

Mitteilungen

zur

Kirchlichen Zeitgeschichte

7/2013

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

(MKiZ)

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

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

7/2013

Entspricht: Mitteilungen der Evangelischen
Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte
31/2013

Redaktion: Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München
www.kirchliche-zeitgeschichte.info

Druck: Uni Druck
Herbert Novotny
Maisinger Weg 19
82319 Starnberg

ISSN: 0949-5908

Inhalt

Editorial	7
Aufsätze	
Gestapo und Pastoren in Osnabrück – Beziehungsgefüge und Einflussnahmen <i>Carsten Linden</i>	9
„Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche.“ Christlicher Antisemitismus am Beispiel des kirchlichen „Entjudungsinstituts“ in der Zeit von 1939–1945 <i>Oliver Arnhold</i>	51
Neuland. Die Diskussion um das Amt der Theologin in der bayerischen Landeskirche, im Deutschen Evangelischen Kirchenbund und im Lutherrat. <i>Auguste Zeiß-Horbach</i>	75
Auf dem Weg zur „Ökumene im Kleinen“. Kirchen, bikonfessionelle Ehen und das evangelisch-katholische Verhältnis in der alten Bundesrepublik <i>Dimitrij Owetschkin</i>	121
Die Rolle der Kirchen im deutsch-deutschen Häftlingsfreikauf <i>Alexander Koch</i>	169
Die „Friedliche Revolution“ auf der Kanzel. Politischer Gehalt und theologische Geschichtsdeutung in Rostocker evangelischen Predigten und Andachten während der deutschen Vereinigung 1989/90 <i>Birge-Dorothea Pelz</i>	181

Berichte

Die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche Estlands
und der Tschechoslowakei in der Zwischenkriegszeit
Carola Franson 207

Bonhoeffers unbekannte Schüler. Vikare in Finkenwalde –
Pfarrer in der Rheinischen Kirche. Ergebnisse eines
Dissertationsprojekts
Bernd Schoppmann 211

Herausforderungen bei der Erarbeitung eines Lehrbuches für
Kirchengeschichte
Jens Holger Schjørring 219

Religion und Gender in bildungshistorischer Perspektive
Michael Wermke / Antje Roggenkamp-Kaufmann 223

Gedenkkultur in München.
Zum 70. Jahrestag der Hinrichtung von Mitgliedern
der Weißen Rose
Dagmar Pöpping 229

Nachrichten

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft
für Kirchliche Zeitgeschichte 235

Neuerscheinungen in den „Arbeiten zur
Kirchlichen Zeitgeschichte“ 235

Veröffentlichungen der Mitglieder und Mitarbeiter/innen
aus dem Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte 237

Nachrichten aus kirchengeschichtlichen Vereinigungen 243

Autorinnen und Autoren der Beiträge 258

Editorial

Das vorliegende neue Heft der Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte bietet ein breites Panorama gegenwärtiger kirchlicher Zeitgeschichtsforschung und spiegelt mit seinen Aufsätzen, Berichten und Nachrichten einen kirchenhistoriographischen Wandel. Unter der sukzessiven Öffnung des zeitlichen Forschungshorizonts und in engem Austausch mit religions-, allgemein- und sozialgeschichtlichen Projekten verändert sich die Forschungslandschaft zur Kirchlichen Zeitgeschichte nachhaltig.

Der Aufsatzteil setzt ein mit zwei Beiträgen zur NS-Geschichte: *Carsten Linden* arbeitet in einer Lokalstudie zu Osnabrück exemplarisch eine Kontingenz zwischen dem Handeln der Gestapo und dem kirchenpolitischen Verhalten der Pastoren heraus. *Oliver Arnold* befasst sich mit dem 1939 als kirchenübergreifende Einrichtung deutscher evangelischer Landeskirchen gegründeten Eisenacher Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben. Er zeigt, wie im Schnittpunkt von Kirche, Theologie und Politik ein fataler christlicher Antisemitismus zum Ausdruck kommen konnte. Mit dem Beitrag von *Auguste Zeiß-Horbach* wird einer der wirkmächtigsten sozialen Wandlungsprozesse in der evangelischen Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts beleuchtet: die Frauenordination. Quellennah zeichnet die Autorin die vitalen kontroversen Diskussionen vom Anfang der Weimarer Republik bis zum Kriegsende nach, die das Amt der Theologin in der bayerischen Landeskirche, im Deutschen Evangelischen Kirchenbund sowie im Lutherrat hervorgerufen hat. *Dimitrij Owetschkins* Beitrag kann am Thema der bikonfessionellen Ehen anschaulich zeigen, wie sich um dieses Problem im Fortgang der bundesrepublikanischen Geschichte so etwas wie ein ökumenischer Mikrokosmos entwickelte, der in einem paradigmatischen Sinn tiefe Einsichten in das evangelisch-katholische Beziehungsgefüge insgesamt gestattet. *Alexander Kochs* Beitrag beleuchtet mit fundiertem Hintergrundwissen die Bedeutung, die den Kirchen in der Zeit der deutschen Doppelstaatlichkeit bei der Entstehung und der Durch-

führung des Freikaufs von Häftlingen aus der DDR zufiel. *Birge-Dorothea Pelz* schließlich wendet sich Rostocker Predigten und Andachten der sogenannten Wendezeit 1989/90 zu. Ihr Erkenntnisinteresse richtet sich explizit auf die politischen Anteile der religiösen Kanzelrede sowie die theologischen Deutungen des großen historischen Umbruchs.

Im zweiten Teil der Mitteilungen geben fünf Berichte einen Einblick in die aktuelle Zeitgeschichtsforschung in Deutschland und Europa. *Carola Franson* berichtet aus ihrem Dissertationsprojekt, das der deutschen evangelischen Kirche in Estland und derjenigen in der Tschechoslowakei im Vergleich gewidmet ist. Neue, differenzierte Perspektiven auf die komplexen Prozesse und Entwicklungen im Europa der Zwischenkriegszeit werden erkennbar. Auch *Bernd Schoppmann* stellt Ergebnisse seines Dissertationsprojektes vor. In einer seriellen Biografie von elf Pfarrern geht er der Frage nach, welche Nachwirkungen die Finkenwalder Vikarsausbildung durch Bonhoeffer im späteren Berufsleben der Beteiligten zeitigte. *Jens-Holger Schjørring* berichtet von einem außergewöhnlichen kirchengeschichtlichen Buchprojekt in Dänemark. *Michael Wermke* und *Antje Roggenkamp* geben Einblicke in eine Tagung des Arbeitskreises für historische Religionspädagogik, auf der im Jahr 2012 der Erkenntnisgewinn eines geschlechtergeschichtlichen Ansatzes für die Bildungsgeschichte diskutiert wurde. *Dagmar Pöpping* beleuchtet abschließend die Erinnerungskultur zur Weißen Rose anlässlich des 70. Jahrestags der Hinrichtung einiger ihrer Mitglieder.

Der Nachrichtenteil bietet einen Überblick über die vielfältigen Aktivitäten der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte sowie anderer überregionaler und regionaler Einrichtungen zur Erforschung der kirchlichen Zeitgeschichte.

Beiträge für das nächste Heft können bis Mitte Januar 2014 eingereicht werden.

Die Herausgeber

Gestapo und Pastoren in Osnabrück – Beziehungsgefüge und Einflussnahmen

Carsten Linden

1. Einleitung

Das kirchenpolitische Handeln eines Teils der evangelisch-lutherischen Pastoren Osnabrücks im Rahmen der seit 1934 reichsweit organisierten „Bekennenden Kirche“ hatte eine besondere Intensität¹. Als „Hort der Opposition“ gegen die Adaption von typischen NS-Forderungen seitens der Leitungsorgane der evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, besonders die Umgestaltung der Kirchenleitung nach dem „Führerprinzip“, beeinflussten diese Osnabrücker Pastoren nicht nur den lokalen kirchenpolitischen Verlauf, sondern nahmen wirksam Einfluss auf das institutionelle Handeln der Landeskirche.

Bislang weitgehend unerforscht ist das Verhalten staatlicher Organe gegenüber diesen Pastoren einerseits und der Einfluss dieses Verhaltens auf das (kirchen-)politische Handeln dieser Pastoren andererseits². Im Nachfolgenden wird untersucht, wie die Gestapo während der Dauer der NS-Herrschaft gegenüber den Pastoren

1 Dies ist in der Literatur communis opinio (vgl. *Klügel*, Eberhard: Die lutherische Landeskirche Hannovers und ihr Bischof 1933–1945. Berlin 1964, 50–52; *Greive*, Jutta: Die evangelische Kirche in Osnabrück 1933–1939. Osnabrück 1992; *Uhrmacher*, Henrike: „Resistenz“ oder Akzeptanz? Die evangelische Kirche in Osnabrück während der Zeit des Nationalsozialismus. In: Osnabrücker Mitteilungen 100 (1995), 229–250; *Becker*, Heidrun: Der Osnabrücker Kreis 1931–1939. In: Grosse, Heinrich / Otte, Hans / Perels, Joachim (Hg.): Bewahren oder Bekennen? Die hannoversche Landeskirche im Nationalsozialismus. Hannover 1996, 43–104.

2 Einzige Ausnahme in Hinblick auf die Gestapo ist der ambitionierte, jedoch lückenhafte Artikel: *Hein-Janke*, Ewald: Die Gestapo und die Osnabrücker Kirchengemeinden 1934/35. In: Antifaschistischer Arbeitskreis Osnabrück (Hg.): Christen im Widerstand. Erlebnisberichte und Dokumente aus dem Osnabrücker Raum. [Osnabrück] 1979, 19–22.

agierte und inwiefern diese über Jahre hinweg gemachten Erfahrungen das Handeln der Pastoren determinierten und damit Relevanz für das lokale (kirchen-)politische Geschehen hatten.

Hierzu wird ausgehend von sicher überlieferten Fakten das Muster der Beziehung von Gestapo und evangelisch-lutherischen Geistlichen rekonstruiert. Erst die Kenntnis der Beziehungsstruktur lässt Schlüsse auf die Relevanz der Gestapo für das Handeln der Osnabrücker Pastoren als den zentralen kirchenpolitischen Akteuren vor Ort zu³.

Die Beziehungsstruktur soll anhand von Egoquellen der Pastoren und Aufzeichnungen der Gestapo erschlossen werden⁴. Solche

3 Der Schwerpunkt der nachfolgenden Darstellung liegt auf der Gestapo, da hierzu bislang keine aussagekräftige Veröffentlichung vorliegt. Zum Agieren der Osnabrücker Bekenntnispfarrer und deren kirchenpolitischer Relevanz liegt hingegen Literatur vor, so dass nachfolgend das Handeln der Pastoren an den entsprechenden Stellen nur summarische referiert wird.

4 Fast alle Akten der Gestapo-Stelle Osnabrück wurden bei Kriegsende vernichtet („Auf Befragen gebe ich an, daß etwa in der Karwoche 1945 sämtliche persönlichen Unterlagen und auch entstandene Vorgänge auf dem Schlosshof in Tag- und Nacharbeit verbrannt worden sind.“ Aussage des Gestapomitarbeiters Johannes Enßen vom 14. 2. 1966 [NStAOs, Rep. 945, Nr. 44, Teil 2, Schlußbericht des Landeskriminalamtes Niedersachsen vom 27. 4. 1967, Bl. 274]). Vgl. *Delbanco*, Werner: Die Geheime Staatspolizei – Staatspolizeistelle Osnabrück. In: Ders.: Übersicht über die Bestände des Niedersächsischen Staatsarchivs in Osnabrück. Göttingen 1978, 124f.). Die Karteikartensammlung der Gestapo-Osnabrück (NStAOs, Rep 439, Nr 19 [Eingangskartei der Gestapo-Osnabrück]) enthält aber wichtige Informationen über Vorgänge. Zur Überlieferung der Sammlung vgl. *Wagner*, Herbert: Die Gestapo war nicht allein ... Politische Sozialkontrolle und Staatsterror im deutsch-niederländischen Grenzgebiet 1929–1945. Münster 2004, 198–201. Trotz bisweilen pointierter Formulierungen (zu kritisch Wagner, der die Notizen als „bedrohlich klingende Spekulation“ (187) bewertete, welche „die Tatsachen durch bloße Verdächtigungen“ ersetzt hätten, lässt die Fülle der Einzelaussagen Handlungsmuster der Gestapo erkennen. Von den relevanten Osnabrücker ev.-luth. Pastoren fehlt nur die Karteikarte Loewenfelds, wohl weil diese nach dessen Tod (1939) entfernt wurde.

Quellenarten sind zwar intentionell verzeichnet, die Fülle solcher zeitnaher Informationen lassen aber nach quellenkritischer Würdigung zumindest grundsätzliche Erkenntnisse in Hinblick auf das Anliegen dieser Untersuchung zu.

Nur vereinzelt berücksichtigt wurden die vorliegenden populären Veröffentlichungen zum Verhältnis von Osnabrücker Gestapo und evangelisch-lutherischen Pastoren. Wegen deren relativ breiter Rezeption bis hin zur Übernahme wesentlicher Aussagen sogar in wissenschaftliche Literatur soll diese Entscheidung kurz erläutert werden⁵.

In den populären Veröffentlichungen nimmt die Gestapo-Osnabrück die Rolle einer aus dem Schatten heraus agierenden, in sich fest geschlossenen Behörde ein, die willkürlich Pastoren verhörte

5 Zur populären Literatur rechne ich: *Delbanco*, Werner: Die evangelische Kirche sollte mit Hilfe der „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ den Zielen von Staat und Partei dienstbar gemacht werden. In: Stadt Osnabrück (Hg.): Osnabrück. 1200 Jahre Fortschritt und Bewahrung. Profile bürgerlicher Identität. Nürnberg 1980, 350f.; *Ders.*: Eine Osnabrücker Gruppe der Bekennenden Kirche widersteht den Angriffen des Nationalsozialismus. In: Ebd., 351; *Hoffmeyer*, Ludwig: Chronik der Stadt Osnabrück. Bearbeitet und erweitert von Ludwig Bäte und Heinz Koch. Osnabrück ⁵1985, bes. 553–555, 584; *Kühling*, Karl: Die Juden in Osnabrück. Osnabrück ²1983, 85–87; *Kühling*, Karl: Osnabrück 1933–1945. Stadt im Dritten Reich. Osnabrück ²1980, 76–88, 103–107; *Lindemann*, Ilsetraut: Fritz Grussendorf. In: Dies.: Von Assmann bis Wöbeking. Stadtgeschichte in Straßennamen. Bramsche 1985, 32–34. Zur Literatur mit wissenschaftlichem Anspruch, welche von den Erkenntnissen der vorstehenden Veröffentlichungen erkennbar beeinflusst ist, rechne ich: *Delbanco*, Werner: Grussendorf. In: Hehemann, Rainer: Biographisches Handbuch zur Geschichte der Region Osnabrück. Osnabrück 1990, 113f.; *Ders.*: Richard Karwehl. In: Ebd., 155f.; *Hein-Janke*, Gestapo (wie Anm. 2); *Hehemann*, Rainer: Ernst Rolffs. In: Ders.: Biographisches Handbuch zur Geschichte der Region Osnabrück. Osnabrück 1990, 245f.; *Junk*, Peter / *Sellmeyer*, Martina: Stationen auf dem Weg nach Auschwitz. Entrechtung, Vertreibung, Vernichtung. Juden in Osnabrück 1900–1945. Osnabrück ²1989; *Maßner*, Joachim: Paul Friedrich Leo. In: Hehemann (wie oben), 180f.

und überwachte. Die Darstellungen sind stets faustformelhaft verkürzt und Kausalzusammenhänge sowie Urteile über die Intention und das Agieren von Gestapo und Pastoren apodiktisch formuliert, wodurch der Eindruck erweckt wird, es handele sich um Tatsachenfeststellungen. Bei näherer Untersuchung erweisen sich diese Feststellungen jedoch als Urteile, die drei Hauptbotschaften transportieren sollen:

1. Die Pastoren wandten sich gegen den Nationalsozialismus.
2. Sie redeten und handelten gut überlegt.
3. Sie agierten wiederholt, zumindest nicht einmalig.

