Berlin (27. Februar 2018).
– „Zur Geschichte der Neuapostolischen Kirche in der DDR." Veranstaltung in Berlin (21. März 2018).
– „Das Spitzentreffen am 6. März 1978 und sein Platz in der Geschichte der Kirchen und der Kirchenpolitik der DDR." Veranstaltung in Berlin (2. Mai 2018).
– Exkursion zum Institutstag 2018 in Brandenburg/Havel (23. Juni 2018).
– „1968. Paris, Berlin, Prag und die Kirchen". Internationales Kolloquium in Berlin mit Vorträgen und Erinnerungen von Zeitzeugen (8. September 2018).
– „25 Jahre Berliner Institut für vergleichende Staat-Kirche-Forschung" mit Festvortrag und „Horst-Dähn-Preis"-Verleihung. Festveranstaltung in Berlin (7. Oktober 2018).
– „Evangelische Friedenspfarrer vor und während des Ersten Weltkrieges". Veranstaltung in Berlin (21. November 2018).

Veröffentlichungen

– Panzig, Christel / Heise, Joachim: „Wenn es doch erst vorbei wäre!" – Wittenberg im Ersten Weltkrieg 1914 bis 1918. Wittenberg 2018.

Projekte
– Stiftung zur Förderung der Kirchengeschichtsforschung (Stifterin Dr. Ursula Dähn) (Arbeitsbeginn 1. Januar 2019).

Vorschau auf Veranstaltungen
– Berliner Staat-Kirche-Kolloquium: Die religions- und kirchenrechtlichen Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung von 1919 und das Grundgesetz. Ein Rück- und Ausblick. (11. Mai 2019).
– Kolloquium zum 30. Jahrestag des Mauerfalls (Arbeitstitel) (21. September 2019).

Kooperationen
– „Haus der Geschichte", Lutherstadt Wittenberg.

Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte

Veranstaltungen
– Jahrestagung der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte in Holzminden; Vortrag von Birgit Hoffmann: „Von der Propstei zum Kirchenkreis Holzminden. Zum Gebietstausch von Braunschweig und Hannover 1942" (26./27. Mai 2018).
– „Die Oder entlang – auf deutscher und polnischer Seite". Begegnungen zur Geschichte dieses Gebiets im 20. Jahrhundert". Mehrtägige Exkursion gemeinsam mit dem Historischen Verein für Niedersachsen und der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte (2.–8. Juli 2018).

Veröffentlichungen
– Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 115 (2017). Darin: Otte, Hans: „Über den Parteien? Zur Kirchen- und Kulturpolitik in der hannoverschen Landeskirche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts", 110–122; Vogtherr, Thomas: „Lebensweg des Künstlers Erich Klahn – vom Völkischen zum Nationalsozialistischen? Anmerkungen über die Aussagefähigkeiten historischer Quellen", 123–133; Pötter, Herbert: „Die Altäre und sakralen Bilder Erich Klahns (1901–1978) im Kontext ihrer Entstehung und Bildsprache", 135–170; Rossié, Beate: „Kirchliche Kunst in der Zeit des Nationalsozialismus: Charakteristika, Zusammenhänge, zeitspezifische Beispiele", 171–188; Albrecht, Thorsten: „‚Neue evangelische Kunst' – Kirchen und ihre Ausstattung im Dritten Reich in der hannoverschen Landeskirche unter dem Konsistorialbaumeister Friedrich Fischer", 189–255; Meyer-

Rebentisch, Karen: „Zum Umgang mit nationalsozialistischer Kunst in der Lübecker Lutherkirche von 1937. Ein Praxisbericht", 257–276.

Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich

Veranstaltungen

– „Der Protestantismus in Österreich: 1918 – 1938 – 1968". Tagung in Wien (12. November 2018).