So erläuterte Hoffmeyer ein im Osnabrücker Raum Ende April 1933 verbreitetes Thesenpapier, das auch von Osnabrücker Pastoren unterschrieben war, wie folgt: „In dieser Gruppe Osnabrücker Pastoren, die damit auch entschieden gegen den Nationalsozialismus Stellung bezog und daher von der Gestapo lange bespitzelt wurde, war Pastor Karwehl in führender Weise tätig“⁶. Alle Tatsachenfeststellungen, Andeutungen und unterstellten Zusammenhänge sind unzutreffend: Unterschrieben hatten keineswegs nur Osnabrücker Pastoren, sondern insgesamt 30 Pastoren aus großen Teilen der Generalsuperintendentur Aurich⁷. Weder zum Zeitpunkt der Unterzeichnung noch in den folgenden Jahren bildete sich eine feste Gruppe⁸, so dass schon wegen Nichtexistenz einer Gruppe Karwehl

6 Hoffmeyer, Chronik (wie Anm. 5), 554.

7 Die Generalsuperintendentur umfasste die Gebiete: Ostfriesland, Emsland, Bentheimer Land, Osnabrücker Land (Nordkreis), Osnabrücker Südkreis und Stadt Osnabrück.

8 Der tagesaktuelle Charakter des Thesenpapiers für die beteiligten Pastoren wird daran deutlich, dass sich deren Unterschriften schon wenige Tage später auf anderen Thesepapieren fanden. So unterschrieben beispielsweise einen „Aufruf Hannoverscher Geistlicher“ vom 7. 5. 1933, der im Gegensatz zum Osnabrücker Thesenpapier große öffentliche Aufmerksamkeit evozierte, auch drei der Unterzeichner des Osnabrücker Thesenpapiers (Loewenfeld, Karwehl und Detering) (vgl. Klügel, Landeskirche [wie Anm. 1], 29). Feste Gruppen

auch keine Führungspersönlichkeit war. Das Thesenpapier forderte inhaltlich lediglich eine Reform der evangelischen Kirche und war frei von politischen Anklängen; Kritik am Nationalsozialismus findet sich nicht einmal ansatzweise⁹. Das Thesenpapier dürfte der Gestapo völlig unbekannt gewesen sein, zumindest aber keinen Anlass geboten haben, aktiv zu werden¹⁰.

Auch für die späteren Jahre der NS-Herrschaft wurde diese Intensionskompilation in Veröffentlichungen geradezu stereotyp herangezogen. Exemplarisch sei Lindemanns Aussage über den Osnabrücker Pastor Grußendorf erläutert: „Sein Buch ‚Kräftige Irrtümer‘ und seine monatlich erscheinenden Beiträge im evg. Kirchenboten lagen im Konflikt mit der herrschenden Meinung, so daß sich die Gestapo dazu hinreißen ließ, ihn zu verhaften“¹¹. Lindemann kombinierte also belegbare Fakten – Grußendorfs publizistische Tätigkeit und seine Inhaftierung – im Sinne der oben genannten drei Intentionen. Dass Grußendorf sich gegen den Nationalsozialismus geäußert hatte, wurde von Lindemann nicht belegt. Der Redakteur des Kirchenboten (Pastor Bornschein) legte alle Artikel

bildeten die Unterzeichner solcher Resolutionen in keinem Fall.

- 9 Vgl. *Schmidt*, Kurt (Hg.): Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933. Göttingen ³1937, 26f.; *Klügel*, Eberhard (Hg.): Die lutherische Landeskirche Hannovers und ihr Bischof 1933–1945. Dokumente. Berlin 1965, 21f.
- 10 Das Osnabrücker Thesenpapier wurde am 27. 4. 1933 einige Tage lang lediglich an ev.-luth. Pastoren im Bereich der Generalsuperintendentur Aurich verschickt und blieb sogar kirchenpolitisch engagierten Geistlichen in anderen Teilen der Landeskirche völlig unbekannt, vgl. *Klügel*, Landeskirche (wie Anm. 1), 51. Dass die offiziell erst am 26. 4. 1933 gegründete Gestapo (vgl. *Heuer*, Hans-Joachim: Geheime Staatspolizei. Über das Töten und die Tendenzen der Entzivilisierung. Berlin 1995, 36) von diesem Thesenpapier je erfuhr, ist unwahrscheinlich. In den Einträgen der Gestapokartei findet sich dazu nichts.
- 11 *Lindemann*, Grussendorf (wie Anm. 5), 33. Lindemann stützte sich hierbei offensichtlich auf die Darstellung von *Kühling*, Osnabrück (wie Anm. 5), 107, und ergänzte ohne Quellenangabe einige Fakten.

Grußendorfs vor Erscheinen der Osnabrücker Gestapo vor¹². Nur die genehmigten Artikel erschienen¹³. Allein dies legt kaum nahe, dass sich in diesen Artikeln und damit im Buch Kritik am Nationalsozialismus finden könnte¹⁴. Auch eine Lektüre von Grußendorfs Artikeln und Buch lässt direkte Kritik am Nationalsozialismus nicht erkennen¹⁵. Selbst die von Lindemann behauptete Kausalität ist unwahr. Tatsächlich erschien die dritte und damit letzte Auflage der „Kräftigen Irrtümer“ schon 1936, während Grußendorf erst 1942 inhaftiert wurde. Allein der fehlende zeitliche Zusammenhang verweist darauf, dass auch ein innerer Zusammenhang zwischen Veröffentlichung und Verhaftung nicht existierte. Grußendorf wurde vielmehr im Krieg wegen der öffentlichen Verlesung eines Briefes, dessen Inhalt von der Gestapo als problematisch bewertet wurde, inhaftiert¹⁶. Grußendorf wies die Gestapo-Osnabrück darauf hin,

12 Vgl. den Brief der Gestapo-Osnabrück an den Verlag des Kirchenboten vom 27. 5. 1936. Dieses Schreiben befindet sich in Privatbesitz. Alle nachfolgend unter „Privatbesitz“ angeführten Quellen wurden vom Verfasser eingesehen und kopiert.

13 Da Bornschein bei seiner Redaktion mögliche Kritik der Gestapo antizipierte, wurde die Veröffentlichungsfreigabe fast immer ohne Einschränkung erteilt. Sofern doch Kritik angemeldet wurde, war Bornschein stets bereit, dieser durch Nichtveröffentlichung zu entsprechen. Beispiel: Eine Buchbesprechung von *Rosenberg*, Alfred: *Protestantische Rompilger. Der Verrat an Luther und der Mythos des 20. Jahrhunderts*. München 1937, erschien nicht (vgl. Karteikarte: Timme, Wilhelm [wie Anm. 4], Eintrag vom 3. 11. 1937).

14 Das Buch „Kräftige Irrtümer“ war eine mit einem Vorwort versehene, im Übrigen aber eine unveränderte Sammlung der 1934–1935 im Kirchenboten erschienenen Artikelserie Grußendorfs.

15 Die Ausgaben des „Ev.-luth. Kirchenbote für Stadt und Land Osnabrück“ (KB) finden sich im Landeskirchlichen Archiv Hannover (vgl. *Kück*, Thomas: *Die ev.-luth. Landeskirche Hannovers in der Zeit des Nationalsozialismus. Eine Forschungsbibliographie*. Hannover 1997, 36). Vgl. *Grußendorf*, Friedrich: *Kräftige Irrtümer*. Osnabrück 31936.

16 Siehe unten.

dass er den Brief nicht als Fälschung erkannt habe. Die Gestapo ließ sich auf diese Argumentation jedoch nicht ein, sondern inhaftierte ihn mit der Begründung, er hätte vorsichtiger sein müssen. Wichtig ist, dass Grußendorf einmalig unangepasst handelte und er sich nach seiner Inhaftierung angepasst zu verhalten versuchte.

Die beiden Beispiele zeigen, dass, offenkundig aus dem Wunsch heraus, die Pastoren als hartnäckige Widerständler gegen den Nationalsozialismus zu identifizieren, literarisch verbräunte Faktensammlungen veröffentlicht wurden, deren Aussagewert über das tatsächliche Geschehen entsprechend gering ist.

2. Gestapo und lokale Kirche

Sowohl die Gestapomitarbeiter als auch die Pastoren waren Teil von Systemen, die kurz entlang des Erkenntnisinteresses erläutert werden sollen.

2.1 Die Entstehung der Gestapo-Stelle Osnabrück und erste Aktivitäten

Die Osnabrücker Polizei wurde mit Wirkung zum 1. Februar 1927 grundsätzlich neu geordnet¹⁷. Die kommunale und staatlich-preussische Polizei wurden zusammengefasst und unter die Leitung von preussischen Polizeioffizieren gestellt. Oberster Leiter war Stadtrat Hermann, der vom preussischen Innenministerium in diese Funktion eingesetzt wurde. Als sich die Osnabrücker Polizei im Februar und März 1933 bei verschiedenen Anlässen gegenüber Aktionen politisch links stehender Personengruppen aus Sicht der NSDAP zu zurückhaltend verhielt, wurde dies zum Anlass genommen, Hermann und

¹⁷ Vgl. *Stadt Osnabrück* (Hg.): Verwaltungsbericht der Stadt Osnabrück über die Zeit vom 1. April 1923 bis 31. März 1928. [Osnabrück 1929], 110.

weitere Polizeioffiziere von ihren Ämtern abzubrufen¹⁸. In diese Funktionen traten Osnabrücker Polizisten aus der zweiten Reihe ein¹⁹.

Am 27. März 1933 übernahm das NSDAP-Mitglied Eggers die Leitung des Osnabrücker Regierungspräsidiums²⁰. Verantwortlich für die konkreten Maßnahmen, d. h. Gewinnung geeigneten Personals der Gestapo, die im April 1933 gegründet wurde²¹, Bereitstellung von Räumen und Leitung war der Regierungspräsident von Osnabrück²². Eggers zeigte sich bezüglich der öffentlichen Sicherheit

18 Am 7. 2. 1933 kam es zu einem Zusammenstoß von Nationalsozialisten und Kommunisten in der Bramscher Straße. Am gleichen Tag wurde KPD-Versammlung auf dem Sonnenhügel aufgelöst (vgl. *Boldt*, Jürgen u. a: Freiheit – Krise – Diktatur. Zur Zerschlagung der Gewerkschaften in Osnabrück 1933. Bramsche 1985, 365). Daraufhin forderte die NSDAP am 11. 2. 1933 in einem offenen Brief an Hermann, die Polizei solle stärker gegen Kommunisten vorgehen (*ebd.*, 365). Obschon die politische Linke danach im Straßenbild Osnabrücks nicht mehr präsent war, wurde das Vorgehen der Polizei im Zuge der Besetzung des Gewerkschaftshauses von nationalsozialistischer Seite erneut kritisiert (vgl. *Weitkamp*, Sebastian: Hochmut und Fall. Die Schutzstaffel der NSDAP in Osnabrück 1932–1939. In: Osnabrücker Mitteilungen 113 [2008], 232–234; *Pax Christi*, *Basisgruppe in Osnabrück*; *Antifaschistischer Arbeitskreis Osnabrück*: Spurensuche 1933–1945. Osnabrück 1995, 20; *Glüsenkamp*, Carsten: Die „Gleichschaltung“ der Presse in Osnabrück 1933–1934. Osnabrück 1992, 50; *Boldt* [wie oben], 365; *Gartmann*, Franz / *Reichel*, Wolfgang: Aufstieg und Machtübernahme der NSDAP in Osnabrück. Staatsexamensarbeit Osnabrück 1975, 194) und führte schließlich zur Ablösung der Polizeiführung (vgl. *Weitkamp* [oben], 233; *Boldt* [wie oben], 365).

19 Vgl. *Gartmann* / *Reichel*, Aufstieg (wie Anm. 18), 195.

20 Vgl. *Glüsenkamp*, Gleichschaltung (wie Anm. 18), 33.

21 Vgl. *Delbanco*, Staatspolizei (wie Anm. 4), 124f.

22 Vgl. *Heuer*, Staatspolizei (wie Anm. 10), 36. Über die Gewinnung von Personal in der Anfangszeit liegen keine Quellen vor. In anderen preußischen Gestapo-Stellen war 1933 die Versetzung von der Kriminalpolizei zur Gestapo üblich, um schnell eine personelle Basis für die Arbeit zu haben (vgl. *Eberhardt*, Martin: Die Kriminalpolizei 1933–1939. Konstanz 1999, 40; *Heuer* [wie oben], 30).

entscheidungsfreudig²³. Schon am 27. März 1933 wurde der Osnabrücker NSDAP-Funktionär Marxer vom neuen Regierungspräsidenten zum „Kommissar zbV“²⁴ ernannt²⁵. In dieser Funktion hatte Marxer auch die Aufsicht über die Polizei und war für den Aufbau der Osnabrücker Gestapo-Stelle zuständig. Infolge von Machtkämpfen innerhalb der NSDAP musste Marxer sein Amt im Juli 1933 wieder aufgeben²⁶. Seitdem lag die Leitung der Osnabrücker Gestapo bei höheren Beamten der Bezirksregierung²⁷. Die Tätigkeiten der Osnabrücker Polizei und der Gestapo wurden wieder entzerrt²⁸. Die Osnabrücker Gestapo war in drei Abteilungen gegliedert:²⁹ Die erste Abteilung war für die Verwaltung zuständig.

23 So beendete er die willkürlichen Ausschreitungen von Angehörigen der SA und SS, indem er schon im April 1933 darauf hinwies, dass Verhaftungen nur von der Polizei vorgenommen werden dürften (vgl. *Weitkamp*, Hochmut [wie Anm. 18], 228).

24 *Hoffmeyer*, Chronik (wie Anm. 5), 539.

25 Vgl. *Wagner*, Gestapo (wie Anm. 4), 182; *Gartmann / Reichel*, Aufstieg (wie Anm. 18), 200. Marxer war langjähriges Mitglied der NSDAP und hatte sich um den Aufbau der SA in Osnabrück verdient gemacht (vgl. *Hoffmeyer*, Chronik [wie Anm. 5], 539).

26 Vgl. *Wagner*, Gestapo (wie Anm. 4), 182.

27 Vgl. die Liste der Leiter der Gestapo Osnabrück 1933–1945, in: *Findbuch zum Rep. 439*, NStAOs, 1.

28 Seit Ende März 1933 war die Ortspolizeibehörde dem Regierungspräsidenten unterstellt (vgl. *Gartmann / Reichel*, Aufstieg [wie Anm. 18], 223). Später handelte sie unter einem Polizeidirektor wieder autonom (vgl. *Hoffmeyer*, Chronik [wie Anm. 5], 584).

29 Die nachfolgenden Angaben zum Aufbau der Osnabrücker Gestapo geben den Stand nach der Konsolidierungsphase 1933–1936 (vgl. *Dams, Carsten / Stolle, Michael*: Die Gestapo. Herrschaft und Terror im Dritten Reich. München 2008, 104f.) wieder. Sofern nicht anders angemerkt, wurde der Aufbau aus folgenden Beständen des NStAOs erschlossen: Rep 430, Dez 400, Nr. 1739 Staatspolizei (1885–1935); Rep 439, Nr 19 (Eingangskartei der Gestapo-Osnabrück); Schlußbericht des Landeskriminalamtes Niedersachsen, 27. 4.

Sie umfasste ca. vier Mitarbeiter³⁰. Die dritte Abteilung war für Spionageabwehr zuständig. Sie war ebenfalls recht klein und dürfte kaum mehr als zehn Mitarbeiter umfasst haben³¹. Der Hauptteil der operativen Arbeit wurde von der zweiten Abteilung wahrgenommen. Ihre Bezeichnung „Allgemeine politische Sachen mit angegliedertem Judenreferat“ umschreibt den Kompetenzbereich. Die Untergliederungen der zweiten Abteilung wurden als „Referate“ bezeichnet³².

Die Gestapo-Osnabrück war in ihren Aktivitäten durch ihren geringen Personalumfang gehemmt. Mehrfach wies die Gestapo-Osnabrück ihre vorgesetzte Dienststelle auf das Missverhältnis von Aufgaben und zur Verfügung stehendem Personal hin, ohne dass es zu einer Änderung kam³³. Wichtiger war aber wohl, dass die Aktivitäten der Osnabrücker Pastoren zu unbedeutend waren, um einzugreifen³⁴.

1967 (wie Anm. 4); Rep. 945, Nr. 44, Teil 2 (Landespolizeiamt Niedersachsen: Zwischenbericht zum Ermittlungsverfahren der StA Osnabrück – 17JS 437/64 – gegen Weiß-Bollandt u. a. wegen Beihilfe zum Mord vom 15. 3. 1966.

30 Vgl. *Wagner*, Gestapo (wie Anm. 4), 83. Ebenfalls formal der Verwaltung zugeordnet wurden Mitarbeiter in untergeordneten Funktionen, wie Gefängniswärter, Hausmeister und Kraftfahrer. Der Tagesdienst dieser Mitarbeiter wurde von einem „Wachtmeister“ koordiniert.

31 Vgl. *ibd.*, 83.

32 Zudem unterhielt die Osnabrücker Gestapo zwei Außenstellen im Bentheimer Land und eine in Meppen, die mit der Grenzpolizei zusammenarbeiteten.

33 *Wagner*, Gestapo (wie Anm. 4), 182, 184.

34 Die einzelnen Gestapo-Stellen waren durchaus selbstständig und hatten einen Ermessens- und Entscheidungsspielraum. Sie entwickelten unterschiedliche Muster bei den Ermittlungen gegen ev. Geistlichen (vgl. *Dams / Stolle*, Gestapo [wie Anm. 29], 104–105; *Mallmann*, Klaus-Michael: Die unübersichtliche Konfrontation. Geheime Staatspolizei, Sicherheitsdienst und christliche Kirchen 1934–1939/40. In: Besier, Gerhard (Hg.): Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformation in Kirche und Gesellschaft

Bis Ende 1934 fanden die vereinzelt Vernehmungen von Pastoren zumeist durch Leitungspersonal der Gestapo statt. Danach wurden rangniedrigere Gestapomitarbeiter mit den Ermittlungen beauftragt. Bis zum Kriegsbeginn ist kein fester Sachbearbeiter für die evangelischen Pastoren auszumachen. Das wahrscheinlich erst im Sommer 1941 gegründete Kirchenreferat bestand nur aus einem festen Sachbearbeiter³⁵, der zudem unerfahren war und parallel in anderen Referaten mitarbeitete³⁶.

2.2 Die lokale evangelisch-lutherische Kirche

Wegen des starken Rückgangs an Kirchlichkeit im Zuge des Ersten Weltkriegs und weil die neu eingeführten Leitungsorgane sich als Entscheidungsträger nicht durchsetzen konnten, wurden innerkirchlich in den 1920er Jahren auch in Osnabrück die Pastoren als Akteure immer wichtiger³⁷. Verschiedene lokale Streitigkeiten aktivierten

1934–1939. München 2001, 121–136, 126).

35 Der neben den nachfolgend aufgeführten Sachbearbeitern für das Arbeitsgebiet ev. Kirche ebenfalls zuständige Rudolf Lüders (NStAOs, Rep. 945, Nr. 44, Teil 1, Bl. 140f.) dürfte wegen seiner Dienststellung als Kriminalsekretär eher mit punktueller Zuarbeit beschäftigt worden sein.

36 Kriminalkommissar Ernst Wolter, geb. 1914, war seit Sommer 1941 Leiter des „Kirchenreferats“ und des „Referats für linke politische Angelegenheiten“ (*ebd.*, Bl. 247; Rep. 945, Nr. 44, Teil 2, Bl. 340). Auch sein Nachfolger Friedrich Kettler, geb. 1912, war unerfahren und zusätzlich „Sachbearbeiter für Ausländer (Holländer, später Juden)“ (*ebd.*, Bl. 239, 274).

37 Die nach der Verfassung der Landeskirche neu eingeführten lokalen Organe waren Gemeindevertretung, Kreiskirchentag und Kirchenkreisvorstand (vgl. *Besier*, Gerhard: Der Prozeß „Schramm gegen die Landeskirche“. Zur Rolle der niedersächsischen Justiz im hannoverschen Kirchenkampf. In: Ders. / Lohse, Eduard (Hg.): Glaube – Bekenntnis – Kirchenrecht. Festschrift für Vizepräsident i. R. D. theol. Hans Philipp Meyer zum 70. Geburtstag. Hannover 1989, 56–75, 58; *Blitz*, Hugo: Evangelisch-lutherisches Gemeindebuch für Osnabrück. Osnabrück 1927, 20). Die wichtigen Entscheidungen wurden aber wie schon vor dem Krieg von den Kirchenvorständen, in denen die

die Pastoren im Kirchenkreis Osnabrück, der in etwa die Stadtgrenzen umfasste, in dieser Zeit immer wieder. Um ihre jeweiligen Interessen durchzusetzen, vernetzten sie sich untereinander. Daher war die Lage Anfang 1933 so, dass die Osnabrücker Pastoren es gewohnt waren, lokale kirchenpolitische Entscheidungen maßgeblich zu beeinflussen. Die im Frühjahr 1933 in den kirchlichen Raum drängenden Nationalsozialisten nahmen auch in Osnabrück über die neu gegründete Kirchenpartei „Deutsche Christen“ in Folge von Kirchenwahlen im Sommer 1933 Sitze in den Kirchenvorständen und anderen kirchlichen Organen ein, was ihnen die Möglichkeit gab, das kirchliche Leben zu bestimmen³⁸. Als die NSDAP aber reichsweit in Folge der andauernden Streitigkeiten um eine Kirchenreform seit Ende 1933 wieder auf Distanz zur evangelischen Kirche ging³⁹, konnten die 1933 zeitweilig marginalisierten Pastoren wieder an Bedeutung gewinnen.

In Osnabrück reorganisierten sie sich entlang der alten Beziehungsstrukturen und bemühten sich seit Anfang 1934 zum Teil um den Aufbau einer örtlichen Bekennenden Kirche.

Zentrale kirchliche Akteure vor 1933 waren neben dem Superintendenten Rolffs die Pastoren Loewenfeld und Bodensieck gewesen, die wegen ihrer öffentlichen Bekanntheit in NS-Kreisen als typische Repräsentanten einer „reaktionären Pastorenkirche“ gal-

Pastoren dominierten, gefällt oder zumindest vorbereitet. Zum Rückgang der Kirchlichkeit vgl. Archiv des ev.-luth. Kirchenkreises Osnabrück (AdKKOs), Akte „Austrittsbewegung“; *Blitz*, 44.

38 Vgl. *Becker*, Kreis (wie Anm. 1), 59–75; *Uhrmacher*, Resistenz (wie Anm. 1), 232f.

39 Vgl. *Cordes*, Cord: Die hannoverschen Kirchengemeinden 1914–1945. In: *Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte* 77 (1979), 127–174, 164.

ten⁴⁰. Entsprechend wurden sie von Frühjahr bis Herbst 1933 seitens der Laien gemieden und fügten sich auch in die Rolle der Außenseiter ein. Als Ende 1933 die NSDAP das Interesse an Mitbestimmung im Raum der Kirche verlor, konnten sie als erste wieder selbstbewusst die Leitungsfunktion in ihren Gemeinden einnehmen, während die meist jüngeren Geistlichen, die sich seit Frühjahr 1933 in die NS-Sphäre vernetzt hatten, seit Ende 1933 zwischen der ihre Autonomie wiedererlangenden lokalen Kirche und der auf Distanz gehenden NSDAP lavieren mussten.

3. Die Beziehung von Osnabrücker Gestapo und evangelisch-lutherischen Kirche 1933–1945

3.1 Die ersten Einbestellungen von evangelisch-lutherischen Pastoren seit Ende 1933

Allgemein war das Interesse der Gestapo an den Geistlichen im Bereich der gesamten Landeskirche während der gesamten NS-Herrschaft relativ gering. Nach Klügel wurde im Bereich der Landeskirche etwa jeder vierte Pastor von der Gestapo vernommen⁴¹. Für den Bereich der Gestapo Osnabrück stellte Wagner fest, dass es nur wenige Aktionen gegen evangelische Geistliche gab⁴². In Hinblick auf Vernehmungen durch die Gestapo als einfachster Form des

40 Beispielsweise hatte sich Loewenfeld vor 1933 in einer DNVP-nahen Osnabrücker Tageszeitung abwertend über ein Schauspiel des Osnabrücker Stadttheater geäußert. Schmelzkopf schrieb gegen Loewenfelds Auffassung in der seit spätestens 1932 NSDAP-nahen „Osnabrücker Zeitung“ (OZ). Wegen solcher Vorgänge waren die Osnabrücker Nationalsozialisten über die politischen Standpunkte der Osnabrücker Pastoren informiert und konnten 1933 eine gezielte Auswahl ihrer Ansprechpartner vornehmen, obwohl vor 1933 keine Kontakte bestanden hatten.

41 Vgl. Klügel, Landeskirche (wie Anm. 1), 505.

42 Vgl. Wagner, Gestapo (wie Anm. 4), 308–313.

Eingriffs in den Alltag gilt für die Pastoren des Kirchenkreises Osnabrück:
v = vernommen; n. v. = nicht vernommen

Name, Vorname	v	n v	Tätigkeitsdauer, Stelle, Bemerkungen
Loewenfeld, Julius Höffer von	x		1926–1939 1. Stelle St. Marien Bekenntnispfarrer
Bornschein, Hans	x		1931–1944 2. Stelle St. Marien Bekenntnispfarrer
Bodensieck, Hans	x		1910–1951 3. Stelle St. Marien Bekenntnispfarrer
Grußendorf, Friedrich	x		1906–1939 4. Stelle St. Marien Bekenntnispfarrer
Karwehl, Ri- chard	x		1919–1939 5. Stelle St. Marien 1939–1956 1. Stelle Pauluskirche
Rapp, Hans	x		1926–1939 6. Stelle St. Marien 1939–1960 2. Stelle Pauluskirche
Schmelzkopf, Karl	x		1921–1959 1. Stelle St. Katha- rinen
Bell, Frederick	x		1910–1943 2. Stelle St. Katha- rinen
Rolffs, Ernst	x		1902–1938 3. Stelle St. Katha- rinen
Schäfer, Walter	x		1939–1959 3. Stelle St. Katha- rinen

Saalbach, Wilhelm	x		1927–1960 1. Stelle Lutherkirche
Detering, Rudolf		x	1928–1935 2. Stelle Lutherkirche
Herrich, Walter	x		1936–1958 2. Stelle Lutherkirche
Neumann, Paul		x	1930–1939 1. Sonderseelsorge- stelle
Leo, Paul	x		1930–1938 2. Sonderseelsorge- stelle

Die Quote der vernommenen Pastoren war also auffällig hoch. Summarisch wurden Osnabrücker Pastoren in einem offiziellen Bericht der Osnabrücker Gestapo erstmals im Sommer 1934 erfasst: „Die Bekenntnisgemeinschaft (eine Schöpfung des früheren Pfarrernotbundes) hat besonders in der Stadt Osnabrück starken Fuß gefaßt. Bis auf drei gehören alle Pfarrer in Osnabrück und Umgebung dieser Gemeinschaft an“⁴³. Dass aus diesem Bericht jedoch keine Folgen abgeleitet wurden, ist ein erster Hinweis auf die geringe Bedeutung, welche die Gestapo der lokalen evangelisch-lutherischen Kirche zu dieser Zeit beimaß⁴⁴.

43 Vgl. Lagebericht der Gestapo Osnabrück, Regierungsbezirk Osnabrück vom 2. 8. 1934 über den Juli 1934. In: *Hein-Janke*, Gestapo (wie Anm. 2), 20. Beachtenswert ist, dass die Gestapo nur oberflächlich recherchiert hatte: Die Bekenntnisgemeinschaft wurde nicht aus dem Pfarrernotbund heraus gebildet. Im Gegenteil traten die Pastoren der ev.-luth. Landeskirche Hannovers, die dem Pfarrernotbund angehörten, Ende Januar 1934 demonstrativ geschlossen aus diesem aus (vgl. *Tödt*, Heinz: Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes. Zur „inneren Geschichte“ von protestantischer Theologie und Kirche im „Dritten Reich“. Gütersloh 1997, 105).

44 Vgl. *Weitkamp*, Hochmut (wie Anm. 18), 206.

Waren es die Osnabrücker NSDAP-Funktionäre seit Frühjahr 1933 gewohnt, in den Gottesdiensten als Repräsentanten der vermeintlich staatstragenden Partei von den Pastoren besonders begrüßt zu werden, so ignorierte Bodensieck am 29. Oktober 1933 (Erntedank) die Anwesenheit Eggers sowie 40 bis 50 weiterer Personen aus der NS-Sphäre. Drei Tage später wurde Bodensieck zum Verhör durch die Gestapo geladen. Eggers und ein NSDAP-Funktionär waren anwesend. Bodensieck wurde in eine Diskussion über das Verhältnis von Staat und Kirche verwickelt, ließ sich aber nicht zu kritischen Aussagen verleiten, so dass das Verhör folgenlos blieb⁴⁵. Seit der Vernehmung Bodensiecks galt auch für die Osnabrücker Pastoren, dass „die Geheime Staatspolizei alles andere als geheim“⁴⁶ war. Gerade die späteren Osnabrücker Bekenntnispfarrer waren untereinander vernetzt und konnten Informationen austauschen und die Forderungen der Gestapo bei ihrem Handeln antizipieren. Mit der Vorladung und Vernehmung Bodensiecks wurde ein Tabubruch begangen, denn die evangelisch-lutherischen Pastoren waren traditionell staatstragend und es zudem als Honoratioren Osnabrücks gewohnt, respektvoll behandelt zu werden. Allerdings wurde die Vernehmung im Stil einer Diskussion auf Augenhöhe durchgeführt, so dass hier von das Signal ausging, dass sich die Beziehung der Pastoren zu den nazifizierten Osnabrücker Behörden und der NSDAP zwar lockerte, aber keineswegs in eine Konfrontation überführt wurde. Deshalb hatten die Osnabrücker Pastoren, welche sich an den Streitigkeiten

45 Vgl. St. Marien – Osnabrück. Antworten zum Fragebogen zur Geschichte der Landeskirche von 1933 bis Kriegsende. Erstellt von: Bodensieck, „unter Heranziehung von Rendant Rieche“ (LKAH, S1 HIII 916, Bl. 18–22. Nachfolgend zitiert als *Fragebogen*); *Greive*, Kirche (wie Anm. 1), 83. Eggers forderte Bodensieck am Ende des Gesprächs auf, seine Meinung schriftlich einzureichen, was Bodensieck ablehnte.

46 *Dams / Stolle*, Gestapo (wie Anm. 29), 7.

innerhalb der Landeskirche im Jahr 1934 beteiligten⁴⁷, bei ihrem Handeln entsprechend größere Freiheiten, als diejenigen Pastoren der Landeskirche, die vor Ort Probleme mit der NSDAP oder staatlichen Stellen hatten⁴⁸.

Schon im Januar 1934 organisierten sich die Osnabrücker Pastoren, welche 1933 keinen Zugang zur den neuen Entscheidern gefunden hatten und hatten finden wollen. Bodensieck und Loewenfeld bildeten zusammen mit Bornschein und Grußendorf eine Pastorenarbeitsgemeinschaft⁴⁹. Auf der Ebene der Landeskirche wurde erst im Mai 1934 die „Bekennnisgemeinschaft“, die Selbstorganisation der Bekennenden Kirche im Bereich der evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, gegründet und die Osnabrücker Pastorenarbeitsgemeinschaft in „Bekennnisgemeinschaft, Bezirk Osnabrück“ umbenannt.