Veröffentlichungen

– Schweighofer, Astrid: Religiöse Sucher in der Moderne – Konversionen vom Judentum zum Protestantismus in Wien um 1900 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 126). Berlin / München / Boston 2015.
– Dies.: Die Evangelische Kirche in Österreich im Spiegel von Tageszeitungen zur Zeit des Ständestaates (mit einem Exkurs zu den Jahren des Nationalsozialismus). In: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 132/133 (2016/2017). [Im Druck].
– Dies.: Evangelischer Antisemitismus im Österreich der Zwischenkriegszeit. In: Enderle-Burcel, Gertrude / Reiter-Zatloukal, Ilse (Hg.): Antisemitismus in Österreich 1933–1938. Wien / Köln / Weimar 2018, 259–275.
– Dies.: Der österreichische Antisemitismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts und seine Quellen. In: Wendebourg, Dorothea / Stegmann, Andreas / Ohst, Martin (Hg.): Protestantismus, Antijudaismus, Antisemitismus. Konvergenzen und Konfrontationen in ihren Kontexten. Tübingen 2017, 419–447.
– Dies.: „In Search of a Modern Identity: Conversions from Judaism to Protestantism in Fin de Siècle Vienna in the Context of the Life Reform Movement" (Religion in Austria 3). Wien 2016, 69–92.
– Jungwirth, Leonhard: Die Wahrnehmung des Protestantismus in der österreichischen Öffentlichkeit seit 1945. In: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 132/133 (2016 /2017). [Im Druck].
– Schwarz, Karl: Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte (Jus Ecclesiasticum 117). Tübingen 2017.

– Ders.: Der österreichische Protestantismus im politischen Diskurs des 20. Jahrhunderts. Anmerkungen zu Affinitäten, Optionen und Aporien In: theologie aktuell 33 (2017/18), H. 4, 4-26.
– Ders.: Die Theologische Erklärung von Barmen (1934) und ihre Rezeption in Österreich. In: KJ 142 (2015), 60–69.
– Ders.: Josef Bohatec – ein homme de lettres, Polyhistor und reformierter Kirchenrechtslehrer. In: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 64 (2017), 516–528.
– Ders.: Ging 1918 die Ehe von Thron und Altar in Brüche? Religionsrechtliche Überlegungen zum Wechsel von der Monarchie zur Republik. In: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 65 (2018), 31–44.
– Trauner, Karl Reinhard: Eric W. Gritsch (1931–2012) – Der „Boy from Burgenland" und die internationale Luther-Forschung. In: Burgenländische Heimatblätter 79 (2017), 3–25.
– Ders.: Österreichisch und evangelisch. Identifikationsort(e) für Glaube und Nation in Österreich. In: Standpunkt/SEB 228 (2017), 3–21.
– Ders.: „Siehe, ich mache alles neu?!" Die Evangelischen in Österreich und der Zusammenbruch der Monarchie. In: Amt und Gemeinde 68 (2018), H. 3, 170–180.
– Ders.: Die Südbahn und die Evangelischen in Marburg (Maribor). In: Artl, Gerhard / Gröger, Roman-Hans / Gürtlich, Gerhard H. (Hg.): Zug um Zug. 160 Jahre Südbahn Wien–Triest. Wien ²2018, 461–473.
– Ders.: Ludwig Mahnert: „Die Hungerglocke" (1912). Das Bahnarbeitermilieu in Marburg/Maribor. In: Ebd., 593–613.
– Ders.: Gottesfurcht ist der Anfang der Erkenntnis: Georg Molin (1908–2003). In: Heil, Uta / Klein, Antje / Schellenberg, Anette (Hg.): Autor und Autorität. Historische, systematische und praktische Perspektiven (Wiener Jahrbuch für Theologie 12). Göttingen 2019, 195–211.

Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e. V.

Veranstaltungen

– „1918 und das Ende der Ehe von Thron und Altar". Frühjahrstagung in Neudietendorf, gemeinsam mit dem Verein für die Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen (4.–6. Mai 2018).

– Herbststudientag in Arnstadt (13. Oktober 2018).
– Studientag in Eisfeld, in Zusammenarbeit mit dem Hennebergisch-Fränkischen Geschichtsverein (25. Mai 2019).