Als im Frühjahr 1934 die Gestapo in Altpreußen Bekenntnispfarrer für einige Tage inhaftierte, wurde diese Aktion auch von der Osnabrücker Presse flankiert. In einem Artikel wurde in etwas gewundener Ausdrucksweise, aber doch unmissverständlich, die Inhaftierung aller Pastoren in Konzentrationslagern in Aussicht gestellt⁵⁰. Grußendorf polemisierte dagegen im Kirchenboten⁵¹, was zur Folge hatte, dass die Verfasserin des Artikels in der Osnabrücker Zeitung ihn bei der Gestapo anzeigte. Grußendorf kam der Vorladung nach. Das Gespräch mit den beiden Beamten verlief kurz: „Herr Regierungsrat Skiba [fragte] in meiner Gegenwart [den Leiter der Gestapo Regierungsrat Aderhold], ob bisher irgend etwas von Seiten

47 Zu den Streitigkeiten innerhalb der Landeskirche seit Mai 1934 vgl. *Klügel*, Landeskirche (wie Anm. 1), 122–143.

48 Vgl. die umfangreiche Auflistung von Fällen *ebd.*, 503–513.

49 Vgl. den Brief Heinrich Meyers an Rolffs vom 1. 3. 1934 (AdKKOs, Akte 4. Landeskirchentag).

50 Vgl. *Osnabrücker Zeitung* vom 12. 4. 1934.

51 Vgl. *KB* vom Mai 1934 (= *Grußendorf* [wie Anm. 15], 22).

der Staatspolizei gegen meine Artikel einzuwenden wäre. Der Herr erklärte: nein, nichts⁵². Der bei der Einbestellung Bodensiecks begonnene Kommunikationsstil wurde hier also fortgesetzt.

Dem zurückhaltenden Handeln der Gestapo scheinbar gegenläufig war eine Aktion vom 23. Juli 1934. Das Arbeitszimmer Karwehls wurde von der Gestapo durchsucht. Diese Maßnahme reihte sich aber in die allgemeine Zunahme der Bereitschaft der Gestapo, im ganzen Reichsgebiet auch gegen Pastoren der Bekennenden Kirche vorzugehen, ein und war keine spezifische Maßnahme der Gestapo-Osnabrück. Vielmehr war diese Durchsuchung vom Gestapa (Geheimes Staatspolizeiamt) im Rahmen einer größeren Aktion veranlasst worden⁵³. Dass es Karwehl traf, dürfte sich wie folgt erklären. Karwehl war bei der Gründungsversammlung der Bekenntnisgemeinschaft am 23. Mai 1934 in Hannover als einer der Redner aufgetreten⁵⁴. Offensichtlich hatte sich die Gestapo nicht die Mühe gemacht, Karwehls Rede inhaltlich zur Kenntnis zu nehmen. Karwehl hatte nämlich als einziger Redner keine kirchenpolitischen Forderungen formuliert, sondern dafür plädiert, nach der Versammlung zum Alltag zurückzukehren⁵⁵. Vielmehr scheint allein das öffentliche Auftreten Karwehls für die Gestapo-Osnabrück der Anlass gewesen zu sein, die Anweisung des Gestapa auf Sicherstellung von Material der Bekenntnisgemeinschaft bei Karwehl umzusetzen. Da diese Durchsuchung kein belastendes Material erbrachte, wertete die Gestapo-Osnabrück dem Gestapa gegenüber Karwehl zum „Stellv. Obmann u. geistige[n] Leiter der Bekenntnisgemeinschaft Osnabrück“.

52 Vgl. den Brief Grußendorfs an Bornschein vom 30. 5. 1936, Privatbesitz.

53 Vgl. Karteikarte: Karwehl, Richard (wie Anm. 4), Eintrag vom 9. 8. 1934.

54 Vgl. *Luther*, Christian: Das kirchliche Notrecht, seine Theorie und seine Anwendung im Kirchenkampf 1933–1937 (AGK 21). Göttingen 1969, 32.

55 Vgl. *Karwehl*, R[ichard]: Bekenntnis und Verfassung. In: Bosse, Hans (Hg.): Bericht über den Bekenntnistag am 23. Mai 1934 in Hannover. Hannover [1934], 20–24.

brück⁵⁶ auf, um so die Entscheidung, die Durchsuchung bei Karwehl durchzuführen, plausibel zu machen.

Als Korrektur dieses Fehlschlags stellt sich daher die folgende, erste eigeninitiative Aktion der Gestapo-Osnabrück dar. Im September 1934 wurde die Osnabrücker Bekenntnisgemeinschaft von der Gestapo gebeten, über ihre Ziele Rechenschaft abzulegen. Loewenfeld, der zu dieser Zeit Obmann (Vorsitzender) der Bekenntnisgemeinschaft-Osnabrück war, reichte einen sechseitigen Bericht bei der Gestapo ein, der diese auch zufrieden stellte⁵⁷.

Bis Ende des Jahres 1934 begegneten sich Pastoren und Gestapo also auf Augenhöhe. Die Pastoren konnten davon ausgehen, dass sie durch ihr Kommunikationsverhalten weitere Folgen vermeiden konnten. Gleichwohl signalisierte die Durchsuchung bei Karwehl auch, dass die Pastoren nicht mehr per se durch ihre soziale Stellung vor Maßnahmen der Gestapo geschützt waren.

Die fünf aktiven Osnabrücker Bekenntnispfarrer (Loewenfeld, Bodensieck, Bornschein, Grußendorf, bedingt auch Karwehl) entwickelten 1934 und 1935 immer wieder kirchenpolitische Aktivität-

56 Karteikarte: Karwehl, Richard (wie Anm. 4). Hierzu ist anzumerken: 1). Die BG legte Wert auf „Brüderlichkeit“. Hierzu gehörte auch eine flache Hierarchie. Daher gab es nur Obleute der Bezirke. Die Funktion eines stellvertretenden Obmanns gab es in der BG zu keiner Zeit (vgl. die verschiedenen Mitgliederlisten und Listen von Obleuten der BG [LKAH E6 Bekenntnisgemeinschaft, bes. Nr. 3, 250; *ebd.*, S1 HII 317 Bekennende Kirche – Bekenntnisgemeinschaft: Listen, bes. Bl. 9, 11–59). 2). Die entscheidenden Akteure der BG-Osnabrück waren Loewenfeld (Obmann Mai 1934–Dezember 1934) und Bodensieck (Obmann Dezember 1934–Dezember 1935). Beide waren sehr aktiv, während Karwehl über die Mitunterzeichnung von Thesenpapieren hinaus kaum Aktivitäten an den Tag legte. Eine „geistige Leitung“ Loewenfelds, Bodensiecks oder auch anderer Osnabrücker Pastoren von Seiten Karwehls gab es nicht.

57 Vgl. *Detering*, Rudolf: [Autobiographie]. o. O. [1964]. Privatbesitz.

ten⁵⁸. Sie waren aber darauf bedacht, jegliche Kritik am Nationalsozialismus zu unterlassen und kritisierten auch den Staat niemals direkt⁵⁹. Sofern Kritik geäußert wurde, wurde erheblicher argumentativer Aufwand betrieben, um nachzuweisen, dass man durch die theologische Einsicht mehr oder weniger gezwungen sei, sich so zu positionieren. So wurde die Adaption des „Führerprinzips“ im Raum der Kirche klar abgelehnt, zugleich jedoch jegliche Kritik an diesem Prinzip selbst unterlassen⁶⁰.

3.2 Das Selbstverständlichwerden der Beobachtung von Pastoren 1934

Die Osnabrücker Gestapo wurde im Laufe des Jahres 1934 von außen zu einer näheren Auseinandersetzung mit der lokalen evangelisch-lutherischen Kirche gezwungen, wie schon die Durchsuchung bei Karwehl zeigte. Ende 1933 ordnete das Reichinnenministerium an, dass die Regierungspräsidenten monatlich politische Lageberichte vorzulegen hätten⁶¹. Diese Aufgabe wurde an die jeweiligen

58 Vgl. *Becker*, Kreis (wie Anm. 1); *Uhrmacher*, Resistenz (wie Anm. 1), 232–243, bes. 236–240.

59 Vgl. die verschiedenen Protestschreiben der Osnabrücker Pastoren, die von Klügel publiziert wurden: *Klügel*, Dokumente (wie Anm. 9), 21f., 94–100. Loewenfeld publizierte zudem seine Stellungnahmen in „Glaube und Heimat“, einem Kirchenblatt für den Kirchenkreis Osnabrück. Bodensieck, Bornschein und Grußendorf publizierten ihre Artikel besonders im KB. Dieses Verhalten entspricht der Haltung und dem Handeln der meisten Bekenntnispfarrer: „Most Confessing Church clergy remained loyal to the National Socialist regime and were patriotic Germans to the end“ (*Johnson*, Eric: *The Nazi Terror. Gestapo, Jews and ordinary Germans*. London 1999, 224).

60 Die Spitzenaussage in einem der Protestschreiben lautete: „Ein Führerprinzip, auch in abgeschwächter Form, ist in der Kirche Jesu Christi untragbar“ (*Rundbrief* [Bodensieck, Bornschein, Karwehl, Leo, Loewenfeld, Thimme] vom 28. 11. 1935 [LKAH S1 HI 204, Bl. 63]). Ob das „Führerprinzip“ aber im weltlichen Raum Geltung haben dürfe, wurde offen gelassen.

61 Vgl. *Hein-Janke*, Gestapo (wie Anm. 2), 19.

Gestapo-Stellen weitergereicht. Die Berichterstattung wurde in den folgenden Monaten zwar standardisiert⁶², gleichwohl nachlässig wahrgenommen und deshalb am 7. Juli 1934 in einem Erlass erneut eingeschärft⁶³. Der erste umfangreiche Lagebericht wurde am Tag der Gründung der Bekenntnisgemeinschaft vom Leiter der Osnabrücker Gestapo persönlich verfasst. Die langen Ausführungen widmeten sich fast ausschließlich der Lage innerhalb der Landeskirche insgesamt und enthielten nur allgemein bekannte Informationen. Lediglich die Passage, ihm sei „von Seiten evangelischer Geistlicher erklärt worden, die evangelischen Geistlichen gingen lieber ins Konzentrationslager, als daß sie das lutherische Bekenntnis aufgäben“⁶⁴, lieferte eine aus eigener Recherche gewonnene Erkenntnis. Das Bemühen um Informationssammlung hielt sich also in engen Grenzen. Erst der Bericht von August 1934 enthielt konkrete Erkenntnisse über Osnabrücker Verhältnisse⁶⁵. Allmählich wurden die Pastoren, welche vor 1933 als Honoratioren völlig selbstverständlich nicht in den Fokus der politischen Polizei geraten waren, zu einem Beobachtungsobjekt.

3.3 Die Phase des Informationssammelns seit 1935

Die Phase der Beschaffung allgemeiner Informationen war Ende 1934 beendet. Bis zum Ende der NS-Herrschaft interessierte sich die Gestapo nur noch für Vorgänge, die als staatsfeindlich oder NS-feindlich interpretiert werden konnten.

62 Vgl. *Mallmann*, Konfrontation (wie Anm. 34), 128.

63 Vgl. *Hein-Janke*, Gestapo (wie Anm. 2), 19.

64 Lagebericht der Gestapo-Osnabrück, Regierungsbezirk Osnabrück (Aderhold) vom 23. 5. 1934 (NStAOS, Rep. 430, Dez 400, Nr. 1739, Staatspolizei (1885–1935)).

65 Vgl. den Lagebericht der Gestapo Osnabrück, Regierungsbezirk Osnabrück vom 2. 8. 1934 über den Juli 1934 (*Hein-Janke*, Gestapo [wie Anm. 2], 20).

Politisch wandte sich der NS-Staat seit Ende 1934 dezidiert von der evangelischen Kirche ab. Die Gestapo brauchte also auf mögliche Unterstützung der Pastoren seitens anderer Behörden weniger Rücksicht zu nehmen. Als die NSDAP im August 1935 – wie im ganzen Deutschen Reich – auch in Osnabrück antijüdische Aktionen inszenierte⁶⁶, gerieten auch die Pastoren hinsichtlich möglicher Reaktionen auf diese Vorgänge in den Fokus der NSDAP. Die Gestapo notierte sich eine zentrale Stelle aus Bornscheins Predigt vom 4. August 1935: „Die Juden, ja die Juden, stehen wir zu ihnen, wie wir wollen. Die Israeliten sind das auserwählte Volk des Herrn“⁶⁷. Allerdings wird deutlich, dass die Gestapo nicht eigeninitiativ tätig wurde, denn „in d. Sache führte P[astor] B[ornschein] einen Schriftwechsel mit der Kreislgt. d. NSDAP, der im Aushang der NSDAP veröffentl. worden ist“⁶⁸. Da der Kreisleiter der NSDAP etwa zeitgleich den Osnabrücker Oberbürgermeister in die antijüdische Aktion einband⁶⁹, liegt es nahe, dass der Vorgang sei

66 Vgl. *Panayi*, Panikos: Life and death in a german town. Osnabrück from the Weimar Republic to World War II and beyond. London 2007, 189–192; *Weitkamp*, Sebastian: Der Sicherheitsdienst der SS – eine Skizze. In: Osnabrücker Mitteilungen 112 (2007), 206–227, 221; *Avraham*, Tamar / *Fraenkel*, Daniel: Osnabrück. In: Obenaus, Herbert (Hg.): Historisches Handbuch der jüdischen Gemeinden in Niedersachsen und Bremen. Bd. 1. Göttingen 2005, 75; *Hoffmeyer*, Chronik (wie Anm. 5), 567; *Osnabrücker Tageblatt (OT)* vom 21. 8. 1935.

67 Karteikarte: Bornschein, Johannes (wie Anm. 4), Eintrag vom 22. 9. 1935.

68 *Ebd.*

69 Gaertner sprach im August 1935 gegen Pastor Paul Leo vermutlich auf Ersuchen, jedenfalls in Absprache mit dem Kreisleiter der NSDAP Wilhelm Münzer, ein Hausverbot für das Stadtkrankenhaus aus, in welchem Leo bis dahin als Seelsorger tätig war (vgl. *Weitkamp*, Sicherheitsdienst [wie Anm. 66], 222; *Brandy*, Hans Christian: Gustav Oehlert und Paul Leo. Zwei Pastoren jüdischer Herkunft in der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers. In: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 93 (1995), 193–238, 216; *Uhrmacher*, Resistenz (wie Anm. 1), 244f.). Leo war seit 1933 bis zu seiner

tens der NSDAP der Gestapo mitgeteilt wurde. Die Gestapo ließ sich im Gegensatz zum Oberbürgermeister jedoch nicht instrumentalisieren. Sie erwähnte Bornscheins Aussage zwar in ihrem nächsten Monatsbericht über den August 1935⁷⁰, ließ die Sache aber auf sich beruhen und beschränkte sich auch bei vergleichbaren Vorgängen fast immer auf Informationssicherung und entwickelte keine weitere Aktivität⁷¹. Auffällig ist aber, dass die Gestapo wegen einer vergleichbaren Äußerung des im Osnabrücker Land tätigen Pastors Vorstius ein Verfahren wegen Kanzelmissbrauchs (§ 130 StGB) einleitete⁷². Als Erklärung für dieses Vorgehen liegt am nächsten, dass die Gestapo mögliche Weiterungen antizipierte. Loewenfeld, Bodensieck, Bornschein, Grußendorf und Karwehl waren untereinander vernetzt und als aktive Mitglieder der Bekenntnisgemeinschaft bekannt, die nach Erkenntnis der Gestapo durchaus auch von NSDAP-Mitgliedern unterstützt wurde⁷³. Vorstius hingegen war in seiner Kirchengemeinde isoliert und schon zuvor mit Gestapomaßnahmen behelligt worden, was für die Gestapo das Risiko, dass

Emigration 1939 wiederholt Repressionen, auch seitens der Gestapo, ausgesetzt, nicht jedoch weil er Pastor, sondern weil er Jude war. Aus diesem Grund werden diese Vorgänge im vorliegenden Artikel nicht berücksichtigt.

70 *Hein-Janke*, Gestapo (wie Anm. 2), 21.

71 Vgl. besonders die Vorgänge zu den Pastoren Siuts in Bramsche und Heise in Belm (vgl. Lagebericht der Gestapo Osnabrück, Regierungsbezirk Osnabrück vom 4. 5. 1935 über den März und April 1935. In: *Hein-Janke*, Gestapo [wie Anm. 2], 21. Karteikarte: Heise, Walter (wie Anm. 4).