Projekte

– Pfarrerbuch der thüringischen Territorien, Herzogtum Sachsen-Eisenach.

Vorschau auf Veranstaltungen

– „Landeskirche ohne Landesherrn". Tagung der Theologischen Fakultät der Universität Jena gemeinsam mit der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e. V., dem Verein für die Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen und dem Arbeitskreis Deutsche Landeskirchengeschichte (ADLK) in Weimar (29.–31. August 2019).

Kooperationen

– Punktuell mit der Evangelischen Akademie Thüringen, dem Verein für die Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen, dem Hennebergisch-Fränkischen Geschichtsverein und dem Arbeitskreis Deutsche Landeskirchengeschichte (ADLK).

Sonstiges

– Internetseite: www.kirchengeschichte-thueringen.de

Institut für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel

Veranstaltungen

– Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld/Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel) mit u. a. folgenden Beiträgen: Thau, Bärbel (Bielefeld): „Die Anfänge der Altenhilfe im Johanneswerk" (12. November 2018); Gause, Ute (Bochum): Sareptas Töchter. Individuelle und kollektive Identität im Wandel. Ein Werkstattbericht (21. Januar 2019); Cantow, Jan / Benad, Matthias (Bielefeld): „Lobetal – das Paradies im Wiesenthal" (Exkursion, 21.–23. März 2019).
– Symposium „Andere Räume". Evangelische Anstalten als Musterkolonien: Raumgeschichtliche Aspekte diakonischen Handelns. Archivzentrum Bethel (16./17. März 2018).

Veröffentlichungen

– Benad, Matthias: Architektur, Ikonographie, Symbolik. Zur Pflege des kulturellen Erbes in der Diakonie. In: Moos, Thorsten (Hg.):

Diakonische Kultur: Begriff, Forschungsperspektiven, Praxis. Stuttgart 2018, 125–141.

- Lange, Andreas „Ein frisches, fröhliches Gemeindeleben". Innere Mission und Vereinswesen als Faktoren kirchlicher Veränderungen in der lutherischen Stadt Lemgo. Bielefeld 2018.
- Schmuhl, Hans-Walter: Sachzwänge und Gewaltverhältnisse. Das Leben „auf Station" in den 1950er/60er Jahren. In: Wilke, Karsten u. a.: Hinter dem grünen Tor. Die Rotenburger Anstalten der Inneren Mission 1945–1975 (Schriften des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 32). Bielefeld 2018, 241–303.
- Ders.: Euthanasie. I. Geschichtlich: In: Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft. Hg. von der Görres-Gesellschaft und dem Verlag Herder. Bd. 2: Eid – Hermeneutik. 8., neu bearb. Aufl. Freiburg i. Breisgau / Basel / Wien 2018, Sp. 516–519.
- Ders.: Rezension: Steffen Meyer, Zuflucht, Kurhaus, Strafanstalt. Die Trinkerheilstätte Stift Isenwald und ihre Patienten 1901–1942. Hamburg 2017. In: Historische Zeitschrift 307 (2018), 871–873.
- Ders. / Winkler, Ulrike: Die Evangelische Perthes-Stiftung e. V. Vom Fachverband für Wandererfürsorge zum diakonischen Unternehmen (Schriften des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 17). 3., überarb. u. erw. Aufl., Bielefeld 2018.
- Spanhofer, Kai-Uwe: Hausväter und Brüderschaft. Das Rauhe Haus (1833–1881) und die Westfälische Diakonenanstalt Nazareth (1877–1971) (Schriften des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 30). Bielefeld 2018.
- Wilke, Karsten u. a.: Hinter dem grünen Tor. Die Rotenburger Anstalten der Inneren Mission, 1945–1975 (Schriften des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 32). Bielefeld 22018.
- Winkler, Ulrike: Eine Welt für sich. Leben und Arbeiten in der Wichern Diakonie/Frankfurt (Oder) von 1945 bis 1989 (Schriften des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 31). Bielefeld 2018.
- Dies.: Drinnen und Draußen. Die Rotenburger Anstalten und die Stadt Rotenburg als Sozialräume. In: Wilke, Karsten u. a.: Hinter