72 Pastor Vorstius in Menslage hatte in einem Gottesdienst den „Segen Gottes für die Juden, Christen und den Führer“ erbeten (Lagebericht der Gestapo Osnabrück, Regierungsbezirk Osnabrück vom 6. 1. 1936 über den Dezember 1935, in: *Hein-Janke*, Gestapo [wie Anm. 2], 21).

73 Vgl. *ebd.*, 20.

Vorstius ein soziales Umfeld aktivieren, d. h. dass es öffentliches Aufsehen geben könnte, vernachlässigbar machte⁷⁴.

Zuletzt zehrte noch Bodensieck von dem Bonus der Einbindung in das Beziehungsgeflecht, obschon er in einem Rundbrief Ende August 1935 gegen eine staatliche Maßnahme polemisierte und daher der Gestapo durchaus Anlass zum Einschreiten gab⁷⁵. Er fungierte Ende 1934 bis Ende 1935 als Obmann des BG-Bezirks Osnabrück und verfügte über entsprechend gute Beziehungen zu kirchenpolitisch aktiven Pastoren. Die Gestapo Osnabrück erwog ein Vorgehen gegen Bodensieck, was letztlich daran scheiterte, dass sie dieses durch eine Anweisung des Gestapa absichern wollte, welches sich darauf jedoch nicht einließ⁷⁶.

74 Erich Vorstius stand bis Ende Juni 1935 im Dienst der Provinzialkirche von Brandenburg. Er wurde im Zuge der Verhaftungswelle von Geistlichen im März 1933 von der Gestapo festgenommen und für einige Tage inhaftiert. Anschließend wechselte er in die Hannoversche Landeskirche, galt jedoch von Anfang an wegen seiner Inhaftierung als Gegner des NS-Staates und war daher gegenüber dem durchgehend mit Nationalsozialisten besetzten Kirchenvorstand isoliert. Weil er neu in der Landeskirche war, war er entsprechend wenig mit Kollegen vernetzt (Interview mit Friedrun Greisse, Tochter Erich Vorstius', vom 28. 6. 2007).

75 Bodensieck wandte sich in einem Schreiben gegen die von der Leitung der Landeskirche erwogene Anerkennung einer staatlich eingesetzten Kirchenregierung (vgl. Rundbrief des BG-Bezirks Osnabrück [Bodensieck] vom 28. 8. 1935, zitiert in: Informationsdienst der Landesleitung der Deutschen Christen, Nr. 37 vom 1. 9. 1935, LKAH S1 HI 204, Bl. 22). Indirekt bezweifelte er damit also die Legitimität dieser staatlichen Maßnahme. Auch die weiteren Ausführungen des Schreibens dürften der Gestapo Anlass zur Beachtung gegeben haben. Bodensieck kritisierte pauschal, dass seitens der Leitung der Landeskirche eine „Verbeugung vor dem nationalsozialistischen Staat [...] und vor dem [Reichskirchen-]Minister („alter bewährter Mitkämpfer unseres über alles geliebten Führers“)“ üblich geworden sei.

76 Vgl. Karteikarte: Bodensieck, Hans (wie Anm. 4), Eintrag vom 6. 12. 1935.

Während Bodensieck völlig unbehelligt blieb, musste sich Rolffs etwa im April 1936 schon schriftlich zu Vorwürfen äußern⁷⁷. In seinem Fall dürfte ihn sein Status als Superintendent noch vor weiteren Folgen geschützt haben.

Die Gestapo zeigte also im Sammeln von Informationen und Dokumentieren von Vorgängen durchaus erhöhte Bereitschaft, gegen die Pastoren vorzugehen, wurde aber noch nicht konkret tätig. Gehemmt war sie offenkundig davon, dass ein Vorgehen gegen öffentlich wirksame und in ein großes Beziehungsnetzwerk eingebundene Pastoren unerwünschte weitere Folgen haben könnte.

3.4 Veränderung der Kommunikationsstruktur seit 1936

Der Beziehungsstatus von Gestapo und den Pastoren wurde durch eine drastische Maßnahme verändert. Im April 1936 wurde der vom Redakteur des Kirchenboten wie üblich bei der Gestapo eingereichte von Grußendorf verfasste Artikel „Und sie kreuzigten ihn daselbst“ von der Gestapo nicht freigegeben⁷⁸. Grußendorfs Artikel waren seit Anfang 1934 im Kirchenboten veröffentlicht worden. Er hatte sie in einem Buch zusammengefasst unbehelligt in zwei Auflagen erscheinen lassen können. Die dritte Auflage wurde nun Anfang Mai 1936 von der Gestapo eingezogen und der weitere Vertrieb untersagt⁷⁹. Die Gestapo war allerdings nur ausführendes Organ. Das eigentliche

77 Rolffs hatte sich bei einem seelsorgerischen Besuch kurz nach der Reichstagswahl vom 29. 3. 1936 negativ über gewählte Personen und über wirtschaftliche Entwicklung im Deutschen Reich geäußert (Schreiben Rolffs' an die Gestapo-Osnabrück, wohl April 1936, AdKKOs, Akte Pastor Rolffs. Es handelt sich um einen Durchschlag ohne Briefkopf. Verfasser, Empfänger und Datierung ergeben sich aus dem Inhalt).

78 Vgl. Karteikarte: Grußendorf, Friedrich (wie Anm. 4), Eintrag vom 8. 4. 1936.

79 *Ebd.*, Eintrag vom 10. 8. 1936; Schreiben Grußendorfs an Bornschein vom 30. 5. 1936 (Privatbesitz); *Greive*, Kirche (wie Anm. 1), 83.

Erscheinungsverbot war zuvor vom Reichskirchenministerium ausgesprochen worden⁸⁰. Weder schriftliche noch mündliche Vorstellungen Grußendorfs konnten am Erscheinungsverbot etwas ändern⁸¹. Die Artikelserie im Kirchenboten konnte bis November 1936 fortgesetzt werden⁸².

Die aktiven Osnabrücker Bekenntnispfarrer Loewenfeld, Bodensieck, Bornschein und Grußendorf hatten seit der zunehmenden Distanz von NSDAP zur evangelischen Kirche ab 1934 einen Verfall ihrer sozialen Achtung erleben müssen. Im Zuge einer auf Abstand zur evangelischen Kirche gehenden staatlichen Politik lockerten sich auch die Beziehungen zu kommunal Verantwortlichen⁸³. Für das

80 Schreiben des Reichs- und Preußischen Ministers für die kirchlichen Angelegenheiten an Berning vom 8. 9. 1936 (Privatbesitz). Zum Weisungsrecht des RKM gegenüber der Gestapo vgl. *Mallmann*, Konfrontation (wie Anm. 34), 125f.

81 Vgl. *Fragebogen* (wie Anm. 45).

82 Vgl. KB vom Dezember 1936. Die Entscheidung Bornscheins, die Artikelserie einzustellen, stand nicht in Zusammenhang mit Einflussnahme seitens der Gestapo. Seit Dezember 1936 veröffentlichte Grußendorf im Kirchenboten zumeist unter der Überschrift „Aus meinem Leben“ in politischer und kirchenpolitischer Sicht harmlose Lebenserinnerungen.

83 Exemplarisch sei auf die Verhaltensänderung des Osnabrücker Oberbürgermeister Gaertner verwiesen. Dieser hatte bei seinem Amtsantritt im Jahr 1927, obschon er reformiert war, den Magistratssitz im KV von St. Marien bewusst eingenommen und hielt bis zum Frühjahr 1933 engen Kontakt zu den Pastoren (*Fragebogen* [wie Anm. 45]). Seit Ende 1933 lockerte er seine Beziehungen zu den Pastoren. Den Magistratssitz gab er Anfang 1935 auf (vgl. Protokoll der KV-Sitzung St. Marien vom 19. 3. 1935, AdKKOs, Akte Kirchenvorstand St. Marien). Im Zuge der antijüdischen Welle im August 1935 erteilte er Pastor Leo Hausverbot für das Stadtkrankenhaus, weil dieser Jude war (vgl. OT vom 21. 8. 1935). Der Vorgang wurde in der Literatur wiederholt untersucht, zuletzt: *Weitkamp*, Sicherheitsdienst (wie Anm 67), 221–225. Ein Gespräch mit Bodensieck, der sich für Leo einsetzen wollte, lehnte Gaertner ebenso ab (Schreiben Bodensiecks an Gaertner vom 20. 8. 1935; Schreiben Gaertners an Bodensieck vom 26. 8. 1935, jeweils AdKKOs, Akte Pastor Leo)

Selbstverständnis der Pastoren weitaus bedeutsamer war, dass auch die Gemeindebasis auf Distanz ging⁸⁴.

Das Aktivwerden der Gestapo gegen Grußendorf war aus Sicht der Pastoren also ein weiteres Element der sozialen Isolierung. Bis Ende 1936 wurde seitens der bis dahin öffentlich aktiven Bekenntnispfarrer Loewenfeld, Bodensieck, Bornschein und Grußendorf allmählich jede kirchenpolitische Tätigkeit eingestellt⁸⁵. Bis 1945 beschränkten sie sich weitgehend auf die drei Kernbereiche Leitung von Gottesdiensten, Abhaltung von Konfirmandenstunden sowie Pastoralbesuche.

Umgekehrt dürfte gerade der Rückzug der Pastoren auf ein Minimum pastoraler Tätigkeit der Gestapo signalisiert haben, dass Eingriffe nun möglich wurden, ohne dass die Pastoren ihr Beziehungsnetzwerk aktivierten oder die Eingriffe öffentlich machen

wie mit Rolffs als dem zuständigen Superintendenten (Schreiben Rolffs' an Gaertner vom 27. 9. 1935, *ebd.*).

84 Dies soll das nachfolgende Zitat beispielhaft verdeutlichen: „[Die Kirchengemeinde hing] an ihrem alten Geistlichen Pastor Grußendorf. Sie verstand aber nicht recht, warum er Mitglied der Bekenntnisgemeinschaft war, denn die Gemeinde war durchweg dem NS sehr geneigt“ (St. Michaelis – Osnabrück. Antworten zum Fragebogen zur Geschichte der Landeskirche von 1933 bis Kriegsende. Erstellt von: Meyer [Oktober 1946] (LKAH, S1 HIII 916, Bl. 23–28). Lag der durchschnittliche Besuch in den von Grußendorf geleiteten Gottesdiensten 1933 bei durchschnittlich ca. 300 Teilnehmern sank dieser bis zu Grußendorfs Antritt des Ruhestands Anfang 1939 auf ca. 30 ab (*ebd.*). Nach einem anderen Zeugnis kamen 1939 „keine 10 Kirchenbesucher mehr in den Gottesdienst“ (Meyer, Hermann: Chronik der evangelisch lutherischen Kirchengemeinde St. Michaelis Osnabrück. Hg. von Jünemann, Hans-Jürgen. Osnabrück 2009, 34). Was hier für die Gemeindebasis belegt wurde, galt für die meisten Osnabrücker Kirchenvorsteher ohnehin. Schon Klügel verwies auf die „vielen Fälle, in denen [...] unkirchliche Kirchenvorstände Pfarrern das Leben schwer gemacht haben [...]“ (Klügel, Landeskirche [wie Anm. 1]), 513) hin.

85 Vgl. Greive, Kirche (wie Anm. 1), 65, 75; Uhrmacher, Resistenz (wie Anm. 1), 243.

würden. Hatte die Gestapo sich bis dahin vor ihrem Vorgehen „nach oben“ abgesichert, so trat sie mit dem Jahr 1936 auch vermehrt aus eigener Entscheidung in Aktion⁸⁶.

Zudem waren nun Gestapomitarbeiter in der Stellung einfacher Sachbearbeiter mit den Vorgängen beschäftigt, während seitens der Gestapoleitung nur noch selten agiert wurde.

Weiterhin wurde die Gestapo jedoch nur dann aktiv, wenn sie von außen einen Impuls erhielt. Als ersten traf es Saalbach, der 1936 und 1937 zu drei Vernehmungen geladen wurde, bei denen eine erkennbare Asymmetrie von Vernehmendem und Vernommenem herrschte. Der Gestapo waren zuvor jeweils aus Saalbachs Konfirmandenstunden heraus Mitteilungen gemacht worden⁸⁷. Beachtenswert ist, dass er trotz längerer Vernehmung jeweils wieder ohne weitere Folge entlassen wurde. Erkennbar ist, dass es der Gestapo darum ging, öffentliche Unruhe und Weiterungen zu vermeiden⁸⁸.

86 Die größere Eigeninitiative erklärt sich neben den nachfolgend genannten spezifisch Osnabrücker Faktoren aus den erweiterten Kompetenzen und Aufgaben der Gestapo, die im 3. Gestapogesetz im Februar 1936 grundsätzlich niedergelegt wurden. Es folgte eine Reihe von Erlassen, welche das Handeln der Gestapo vor Ort regelten. Wichtig war das Redeverbot, mit dem „den Geistlichen und anderen kirchlichen Personen jegliches Auftreten als Redner und Prediger in öffentlichen Veranstaltungen in kirchlichen oder profanen Räumen verboten“ wurde (Gestapo-Erlass vom 6. 6. 36 Nr. II 1 B1-E492/36 [NStAOs, Rep. 430, Dez. 201. acc. 16b/65, Nr. 51, Bd. 1]).

87 Vgl. [Saalbach, Wilhelm]: Meine Begegnungen mit der Gestapo [Osnabrück 5. 8. 1947] (LKAH, S1 HIII 916, Bl. 15–17). Dass nicht von den Konfirmanden selbst, sondern von Dritten (Eltern, Kirchenvorstandsmitgliedern) die Mitteilung an die Gestapo gemacht wurde, liegt nahe, lässt sich aber nicht nachweisen. Auch Bodensieck und seine Konfirmanden wurden zweimal wegen Äußerungen in der Konfirmandenstunde verhört (*Fragebogen* [wie Anm. 45]).

88 Dies lässt sich aus verschiedenen Hinweisen erschließen. So wurde Saalbach vorgeworfen, seine Äußerungen in den Konfirmandenstunden seien „öffentlich“ gewesen. Das spiegelte wohl eher die Befürchtung des Sachbearbeiters der Gestapo wider, als dass eine Konfirmandenstunde als solche tatsächlich

Wenn die Beschränkung des öffentlichen Wirkens durch Einschüchterung der Pastoren in der Vernehmung erreicht wurde⁸⁹, war die Gestapo bereit die durchaus gewichtigen Vorwürfe auf sich beruhen zu lassen⁹⁰. In dieser Phase wurde den Pastoren seitens der Gestapo wohl ein größeres Potential öffentlicher Wirksamkeit beigelegt, als diese tatsächlich noch hatten⁹¹.

öffentlichen Charakter hatte. Immer wieder finden sich in der Gestapo-Karteikartensammlung Bemerkungen, die neben dem jeweiligen Sachverhalt die Öffentlichkeit des Fehlverhalten betonen. Zu einem anderen Pastor wurde notiert, er „verbreitete das unwahre Gerücht [...]“ (Karteikarte: Baring, Georg [wie Anm. 4], Eintrag vom 10. 12. 1937]). Zu einem dritten findet sich die lapidare Bemerkung „N. hat unwahre Behauptungen aufgestellt“ (Karteikarte: Neumann, Paul [*ebd.*, Eintrag vom 24. 9. 1937]), ohne dass der Sachverhalt überhaupt erwähnt wurde.

- 89 Saalbach wurde zum Schluss seiner Vernehmungen ausdrücklich weitere Folgen im Falle eines erneuten Vorfalls angekündigt (vgl. *Saalbach*, Begegnungen [wie Anm. 87]).
- 90 Die Vorwürfe erscheinen – aus Sicht einer politischen Polizei wie der Gestapo – durchaus gewichtig: Saalbach wurde beispielsweise bei seiner ersten Vorladung vorgeworfen „öffentlich in der Konfirmandenstunde das Vertrauen zum Führer erschüttert und die N.S. Weltanschauung angegriffen zu haben“ (*ebd.*). Aus dem Kreis seiner Konfirmanden, von denen zehn ebenfalls durch die Gestapo vernommen wurden, verlautete, Saalbach habe geäußert: „Wir Christen können im Sinne der Bibel an keinen Menschen glauben, er sei, wer er sei, auch nicht an einen Duce. Wir können auch an kein Land glauben, auch nicht an ein ewiges Deutschland“ (*ebd.*). Indem die Gestapo durch die Vernehmungen Aktivität demonstrierte, befriedigte sie den Tippegeber ebenso, wie Saalbach vor seinen Konfirmanden bloßgestellt wurde und für die Zukunft Wohlverhalten erwartet werden konnte. Der Vorgang fügt sich also in Wagners Erkenntnis ein, dass „volkspädagogisch inszenierte Disziplinierung ein Stapo-/Gestapoziel“ (*Wagner*, Gestapo [wie Anm. 4], 29) war. Eine eigentliche Ahndung war bei einem solchen Vorgehen nicht mehr nötig.
- 91 Der Sicherheitsdienst der SS ging erst seit 1938 von einer zunehmenden Isolierung der Pastoren aus (vgl. *Boberach*, Heinz [Hg.]: *Meldungen aus dem Reich 1938–1945. Die geheimen Lageberichte des Sicherheitsdienstes der SS. Bd. 2. Jahresbericht 1938 des Sicherheitshauptamtes.* Herrsching 1984, 44).

Zudem ist erkennbar, dass sowohl Pastoren als auch die vernehmenden Gestapomitarbeiter sich immer wieder bemühten, die Vernehmungssituation zu entkrampfen⁹². So erkannte Saalbach in seiner zweiten Vernehmung Ende 1937 in dem vernehmenden Gestapomitarbeiter den ehemaligen „Kalfaktor“ des kommunalen Nahrungsmitteluntersuchungsamtes wieder⁹³. Der identifizierte Gestapomitarbeiter war auffällig entgegenkommend und schenkte den Entschuldigungen Saalbachs schließlich sogar Glauben, während ein anderer Pastor in derselben Angelegenheit verwarnt wurde⁹⁴. Als Grußendorf 1942 vernommen wurde, versammelten sich bei seiner Vernehmung mehrere Gestapomitarbeiter und lachten „laut über seine zweifellos gerissene Schlagfertigkeit“. Er sagte u. a. „Verhaften Sie mich doch. Was haben Sie denn aber schon davon. Aus meinen Hosenbeinen rieselt ja schon der Kalk.“ Und dann habe er tüchtig seine Hosenbeine geschüttelt⁹⁵. In diesen Versuchen, über Herstellung persönlicher Beziehungsmomente die Situation zu entspannen, spiegelt sich wider, dass die Pastoren auf die zunehmende Bedrohung durch die Gestapo mit Lavieren reagierten. Umgekehrt

92 Bezeichnend ist eine Vernehmung des ev.-luth. Pastors von Lingen, die seitens des Gestapomitarbeiters wie folgt begann: „Das Verhör dauerte ungefähr eine Stunde und begann damit, daß der Kriminalkommissar mir ins Ohr flüsterte: ‚Mit der Kirche sind die oben ganz verrückt.‘“ (Bericht von Pastor Kruse über Lingen in den Jahren 1938–1945 [LKAH, L5f, Nr. 288, Kirchenkampf im allgemeinen und im Sprengel Osnabrück). Wilhelm Adolf Heinrich Richard Kruse war 1938–1959 Pastor der Kreuzkirchengemeinde in Lingen (vgl. *Weichler*, Hans: Handbuch des Sprengels Osnabrück. Bramsche 1996, 93).

93 Vgl. *Saalbach*, Begegnungen (wie Anm. 87).

94 Der Ende 1936 demonstrativ aus der ev.-luth. Kirche ausgetretene Regierungspräsident Eggers ließ kurz vor seinem Tod (27. 10. 1937) Schmelzkopf kommen. Saalbach kommentierte diesen Vorgang im Konfirmandenunterricht (vgl. *ebd.*). Baring hingegen wurde wegen einer öffentlichen Kommentierung dieses Vorgangs verwarnt (Karteikarte: Baring, Georg [wie Anm. 4], Eintrag vom 10. 12. 1937]).

95 *Meyer*, Chronik (wie Anm. 84), 36.

wird deutlich, dass die Gestapo nach wie vor wenig Eigeninitiative entwickelte, sondern vielmehr jeweils auf äußere Impulse hin aktiv wurde und bisweilen bereit war, den Pastoren im konkreten face-to-face Kontakt durchaus kommunikative Aufgeschlossenheit zu signalisieren und in der Sache entgegenzukommen, sofern öffentliche Weiterungen unterblieben.

Während die Pastoren also aus dem öffentlichen Leben verdrängt wurden und sie sich wegen ihrer zunehmenden Isolierung auch selbst zurückzogen, handelte die Gestapo immer entschlossener. Hierfür lassen sich verschiedene Gründe ausmachen: Zu den Anweisungen des Gestapa und des Reichskirchenministeriums kamen seit 1935 Mitteilungen von Einzelpersonen hinzu, die offenkundig auf eine Disziplinierung der Pastoren aus waren⁹⁶. Ein Teil

96 Dass die Gestapo reichsweit von „Denunzianten“ gut mit Informationen versorgt wurde, ist hinreichend erforscht (vgl. z. B. *Heuer*, Staatspolizei [wie Anm. 10], bes. 87f., 138). So gab es Zubringer, Helfershelfer und Gelegenheitsdenunzianten, deren Motivation zum großen Teil unklar ist. Nicht wenige handelten ideologisch motiviert, im Sinne persönlicher Interessenverfolgung oder mit dem Ziel, die Gestapo zur Bereinigung privater Konflikte zu instrumentalisieren. Ein typisches Beispiel eines persönlich motivierten Zuträgers im Bereich der Gestapo Osnabrück bringt *Weitkamp*, Sicherheitsdienst (wie Anm. 67), 214. Für den kirchlichen Bereich sei auf das Beispiel Heises verwiesen. Dessen Karteikarte enthält die meisten Einträge eines ev.-luth. Pastors im Bereich der Gestapo Osnabrück. Diese hohe Zahl der Eintragungen korrespondierte jedoch nicht mit Heises äußerst zurückhaltendem kirchenpolitischen Auftreten. Vielmehr hatte er der örtlichen NS-Frauenschaftsleiterin in einem Brief an mehrere Gemeindeglieder sprachlich zwar verbrämt, aber doch unmissverständlich Homosexualität unterstellt, was diese zum Anlass nahm, über Jahre hinweg Mitteilungen über Heise an die Gestapo zu machen (vgl. Karteikarte: Heise, Walter [wie Anm. 4], bes. Eintrag vom 8. 4. 1937]). Heise wurde zwar wiederholt von der Gestapo verhört, jedoch niemals belangt. Die Gestapo-Mitarbeiter brachten in den Vernehmungen ihren Unmut über die wiederholte Inanspruchnahme ihrer Arbeitskraft zum Ausdruck und versuchten Heise mit dem Ziel einzuschüchtern, seine Beziehung zu der NS-Frauenschaftsleiterin zu normalisieren (Interview mit Walter Heise, Sohn von Pastor

der Osnabrücker Pastoren, besonders Loewenfeld, Bodensieck, Bornschein und Karwehl, hatte sich seit Anfang 1936 in einen Gegensatz zur Kirchenleitung gebracht⁹⁷. Seitdem ließ es sich das Landeskirchenamt nicht nehmen, der Gestapo ab und zu Mitteilungen zu machen⁹⁸, um diese unfolgsamen Mitarbeiter zu disziplinieren. Da einzelne Osnabrücker Pastoren und sogar das Landeskirchenamt die Zusammenarbeit mit der Gestapo suchten⁹⁹, musste die Gestapo

Walter Heise am 6. 3. 2005). Als dies nicht geschah, beschränkte sich die Gestapo darauf, die Eingänge zu notieren, ohne jedoch aktiv zu werden. Die beiden letzten Vorgänge schlossen mit den Bemerkungen: „Von einem staatspolizeilichen Einschreiten wird abgesehen“ und „Die Feststellung ergab nichts Belastendes“.

- 97 Vgl. *Becker*, Kreis (Anm. 1), 90–92; *Klügel*, Landeskirche (wie Anm. 1), 51. Die Osnabrücker Pastoren erachteten die staatliche Einsetzung der neuen Kirchenregierung zum März 1936 als bekenntniswidrig, weil die Einsetzung durch den Staat erfolgt sei und kündigten an, in ihrer Amtsführung künftig keine Weisungen des Landessuperintendenten für Osnabrück-Diepholz, Brandt, beachten zu wollen (*ebd.*, 298). Schreiben von Karwehl, Leo, Loewenfeld, Bodensieck, Bornschein, Thimme und Müntinga an Brandt, nachrichtlich an Marahrens vom 30. 6. 1936 (AdKKOs, Akte Bekennende Kirche).
- 98 So wurde der Gestapo ein Briefwechsel des im Jahr 1936 zeitweilig mit den genannten Osnabrücker Bekenntnispfarrern verbundene Pastors in Bad Iburg, Thimme, mit dem LKA bekannt (vgl. Karteikarte: Timme, Wilhelm [wie Anm. 4], Eintrag vom 7. 12. 1936). 1938 übermittelte das LKA der Osnabrücker Gestapo die Namen der Pastoren, die sich weigerten, den kirchlichen Eid auf Adolf Hitler abzulegen, obschon dies eine rein innerkirchlicher Vorgang war (vgl. Karteikarte: Karwehl, Richard [*ebd.*, Eintrag vom 29. 10. 1938] und Karteikarte: Bornschein, Johannes [*ebd.*, Eintrag vom 28. 10. 1938]).
- 99 Eine Veranstaltung Neumanns wurde im Juli 1935 von der Hitlerjugend gestört. Er suchte und bekam Hilfe bei der Gestapo (vgl. Schreiben Neumanns an Funke vom 5. 7. 1935 [AdKKOs, Akte Jugendpflege]). Seitens des Landeskirchenamts wurde die Zusammenarbeit sogar angeordnet: Im August 1939 wurden alle Pastoren der Landeskirche offiziell dazu aufgefordert, „Propagandamaterial“ der Gestapo zu übergeben (Schreiben des Landeskirchenamtes über den Landessuperintendenten an die Superintendenten vom 3. 8. 1939 (AdKKOs, Akte Staatspolizeiliche Maßnahmen).

davon ausgehen, dass Pastoren, die sich unangepasst verhielten, sich auch in einen Gegensatz zu Kollegen und der vorgesetzten Kirchenbehörde brachten.

Diese beiden Veränderungen setzten die Gestapo zum einen unter Handlungsdruck und eröffneten ihr zum anderen einen Freiraum, gegen unangepasste Pastoren vorzugehen.

3.5 Zunehmende Disziplinierung der Pastoren

Wie am Beispiel Saalbachs gezeigt, ging die Gestapo vermehrt dazu über, Mitteilungen nicht nur zur Kenntnis zu nehmen, sondern über Vernehmungen der Pastoren darauf hinzuwirken, dass sich Vorfälle nicht wiederholten. Die konkreten Folgen für die Pastoren waren aber unterschiedlich. Zwischen 1937 und 1939 endeten nach wie vor mehrere Vorgänge ergebnislos bzw. Vernehmungen lediglich mit Drohungen seitens der Gestapomitarbeiter¹⁰⁰. Hinzu kamen Vorgänge, die erkennen lassen, dass die Gestapo ein konkretes Vorgehen plante, jedoch mangels belastenden Materials wieder davon Abstand nahm¹⁰¹. Neu war, dass konkrete Sanktionen zur Anwendung kamen. Um die Pastoren zu angepasstem Verhalten in der Öffentlichkeit zu zwingen, wurde bisweilen ein „Sicherungsgeld“ verhängt. Anders als eine Geldstrafe stand dabei in Aussicht, diese

100 Saalbach wurde ca. 1938 mit dem Vorwurf konfrontiert, eine Jugendgruppe zu betreiben, was den Kirchengemeinden nicht mehr erlaubt war (vgl. *Saalbach*, Begegnungen [wie Anm. 87], jedoch aus der Vernehmung erneut ohne weitere Folge entlassen. Bell kritisierte in seinem Gemeindeblatt den staatlichen Einfluss auf Nationalsozialisten, die kirchlich heiraten wollten, wurde dafür jedoch lediglich verwarnt (Karteikarte: Bell, Frederik, [wie Anm. 4], Eintrag vom 13. 10. 1938). Zur Wirkung der Drohungen auf Pastoren der Landeskirche allgemein vgl. *Klügel*, Landeskirche (wie Anm. 1), 511.

101 So unterlagen Bornschein und Grußendorf vom 23. 3. bis zum 30. 4. 1938 Postkontrollen, die jedoch nichts Belastendes ergaben (vgl. Karteikarten: Bornschein, Johannes und Grußendorf, Friedrich [wie Anm. 4], jeweils Eintrag vom 24. 5. 1938).

auf ein Konto der Gestapo einzuzahlende Geldsumme nach einer bestimmten Zeit der Bewährung zurückerstattet zu bekommen¹⁰². Die höchste Summe hatte Herrich zu hinterlegen, weil er sich im September 1942 „negativ über die Waffen-SS geäußert hatte“¹⁰³. Die Höhe der Summe erklärt sich daraus, dass er schon 1941 wegen anderer Angelegenheiten verhört worden war¹⁰⁴. Hinzu kam Herrichs besonderer Status in Osnabrück. Er war erst seit 1936 in der Landeskirche und in Osnabrück tätig. Zuvor war er wegen Auseinandersetzungen mit dem Staat strafversetzt worden.¹⁰⁵ Er war also durch diese Vorgeschichte belastet und zudem in das Beziehungsgeflecht der Osnabrücker Pastoren wegen deren allmählicher sozialer Isolierung – auch gegeneinander – nicht eingebunden worden. Die Gestapo ging daher bei ihrem Vorgehen kein Risiko der Evozierung eines Solidarisierungseffekts ein.

Auffällig ist, dass Herrich und Bodensieck nach Verhängung von solchen Sicherungsgeldern nicht mehr von der Gestapo vernommen wurden. Nicht nachweisbar, aber doch wahrscheinlich ist es, dass nicht zuletzt die Aussicht, das Sicherungsgeld nach einer Zeit des angepassten Verhaltens zurückerstattet zu bekommen, die Pastoren zu angepasstem Verhalten ermuntert haben dürfte. Solidarität konnten die betroffenen Pastoren von Kollegen oder Dienstvorgesetzten auch nur bedingt erwarten, da die Gestapo letztlich als staatliche Behörde galt, mit der vertrauensvoll zusammengearbeitet wurde.

Sofern die Gestapo jedoch eine einschneidende Maßnahme wie die Verhängung eines Sicherungsgeldes oder sogar von Schutzhaft

102 Vgl. *Hoyer*, Hans: Partner im Gespräch. Sechs Jahrzehnte im Dienst der Kirche. Hannover [ca. 1982], 104.

103 *Klügel*, Landeskirche (wie Anm. 1), 507.

104 Herrich wurde Sommer 1941 dreimal verhört und anschließend verwarnet, weil er gegen das staatliche Sammlungsverbot verstoßen hatte (vgl. *Greime*, Kirche [wie Anm. 1], 82).

105 Vgl. *Klügel*, Landeskirche (wie Anm. 1), 507.

für notwendig erachtete, versuchte sie die Verantwortung abzugeben¹⁰⁶. Sie bemühte sich darum, entweder die Justiz oder das vorgesetzte Gestapo zu einer Entscheidung zu veranlassen.¹⁰⁷ Zudem wurden beide Maßnahmen nur selten angewandt. Hierzu seien einige Beispiele angeführt.

Im August 1938 gab Bodensieck in einer Bibelstunde Namen von Personen bekannt, die aus der Kirche ausgetreten waren¹⁰⁸. Da die Bibelstunde im Kirchenboten angekündigt war, interpretierte die Gestapo dies als öffentliche Mitteilung, was verboten war. Nach einer Vernehmung Bodensiecks bemühte sich die Gestapo erfolgreich darum, dass die Osnabrücker Staatsanwaltschaft ein Sicherungsgeld verhängte¹⁰⁹.