dem grünen Tor. Die Rotenburger Anstalten der Inneren Mission, 1945–1975 (Schriften des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 32). Bielefeld ²2018, 151–208.
– Dies.: Der lange Weg aus der „erlernten Hilflosigkeit". Bethel in den 1960er und 1970er Jahren. In: 102. Jahresbericht des Historischen Vereins für die Grafschaft Ravensberg. Bielefeld 2017, 127–148.

Projekte
– Christen jüdischer Herkunft in Westfalen unter nationalsozialistischer Herrschaft (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).
– Geschichte des Stephansstifts, 1869–2019 (Ulrike Winkler / Hans-Walter Schmuhl).
– Die Diakonie Neuendettelsau unter den Rektoren Theodor Schober (1955–1963) und Johannes Meister (1963–1975) (Ulrike Winkler / Hans-Walter Schmuhl).
– Die Behindertenhilfe der Rummelsberger Diakonie 1945–1995 (Karsten Wilke / Hans-Walter Schmuhl / Sylvia Wagner / Ulrike Winkler).
– Diakonie im zweigeteilten Deutschland. Die Geschichte der Bruderschaft Nazareth in den Hoffnungstaler Anstalten Lobetal von 1905 bis 1990 (Reinhard Neumann).
– Die Brüderschaft des Lindenhofes in Neinstedt unter dem Vorsteher Martin Knolle (1934–1955) (Reinhard Neumann).

Vorschau auf Veranstaltungen
– Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld/Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel) mit folgendem Beitrag: Stückemann, Frank (Bielefeld): „Es besteht Einigkeit darüber, daß die soziale und geistliche Versorgung … der im Sozialwerk Lebenden nicht voneinander getrennt werden kann…". Überlegungen zur diakonischen Konzeption des Sozialwerks Stukenbrock (10. Juli 2019).

Kommission der Evangelischen Kirche im Rheinland für Kirchengeschichte

Veranstaltungen
– Kommissionstagungen am 16. März 2018 (Düsseldorf) und am 21. September 2018 (Trier) zum Thema Karl Marx.

Veröffentlichungen
– Schneider, Thomas Martin / Conrad, Joachim / Flesch, Stefan (Hg.): Zwischen Bekenntnis und Ideologie. 100 Lebensbilder des rheinischen Protestantismus im 20. Jahrhundert. Leipzig 2018.

Vorschau auf Veranstaltungen
– „Unterwegs in der ersten deutschen Demokratie. Rheinischer Protestantismus und Weimarer Republik". Tagung in Koblenz (12.–13. September 2019).

Kommission für kirchliche Zeitgeschichte der Evangelischen Kirche von Westfalen

Veröffentlichungen
– Kampmann, Jürgen / Peters, Christian (Hg.): 200 Jahre lutherisch-reformierte Unionen in Deutschland. Jubiläumsfeier in Hagen, Beiträge zu wissenschaftlichen Tagungen in Hagen und Haus Villigst sowie ein Vortrag in Potsdam im September 2017 (Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte 46). Bielefeld 2018.

Vorschau auf Veranstaltungen
– „1919–2019. Modell Volkskirche. Strukturen, Praxis, Perspektiven im Wandel". Tagung in Bielefeld (4./5. Juni 2020).

Kooperationen
– Verein für westfälische Kirchengeschichte e. V.,
– Institut für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel.

Sonstiges
– Das Präses-D.-Karl-Koch-Stipendium der Evangelischen Kirche von Westfalen wurde im Jahre 2018 verlängert für das Dissertationsvorhaben von Tilman Marek (WWU Münster) zum Thema „Revision der preußischen Agende in Westfalen".

Kommission für Zeitgeschichte e. V.