106 *Mallmann*, Konfrontation (wie Anm. 34), 126, wies darauf hin, dass bei den Gestapo-Stellen häufig Unsicherheit hinsichtlich des Vorgehens gegen Geistliche herrschte.

107 Die Gestapo ging bald nach ihrer Gründung dazu über, parallel zum Justizwesen eine eigene Polizeijustiz zu etablieren. Formaljuristisch setzte sich diese Rechtsfigur der staatspolizeilichen Anordnung 1935 endgültig durch (vgl. *Heuer*, Staatspolizei [wie Anm. 10], 112). Gleichwohl wurde auch das Legalitätsprinzip der Strafprozessordnung erhalten. Die Gestapo arbeitete der Justiz weiterhin zu und nahm sie gezielt in Anspruch, um Inhaftierungen und Verurteilungen auf diesem Weg zu erreichen (*ebd.*, 115–117). Die einzelnen Gestapo-Stellen hatten bis 1938 durchaus das Recht, unter bestimmten Bedingungen aus eigener Entscheidung Schutzhaft anzuordnen (vgl. den Erlass des Reichs- und Preußischen Ministers des Innern Frick vom 25. 1. 1938 [NStA-Os, Rep. 945, Nr. 43, Teil 1, Bl. 152]).

108 Vgl. *Fragebogen* (wie Anm. 45); Karteikarte: Bodensieck, Hans (wie Anm. 4), Eintrag vom 31. 8. 1938.)

109 Vgl. *Fragebogen* (wie Anm. 45). Bodensieck selbst gab später die Höhe mit 600.– Reichsmark an. Die Gestapo notierte sich lediglich eine Höhe von 400.– RM (vgl. Karteikarte: Bodensieck, Hans [wie Anm. 4], Eintrag vom 8. 12. 1938]).

Ähnlich verhielt es sich wohl bei der Inhaftierung Rolffs' Ende 1937¹¹⁰. Die Gestapo kündigte sich Ende November 1937 telefonisch an und konfrontierte ihn beim Besuch in seinem Dienstzimmer mit dem Vorwurf, in einer Predigt staatsfeindliche Äußerungen getätigt zu haben¹¹¹. Da Rolffs sich weigerte, den Wortlaut der Predigt auszuhändigen, wurde er festgenommen, auf der Gestapo-Dienststelle vernommen und über Nacht inhaftiert. Am folgenden Tag führte ihn die Gestapo einem Haftrichter vor, der seine Entlassung anordnete¹¹². Rolffs hatte noch einige Monate zuvor von seinem Status als Superintendent zehren können¹¹³. Wenn hier gerade

110 Die preußische Polizei verfügte seit dem 1. 7. 1931 über das Mittel der Schutzhaft. Bis 1933 galt jedoch ein Richtervorbehalt, der dann allmählich aufgelöst wurde. Obwohl letztmalig am 9. 1. 1934 in einem Runderlass des Preußischen- und Reichsministerium des Innern an alle Landesregierungen eingeschärft wurde, dass die Schutzhaft „nicht als Strafe, d. h. als Ersatz für eine gerichtliche oder polizeiliche Strafe“ angewendet werden dürfe, wurde die Schutzhaft von der Gestapo de facto als „Instrument zur Korrektur der Rechtspflege“ und zur „Verwirklichung politischer Ziele“ genutzt (*Heuer*, Staatspolizei [wie Anm. 10], 115). Ende 1937 war die Praxis so, dass eine Gestapo-Stelle Schutzhaft zwar anordnen konnte, diese aber vom Gestapo so bald wie möglich zu bestätigen war (*ebd.*, 128).

111 Dass die Gestapo tätig wurde, ist nachvollziehbar: Rolffs hatte ausgeführt, die Kirche werde öffentlich unpassend kritisiert, das im Osnabrücker Stadttheater aufgeführte Stück „Thors Gast“ sei beleidigend, die Äußerungen Rosenbergs und der Zeitschrift „Der Stürmer“ gegen die Kirche seien inakzeptabel und 150 Pastoren seien unrechtmäßig inhaftiert (vgl. Schreiben Rolffs' an das Landeskirchenamt vom 6. 12. 1937, AdKKOs, Akte Pastor Rolffs).

112 *Ebd.*; *Fragebogen* (wie Anm. 45).

113 Rolffs war wegen eines Artikels im Kirchenboten vorgeladen worden. Auffällig ist, dass der stellvertretende Leiter der Osnabrücker Gestapo, Herbst, ihn persönlich vorgeladen hatte. Seit spätestens 1935 waren einfache Sachbearbeiter mit den Vorgängen im Bereich der Osnabrücker ev. Kirche befasst. Zudem räumte Herbst Rolffs ein, erst nach dessen Urlaub vorzusprechen, was eine Vorzugsbehandlung darstellte (Schreiben der Gestapo Osnabrück an Rolffs vom 8. 6. 1937, AdKKOs, Akte Pastor Rolffs). Zur Person und Dienststellung von Herbert Herbst vgl. Schlußbericht des Landeskriminalamtes Niedersach-

der nach seiner Dienststellung höchste Osnabrücker Geistliche festgenommen wurde, dann offenkundig in Folge einer improvisierten Entscheidung des Gestapomitarbeiters, der durch die Nichtaushändigung der Predigt unter Handlungsdruck gesetzt worden war. Es liegt nahe, dass Rolffs nur deshalb dem Richter vorgeführt wurde, um das Gesicht zu wahren, denn die Gestapo konnte keineswegs daran interessiert sein, ihn tatsächlich länger in Haft zu behalten. Der Anlass der Inhaftierung war letztlich banal und barg deshalb die Gefahr eines Solidarisierungseffekts nicht bei den Osnabrücker Kollegen, sondern wegen Rolffs Dienststellung auch der Leitung der Landeskirche in sich.

Die Gestapo Osnabrück ging im Zuge einer reichsweiten Aktion im Frühjahr 1942 gegen die Verbreitung des „Mölders-Briefs“¹¹⁴ vor. Mehrere evangelisch-lutherische Pastoren im Bereich der Gestapo-Stelle Osnabrück wurden belangt. Hatten sie den Brief im privaten Kreis herumgereicht, wurden sie verwarnt¹¹⁵, hatten sie ihn öffentlich verlesen, wurde ein Sicherungsgeld verhängt¹¹⁶. Grußen-

sen vom 27. 4. 1967 (NStAOs, Rep. 945, Nr. 44, Teil 2, Bl. 249, 264); *Junk / Sellmeyer*, Stationen (wie Anm. 5), S. 256; *Weitkamp*, Hochmut (wie Anm. 18), 138.

114 Seit Januar 1942 wurde im ganzen Deutschen Reich ein vermeintlicher Brief des Jagdfliegers Mölders verbreitet. Von den Gestapo-Stellen durchgeführte Ermittlungen führten zu der Erkenntnis, dass dieser gefälscht und dessen öffentliche Verlesung somit als „Feindpropaganda“ einzuordnen sei (vgl. *Witetschek*, Helmut: Der gefälschte und der echte Mölders-Brief. In: VfZG 16 [1968], 60–65).

115 So die ev.-luth. Pastoren Streckers in Oldendorf bei Melle und Heinemeyer in Lintorf (vgl. das Schreiben Streckers an die Gestapo Osnabrück vom 10. 4. 1942 [LKAH, L5f, Nr. 288, Kirchenkampf im allgemeinen und im Sprengel Osnabrück]; Karteikarte: Heinemeyer, Wilhelm [wie Anm. 4], Eintrag vom 1. 4. 1942)).

116 So z. B. der ev.-luth. Geistliche Burgdorff in Badbergen, der 600.– RM Sicherungsgeld hinterlegen musste (vgl. Karteikarte: Burgdorff, Julius [wie Anm. 4], Eintrag vom 25. 3. 1942)).

dorf hatte den Brief im Rahmen eines Gottesdienstes verlesen, wurde daher mit einem Sicherungsgeld belegt und schließlich ersatzweise in Schutzhaft genommen, weil er sich geweigert hatte zu zahlen¹¹⁷. Das Beispiel von Grußendorfs Inhaftierung macht deutlich, dass die Gestapo nur so handelte, weil sie im Zuge einer reichsweiten Aktion entsprechend geringen Ermessensspielraum hatte. Hinzu kam, dass eine Inhaftierung zunächst nicht in Aussicht genommen wurde, sondern sich erst aus dem Verhalten Grußendorfs ergab.

Obschon es also zwischen 1938 und 1942 mit der Verhängung von Sicherungsgeldern und den Inhaftierungen von Rolffs und Grußendorf auch zu Maßnahmen über Verwarnungen hinaus kam, blieben diese die Ausnahme. Im Normalfall beschränkte sich die Gestapo weiterhin darauf, Informationen zu sammeln und bei Impulsen von außen eher zögerlich vorzugehen.

Als die „Vorläufige Kirchenleitung“ angesichts der Sudetenkrise im Jahr 1938 staatskritische Stellungnahmen veröffentlichte¹¹⁸, sammelte die Gestapo reichsweit systematisch Informationen über Bekenntnispfarrer unabhängig davon, ob sie durch Handlungen auffällig geworden waren. Auch die Osnabrücker Gestapo notierte sich zu mehreren Pastoren die Mitgliedschaft in der Bekenntnisgemeinschaft. Dieser Vorgang spiegelt erneut wider, dass die Gestapo bei Weisungen durch das Gestapa oder anderen Stellen versuchte, den Aufwand zu begrenzen und zudem sehr formell handelte. So wurden beispielsweise die Osnabrücker Bekenntnispfarrer Loewenfeld, Bodensieck, Bornschein und Karwehl bei dieser Aktion

117 Grußendorf wurde jedoch nach kurzer Zeit wieder entlassen, weil seine Ehefrau das Sicherungsgeld nach seinem Haftantritt doch noch hinterlegte (vgl. Karteikarte: Grußendorf, Friedrich [wie Anm. 4], Eintrag vom 28. 4. 1942; Meyer, Chronik [wie Anm. 84], 34; *St. Michaelis - Osnabrück* [wie Anm. 84], Bl. 23–28).

118 Vgl. *Tödt*, Komplizen (wie Anm. 43), 263.

nicht erfasst, weil sie seit Ende 1935 nicht mehr Mitglieder der Bekenntnisgemeinschaft waren¹¹⁹. Umgekehrt wurde die Mitgliedschaft des (kirchen-)politisch völlig unauffälligen Fürstenauer Pastors Hickmann in der Bekenntnisgemeinschaft notiert¹²⁰. Über das Notieren der Mitgliedschaft hinaus handelte die Gestapo-Osnabrück bei dieser Aktion nicht.

Im Krieg sank das Interesse der Gestapo an den Pastoren auf ein Minimum. Zwar wurden die evangelischen Geistlichen durch die Einrichtung eines eigenen Kirchenreferats scheinbar aufgewertet, allerdings war der Leiter des Referats auffällig jung¹²¹. Offenkundig wurde hier einem Nachwuchsmitarbeiter der Sachbearbeiterebene ein einfach zu handhabendes Referat als Feld der Bewährung zur Verfügung gestellt.

Das Desinteresse der Gestapo kam darin zum Ausdruck, dass die Umstände des Gestapo-Handelns auf Dienst nach Vorschrift hinweisen. Der Aufwandminimierung war es wohl geschuldet, dass Grußendorf 1944 lediglich „energisch zurechtgewiesen und staatspolizeilich gewarnt“ wurde, weil er während eines Gottesdienstes „in staatsabträglichem Sinne von Blut und Boden“ gesprochen habe¹²². Ein solcher Vorwurf war durchaus geeignet, eine empfindliche Strafe zu rechtfertigen.

119 Vgl. *Klügel*, Landeskirche (wie Anm. 1), 208.

120 Die beiden einzigen Einträge auf der Karteikarte Hickmann bezogen sich auf seine BG-Mitgliedschaft (vgl. Karteikarte: Hickmann, Johann [wie Anm. 4], Einträge vom 9. 9. 1938 und 24. 7. 1939)).

121 S. o., S. 19.

122 Karteikarte: Grußendorf, Friedrich (wie Anm. 4), Eintrag vom 8. 4. 1944.

Bei den wenigen Vorgängen spielte fast immer die Meinung der NSDAP eine Rolle¹²³. Sei es, dass die Gestapo in Folge von Mitteilungen seitens von Nationalsozialisten aktiv wurde, sei es, dass die Stellungnahme der NSDAP den weiteren Gang der Ermittlungen der Gestapo beeinflusste.

Als Meyer 1943 Differenzen mit dem NSDAP-Ortsgruppenleiter hatte und dieser die Gestapo informierte, wurde er zu einer Vernehmung einbestellt. Der Gestapo-Mitarbeiter machte sich nicht die Mühe, Meyer den Grund seiner Vernehmung mitzuteilen¹²⁴, sorgte aber dafür, dass die Vernehmungssituation für Meyer so unangenehm war¹²⁵, dass zukünftig ein angepasstes Verhalten zu erwarten war. Schmelzkopf wurde 1941 auf Anordnung des Gestapa überprüft. Als die Osnabrücker NSDAP-Kreisleitung auf Anfrage der Gestapo mitteilte, Schmelzkopf sei „politisch zuverlässig“¹²⁶, wurde der Vorgang abgeschlossen. Als sich Strecker einen jahrelangen vor allem über gegenseitige Schreiben ausgetragenen Nachbarschaftskrieg mit Oldendorfer Nationalsozialisten um den Gastwirt Hake-meyer lieferte, griff die Gestapo 1944 schließlich ein und beschlagnahmte schlicht Streckers Schreibmaschine¹²⁷. Wie im Fall Heising es der Gestapo wohl eher darum, die örtliche NSDAP zu be-

123 Zur Wirkung der Zuträger aus der NSDAP auf das Agieren der Gestapo vgl. allgemein *Schmiechen-Ackermann*, Detlef: Der „Blockwart“. Die unteren Parteifunktionäre im nationalsozialistischen Terror- und Überwachungsapparat. In: VfZG 48 (2000), 575–602.

124 *Meyer*, Chronik, kommentierte im Rückblick: „Warum und wieso und was das Ganze sollte, da bin ich nie hintergekommen“ (wie Anm. 84), 41.

125 Der Gestapomitarbeiter provozierte Meyer bei der Vernehmung dadurch, dass „auf dem Schreibtisch [...] eine Stenotypistin [saß], die er immer wieder an die Knie fasste“ (*Meyer*, Chronik [wie Anm. 84], 41). Meyer kommentierte die Situation als „entwürdigend“.

126 Karteikarte: Schmelzkopf, Karl (wie Anm. 4), Eintrag vom 7. 1. 1941.

127 Vgl. das Schreiben Hoyers an das Landeskirchenamt vom 8. 8. 1944 (LKAH, B7, Nr. 759, Personalakte Otto Adolf Hermann Strecker, Bl. 6).

sänftigen, als dass ein eigenes Interesse an der Disziplinierung Streckers vorlag¹²⁸.

Die Gestapo entwickelte sich also in Hinblick auf die Pastoren in Osnabrück und Umgebung zum Instrument der NSDAP, insofern sie bereit war, deren Einschätzungen in die Ermittlungsarbeit einzubeziehen. Der Verlauf der Ermittlungen zeigt aber, dass es letztlich stets darum ging, den eigenen Aufwand zu minimieren.

4. Fazit

Der vorliegende Artikel schildert das Verhalten der Gestapo-Osnabrück gegenüber evangelisch-lutherischen Pastoren und fragt danach, ob die über Jahre hinweg gemachten Erfahrungen der Pastoren mit der Gestapo ihr kirchenpolitisches Handeln determinierten.

Die Pastoren machten bis 1935 die Erfahrung, dass sie durch ihr Verhalten bei Vernehmungen negative Folgen abwenden konnten und dass die Gestapo gegen wenig vernetzte Pastoren in der Nähe Osnabrücks (Vorstius, Strecker) vorzugehen bereit waren. Dies eröffnete ihnen eine gewisse Handlungsfreiheit, welche sie in kirchenpolitischer Aktivität solange einlösten, wie sie vernetzt und sozial eingebunden waren und sich das Verhalten der Gestapo nicht änderte.