Veranstaltungen
– „Liebe und tu, was du willst? Die ‚Pillenenzyklika' Humanae vitae von 1986 und ihre Folgen". Tagung im Uniclub Bonn. In Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Europäische Geschichte des 19. Jahrhunderts der Humboldt-Universität Berlin und dem Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Ruhr-Universität Bochum (5.–6. September 2018).

Veröffentlichungen
– Raasch, Markus / Linsenmann, Andreas (Hg.): Die Frauen und der politische Katholizismus. Akteurinnen, Themen, Strategien (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern C 1). Paderborn 2018.
– Hummel, Karl-Joseph / Kißener, Michael (Hg.): Catholics and Third Reich. Paderborn 2018.

Projekte
– Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Sowjetische Besatzungszone und frühe DDR 1945–1951 (in Vorbereitung).
– Berichte des Apostolischen Nuntius Cesare Orsenigo aus Deutschland 1930 bis 1939, bearbeitet von Thomas Brechenmacher. Kooperationsprojekt des Deutschen Historischen Instituts Rom, der Kommission für Zeitgeschichte Bonn und des Archivio Segreto Vaticano (laufend: www.dhi-roma.it/orsenigo.html).
– Bischofskonferenzen und Laienkatholizismus in Deutschland während des Konzils – Eine Edition von Protokollen, Berichten und Hirtenbriefen (1962–1965) (in Vorbereitung).

Vorschau auf Veranstaltungen
– „Kirchliche Zeitgeschichte: Bilanz – Fragen – Perspektiven." Tagung im Burkardushaus/Würzburg. In Zusammenarbeit mit der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte (27.–28. Februar 2020).

Kooperationen
– Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaften, Bonn,
– Lehrstuhl Europäische Geschichte des 19. Jahrhunderts (Prof. Dr. Birgit Aschmann), Humboldt-Universität Berlin,
– Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit (Prof. Dr. Wilhelm Damberg), Ruhr-Universität Bochum,
– Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte (Prof. Dr. Gisela Muschiol), Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn,
– Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte.

Verein für bayerische Kirchengeschichte

Veranstaltungen
– „Das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments. Gedanken zur Wende von 1918". Jahrestagung in Hesselberg (29./30. Juni 2018).

Veröffentlichungen

– Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 87 (2018). Darin: Gößner, Andreas: „Ihre Arbeit näher einzusehen, ist mir allerdings bis jetzt noch nicht möglich gewesen". Eine Miniatur über das Verhältnis von Schriftleiter und Autor am Beispiel der ‚Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte' (1895–1913), 115–122; Sommer, Wolfgang: Die protestantische Kirche in Bayern rechts des Rheins zur Zeit der Novemberrevolution 1918 und im Frühjahr 1919, 123–140; Unterburger, Klaus: Standortbestimmung zum NS-Staat und in der Ökumene. Briefwechsel Wilhelm Freiherr von Pechmann mit Bischof Michael Buchberger, 141–149; Urban, Josef: Artur Michael Landgraf (Bamberg), P. Philip S. Moore (Notre Dame, USA) und die ‚Publications on Medieval Studies'. Wissenschaftsgeschichtliches aus Briefkorrespondenzen, 150–167; Huber, Wolfgang: Theodor Schober (1918–2012). Erlanger Theologe und Pfarrer, Nachfolger Löhes und Bezzels als Neuendettelsauer Rektor und Diakonie-Präsident, 168–181.
– Huber, Wolfgang: Matthias Simon und seine Pfarrerbücher. Presbyterologie und Kirchengeschichte. In: Simon, Matthias: Nürnbergisches Pfarrerbuch. Die evangelisch-lutherische Geistlichkeit der Reichsstadt Nürnberg und ihres Gebietes 1524–1806. Unveränderter Nachdruck der Auflage Nürnberg 1965. Nürnberg 2018, 361–387.

Vorschau auf Veranstaltungen

– Jahrestagung 2019 in Rummelsberg zur Geschichte der Diakonie in Bayern, in Kooperation mit der Rummelsberger Diakonie (5.–6. Juli 2019).

Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

– „Evangelische Studentengemeinden während der Studentenbewegung von 1968. Der Streit der ESG mit dem Gemeindekirchenrat der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche." Vortrag von Maike Axenkopf in Berlin (15. November 2018).

Verein für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen e. V.

Veranstaltungen

– „Die Geschichte der Predigerseminare in der EKM." Tagung im Schloss der Lutherstadt Wittenberg (25. August 2018).
– Mitgliederversammlung 2018 (mit Vorstandswahl). Thematischer Abend: „Kirche und Freimaurerei" (2. November 2018).
– „Glocken in der Kirchenprovinz Sachsen." Tagesexkursion nach Stendal (4. Mai 2019).

Vorschau auf Veranstaltungen

– Tagesexkursion nach Blüthen bei Perleberg in der Prignitz zum entstehenden Landpfarrhaus-Museum (15. Juni 2019).
– „Landeskirchen ohne Landesherr – 100 Jahre Reichsverfassung von 1919". Jahrestagung, zus. mit der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e. V. und dem Arbeitskreis Deutsche Landeskirchengeschichte in Weimar (29.–31. August 2019). In Kooperation mit der AG der landeskirchlichen Kg-Vereine und der Universität Jena.
– Mitgliederversammlung 2019. Thematischer Abend: „30 Jahre Mauerfall" (15. November 2019).

Kooperationen

– Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e. V.,
– Arbeitskreis Deutsche Landeskirchengeschichte,
– Herausgeberkreis „Herbergen der Christenheit".

Verein für pfälzische Kirchengeschichte e. V.

Veranstaltungen

– „Resonanz und Widerspruch – Karl Barth und die Pfalz." Arbeitstagung am 25./26. Januar 2019 in Landau.
– Jahrestagung am 17./18. Mai 2019 in Göllheim

Veröffentlichungen

– Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 85 (2018).

Projekte

– Edition des Briefwechsels zwischen Pfarrer Emil Lind (1890–1966) und Albert Schweitzer. (Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte 34). Erscheint 2019.

Kooperationen

– Evangelische Akademie Pfalz, Landau,

– Institut für pfälzische Geschichte und Volkskunde, Kaiserslautern.

Verein für Schlesische Kirchengeschichte e. V.

Veröffentlichungen

– Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 95/96 (2016/17). Leipzig 2018. Darin: Neß, Dietmar: Die Auswirkungen der Industrialisierung auf die evangelische Kirche in Oberschlesien, 27–76.

Vorschau auf Veranstaltungen

– „Der Beitrag Schlesiens zum Evangelischen Gesangbuch". Jahrestagung vom 3.–6. September 2019 in Schweidnitz/ Swidnica.

Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte (VSHKG)

Veranstaltungen

– Buchvorstellung in Hamburg-Wellingsbüttel (22. Mai 2019): Bräuninger, Michaela: Die Kirchengemeinde Hamburg-Wellingsbüttel 1933 bis 1975 (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 62). Husum 2019.

Veröffentlichungen

– Zeitschrift des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 3 (2018). Darin: Braas, Gerhard: Kriegsnagelung in Kaltenkirchen 1915 – Kirche im Dienste der Propaganda; Bräuninger, Michaela: Bewältigungsstrategien der Kirchengemeinde St. Jürgen in Heide nach den beiden Weltkriegen; Stein, Dietrich: In der Sackgasse – Nationalistisches, völkisches und rassistisches Gedankengut im Werk Gustav Frenssens; Hering, Rainer: Heinz Beckmann über Otto Baumgarten und Christian Chalybaeus. Edition und Kommentierung von zwei Texten aus dem Jahr 1934; ders.: War Heinz Beckmann Nationalsozialist? Anmerkungen zu einer Edition; Israel, Carlotta u. a.: Besuch der Ausstellung „Neue Anfänge nach 45?" Ein Kommentar; und Hering, Rainer: „Leuchtturm der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung". Professor Dr. Carsten Nicolaisen (1934–2017).

Verein für Württembergische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

– „Kirche im Dritten Reich. Forschungsstand – Forschungsperspektiven." Tagung am 12. Oktober 2018 in Stuttgart.

Autorinnen und Autoren der Beiträge

Bauer, Gisa, Dr. theol., Privatdozentin am Lehrstuhl für Neuere und Neueste Kirchengeschichte an der Universität Leipzig.

Dittmer, Deborah, M. A., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Altes Testament I an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Hermle, Siegfried, Dr. theol., Professor für Evangelische Theologie und ihre Didaktik / Historische Theologie am Institut für Evangelische Theologie der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln.

Herrmann, Katharina, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwigs-Maximilians-Universität im Rahmen der interdisziplinären DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989."

Hlaváček, Petr, doc. PhDr., Ph.D., Historiker und Philosoph, Koordinator und Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Collegium Europaeum an der Karlsuniversität und der Tschechischen Akademie der Wissenschaften in Prag.

Hoenen, Janning, Dr. theol., Studierendenpfarrer an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau.

Hohmann, Uta Elisabeth, Dipl. Theol., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne" an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster im Rahmen des Projekts „Evangelische Theologinnen und Theologen als Parlamentarier."

Keitel, Nikolas, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische / Reformierte Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen im Rahmen der interdisziplinären DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989."

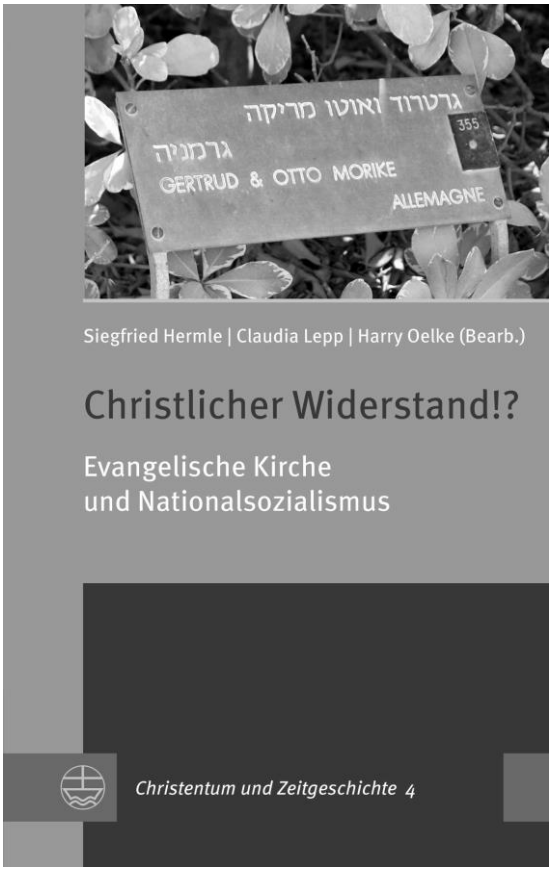
Lepp, Claudia, Dr. phil., Leiterin der Forschungsstelle der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, apl. Professorin am Historischen Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Lorentzen, Tim, Dr. theol., Professor für Neuere Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

Pfann, Michael, Doktorand am Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag und am Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig. Vikar der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder.

Poschmann, Luise, Doktorandin am Lehrstuhl für Neuere und Zeitgeschichte und Geschichtsdidaktik an der Philosophischen Fakultät der Universität Erfurt und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Öffentliches Recht an der Juristischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen im Rahmen der interdisziplinären DFG-Forschergruppe „Der Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989".

Troppenz, Katharina, Doktorandin im Fach Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

„Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen
im Nationalsozialismus“

Die Publikation zu unserer Online-Ausstellung (www.evangelischer-widerstand.de) wird voraussichtlich im Juni 2019 in der Reihe „Christentum und Zeitgeschichte“ erscheinen.