Die Gestapo ließ schon seit Ende 1933 in Vernehmungen erkennen, dass NS- und staatskritische Anklänge unerwünscht waren und beim kirchenpolitischen Handeln der Pastoren kein öffentlicher Unmut entstehen durfte. Im kirchenpolitischen Handeln der Pastoren der Jahre zwischen 1934 und 1936 fehlten diese beiden Aspekte.

Seit circa 1936 führte die Gestapo häufiger als zuvor Vernehmungen durch, sprach im Gegensatz zu der vorhergehenden Phase Drohungen aus und wandte seit 1937 vereinzelt weitere Maßnah-

128 Außer einer mündlichen Verwarnung bei der Beschlagnahme blieb der Vorgang für Strecker folgenlos (*ebd.*).

men (Sicherungsgeld, Schutzhaft) an. Die Pastoren stellten nun ihre kirchenpolitischen Aktivitäten vollständig ein, obschon die Anpassung der Landeskirche an staatliche Forderungen nach 1936 weitergingen, welche bis 1936 kirchenpolitischer Hauptkritikpunkt der Pastoren gewesen war. Das Wegbrechen von Aktivität ist also in der Sache nicht nachvollziehbar.

Das Verhalten der Pastoren bei Vernehmungen bzw. bei der Verhängung von Maßnahmen zeigt, dass sie um eine Minimierung von persönlichen Nachteilen bemüht waren. Es erscheint plausibel, dass dieses individuelle Verhalten sich auch im kollektiven Verhalten abbildete.

Der Verzicht auf Kirchenpolitik seit 1936 stand also im Zusammenhang mit dem häufigeren und zunehmend Folgen nach sich ziehenden Handeln der Gestapo seit 1936.

Dass die Gestapo trotz des Rückgangs öffentlicher Wirksamkeit der Pastoren bis in die ersten Kriegsjahre hinein immer aktiver wurde, erklärt sich nicht aus dem Verhalten der Pastoren. Diese agierten im Gegenteil angepasst. Vielmehr nahmen der Handlungsdruck seitens der vorgesetzten Behörden, die Mitteilungen aus der Bevölkerung und im Krieg auch die Erwartungen seitens der NSDAP zu. Eine nähere Untersuchung zeigte, dass die Gestapo durchgehend versuchte ein Minimum an Aufwand zu betreiben und Maßnahmen nur zögerlich und als ultima ratio durchführte. Gleichwohl waren auch diese über die Jahre hinweg letztlich wenigen Maßnahmen wirksam und ließen die Pastoren passiv bleiben.

Es steht außer Frage, dass andere, in diesem Beitrag nicht näher erläuterte Faktoren, beispielsweise die mangelnde Aussicht auf Erfolg kirchenpolitischen Engagements oder die zunehmende soziale Isolierung, die Bereitschaft der Pastoren zu öffentlichem Handeln allmählich reduzierte. Im Ergebnis muss aber auch eine Kontingenz zwischen dem Handeln der Osnabrücker Gestapo und den (kirchenpolitischen) Handlungen und Unterlassungen der Osnabrücker Pastoren festgestellt werden.

„Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher
Theologie und Kirche.“ Christlicher Antisemitismus am
Beispiel des kirchlichen „Entjudungsinstituts“
in der Zeit von 1939 bis 1945

Oliver Arnhold

1. Einleitung

In den Rundschreiben der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit findet man in der Ausgabe 2/2011 einen Artikel von Kirsten Serup-Bilfeldt unter der Überschrift „Die vergessene Geschichte des ‚Entjudungsinstituts‘“¹. Darin heißt es: „Es ist ein Stück längst vergessener, vor allem aber auch verdrängter Kirchengeschichte – dieses Institut, dessen Gründung man am 6. Mai 1939 auf der Wartburg so festlich beging. Dort wo, die Bibel übersetzt wurde und die Wiege der Reformation stand, predigte man von 1939 bis 1945 die rassistische und religiöse Minderwertigkeit der Juden. Dort wurde der Jude Jesus aus seinem Judentum hinauskatapultiert, dort wurden Kirche und Theologie von jüdischen Einflüssen ‚gesäubert‘. 13 evangelische Landeskirchen trugen das sogenannte ‚Entjudungsinstitut‘, keine weigerte sich mitzumachen. Rund 200 Mitarbeiter zählte die Einrichtung, die sich durch einen hohen akademischen Anspruch auszeichnete“².

Die Aussagen von Serup-Bilfeldt zum Institut sind sachlich soweit richtig, abgesehen davon, dass es nicht dreizehn, sondern elf evangelische Landeskirchen³ waren, die das Institut gründeten, und sich später doch einige weigerten, ihren finanziellen Verpflichtungen

1 Serup-Bilfeldt, Kirsten: Die vergessene Geschichte des „Entjudungsinstituts“. In: Rundschreiben der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit 2 (2011), 42f.

2 Ebd., 42.

3 Altpreußische Union, Sachsen, Nassau-Hessen, Schleswig-Holstein, Thüringen, Mecklenburg, Pfalz, Anhalt, Oldenburg, Lübeck, Österreich.

gegenüber dem so genannten „Entjudungsinstitut“ nachzukommen. Von einer „vergessenen Geschichte des ‚Entjudungsinstituts‘“, wie der Artikel titelt, kann zumindest seit den 1990er Jahren aber nicht mehr die Rede sein. Im Jahr 1994 erschien ein Aufsatz⁴ von Susannah Heschel, Professorin für Jüdische Studien am Dartmouth College, USA, der eine Initialzündung für eine ganze Reihe von Forschungen war, die zum besagten Institut angestellt wurden. Ebenfalls im Jahr 1994 schrieb ich meine erste Staatsexamensarbeit und im Jahr 2010 eine umfangreiche Dissertation⁵ über das kirchliche „Entjudungsinstitut“. Von einer vergessenen Geschichte kann somit nicht mehr die Rede sein. Was bleibt, ist jedoch die Frage, warum bis Mitte der 1990er Jahre, also knapp fünfzig Jahre nach Ende des Zweiten Weltkriegs, die Geschichte des kirchlichen „Entjudungsinstituts“ vergessen wurde. Dazu zwei Thesen:

1) Die Forschungslücke ist dadurch erklärbar, dass eine Vielzahl von evangelischen Landeskirchen und hochrangigen deutschen Universitätsprofessoren in das Institutsprojekt verstrickt waren. Daher bestand sowohl von Seiten der Kirche als auch von der theologischen und kirchengeschichtlichen Forschung bis in die 1990er Jahre offensichtlich kein Bedarf, dieses dunkle Kapitel der eigenen Geschichte aufzuarbeiten. Dies verwundert, da ja die Frage nach der Schuld zu den christlichen Grundfragen zählt. Dennoch waren Kir-

4 Heschel, Susannah: Nazifying Christian Theology: Walter Grundmann and the Institute for the Study and Eradication of Jewish Influence on German Church Life. In: *Church History* 63 (1994), 587–605. Auf Deutsch veröffentlicht in: *Siegele-Wenschkewitz, Leonore* (Hg.): *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus*. Frankfurt a. M. 1994, 125–170. Im Jahr 2008 legte Heschel eine erweiterte Studie zum Thema vor: *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*. Princeton 2008.

5 Arnhold, Oliver: „Entjudung“ – Kirche im Abgrund. Bd. I: Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928–1939. Bd. II: Das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ 1939–1945. Berlin 2010.

che und theologische Wissenschaft nach 1945 allzu schnell dazu bereit, den an dem Institutsprojekt maßgeblich beteiligten Personen wieder einen Platz in den eigenen Reihen anzubieten und ihnen einen so genannten „Persilschein“ auszustellen. Bei der schnellen Bereitschaft des Vergebens und Vergessens spielte, so die Vermutung, auch die eigene Verstrickung, die man nicht bereit war einzugestehen, eine Rolle.

2) Die Frage der späten Aufarbeitung der Institutsgeschichte hat auch mit der Teilung Deutschlands und der Rolle der Evangelischen Kirche in der DDR zu tun. Der Sitz des kirchlichen „Entjudungsinstituts“ war Eisenach, im ehemaligen Predigerseminar der Thüringer evangelischen Landeskirche in der Bornstraße 11, das dem „Entjudungsinstitut“ von der deutschchristlichen Landeskirchenregierung in Thüringen zur Verfügung gestellt wurde. Heute ist das Haus im privaten Besitz. Eine Gedenktafel, die an die Geschichte dieses Hauses erinnert, gibt es nicht. Das kirchliche „Entjudungsinstitut“, dessen Gründung maßgeblich auch von der Thüringer evangelischen Landeskirche forciert wurde, war nach 1945 zu allererst ein schweres Erbe dieser Landeskirche. Die Kirche in der DDR hatte aber, aufgrund von Repressionen durch den Staat, selbst keinen leichten Stand und daher kaum Interesse, die eigene dunkle Vergangenheit während der NS-Zeit aufzuarbeiten. Daher wurde eine Vielzahl der Archivalien, die das Institut betreffen, erst nach der Wende beim Umzug des thüringischen Landeskirchenarchivs in Eisenach im Jahre 1990 wiederentdeckt. Sie lagerten als sogenannte „Giftküche“ über vierzig Jahre unberührt und fest verschnürt im Keller des Archivs. Nach der Wende bildeten diese dann die Grundlage für die nun einsetzende Erforschung der Institutsgeschichte.

2. Das Eisenacher „Entjudungsinstitut“

Mit dem Erbe der thüringischen Landeskirche ist die Vorgeschichte der Gründung des „Entjudungsinstituts“ bereits angesprochen. Die

Geschichte des Instituts ist eng verknüpft mit der Geschichte der Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen, die durch die beiden Pfarrer Julius Leutheuser und Siegfried Leffler 1928 im ostthüringischen Wieratal als kirchenpolitische Bewegung gegründet wurde⁶. Von entscheidender Bedeutung war auch das Novemberprogramm 1938. Als in der Nacht vom 9. auf den 10. November in Deutschland die Synagogen brannten, gab Landesbischof Martin Sasse, Mitglied der Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen, dazu eine Stellungnahme heraus. Diese wurde in den thüringischen Kirchen am Buß- und Betttag 1938 verlesen, darin hieß es: „Der feige Mord eines Juden an dem Gesandtschaftsrat vom Rath in Paris hat unser gesamtes deutsches Volk aufs tiefste empört. Dieses Verbrechen erhellt schlaglichtartig, worum es heute im christlichen Abendlande geht. Es geht um den weltgeschichtlichen Kampf gegen den volkszersetzenden Geist des Judentums. Der Nationalsozialismus hat in unserer Zeit diese Gefahr am klarsten erkannt und in verantwortungsvollem Ringen um die deutsche Volksgemeinschaft der jüdisch-bolschewistischen Gottlosigkeit den schärfsten Kampf angesagt. Aufgabe der Kirche in Deutschland ist es, aus christlichem Gewissen und nationaler Verantwortung in diesem Kampfe treu an der Seite des Führers zu stehen. Die Leitung der Thüringer evangelischen Kirche ist in Erkenntnis dieser Aufgabe nicht müde geworden, auf den unüberwindlichen Gegensatz zwischen Christentum und Judentum hinzuweisen. Im Namen des christlichen Glaubens hat sie an ihrem Teile den Kampf gegen den zersetzenden Geist des Judentums geführt und jegliche Verherrlichung des jüdischen Volkes aufs schärfste bekämpft. Wer aus einem falschen Verständnis des Evangeliums heraus heute noch wähnt, die Verfälschung von deutscher christlicher Frömmigkeit durch den jüdischen Geist aufrecht erhalten zu müssen, den rufen wir gerade in diesem ereignisreichen

6 Vgl. dazu: Böhm, Susanne: Deutsche Christen in der Thüringer evangelischen Kirche (1927–1945). Leipzig 2008; Arnhold, Entjudung (wie Anm. 5), Bd. I.

Jahr 1938 erneut zu ernster Besinnung und Umkehr auf. Der Kampf gegen die jüdische Weltgefahr ist in ein entscheidendes Stadium getreten. Die Stunde gebietet, dem deutschen Volke die Quellen der ewigen Wahrheit neu und rein zu erschließen⁷.

Das Gebot der Stunde, wie es Sasse ausdrückte, erkannte auch Walter Grundmann, seit 1936 Professor für Neues Testament und Völkische Theologie in Jena. Er nutzte die antisemitische Stimmungslage in Volk und Kirche nach dem Novemberpogrom 1938 dafür, die Idee eines kirchlichen „Entjudungsinstitutes“ voranzutreiben. Am 21. November 1938 verfasste er ein Exposé, in dem er detailliert die Arbeitsstrukturen eines solchen Institutes entwarf. Diese Programmschrift reichte er an den Leiter der Kirchenbewegung Deutsche Christen, Siegfried Leffler, weiter, der für das geplante „Entjudungsinstitut“ im März 1939 mit Erfolg bei der Arbeitsgemeinschaft nationalsozialistischer Kirchenleiter warb. Der Arbeitsgemeinschaft gelang es, breitere kirchliche Kreise von der Notwendigkeit eines solchen Instituts zu überzeugen, denn der christliche Antisemitismus einte die kirchenpolitisch divergierenden Gruppen. Ausdruck dessen ist die sogenannte Godesberger Erklärung vom März 1939, die sowohl von deutsch-christlichen Kirchenvertretern als auch solchen der so genannten kirchlichen Mitte zwischen Deutschen Christen und Bekennender Kirche unterschrieben wurde. Darin hieß es: „[...] Die Kernfragen der religiösen Auseinandersetzung sind folgende:

a) Wie verhalten sich Politik und Religion, wie verhalten sich nationalsozialistische Weltanschauung und christlicher Glaube zueinander?

Auf diese Fragen antworten wir: Indem der Nationalsozialismus jeden politischen Machtanspruch der Kirchen bekämpft und die dem deutschen Volke artgemäße nationalsozialistische Weltanschauung

7 *Die Nationalkirche*. Nr. 48 vom 27. 11. 1938, 519.

für alle verbindlich macht, führt er das Werk Martin Luthers nach der weltanschaulich-politischen Seite fort und verhilft uns dadurch in religiöser Hinsicht wieder zu einem wahren Verständnis des christlichen Glaubens.

b) Wie ist das Verhältnis von Judentum und Christentum? Ist das Christentum aus dem Judentum hervorgegangen und also seine Weiterführung und Vollendung, oder steht das Christentum im Gegensatz zum Judentum?

Auf diese Fragen antworten wir: Der christliche Glaube ist der unüberbrückbare Gegensatz zum Judentum [...]“⁸.

Am 4. April 1939 fand in Berlin auf Einladung des Reichskirchenministeriums eine Landeskirchenleiterversammlung statt. Dort unterzeichneten elf Landeskirchenregierungen in Anknüpfung an die Godesberger Erklärung eine Bekanntmachung, die umgehend im Gesetzblatt der Deutschen Evangelischen Kirche veröffentlicht wurde. Die Gründung des kirchlichen „Entjudungsinstituts“ als Gemeinschaftsarbeit der beteiligten Landeskirchen wurde darin wie folgt angekündigt: „Wir Landeskirchenleiter, die wir in unwandelbarer Treue zu Führer und Volk stehen, bejahen diese Sätze [der Godesberger Erklärung], weil nach unserer Überzeugung die hier aufgezeigte Haltung Zukunft in sich trägt. Wir sind entschlossen, bei voller Wahrung religiöser Toleranz unsere gesamte kirchliche Arbeit entsprechend auszurichten. [...]“

Unsere erste Gemeinschaftsarbeit ist die Durchführung folgender Maßnahmen:

1. Gründung eines Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das kirchliche Leben des deutschen Volkes.

⁸ *Beckmann*, Joachim (Hg.): Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1933–1944. Gütersloh 1948, 293.

2. Errichtung einer kirchlichen Zentralstelle zur Bekämpfung des Missbrauchs der Religion zu politischen Zwecken.
3. Errichtung eines religionspolitischen Seminars zum Zwecke der Erforschung der Zusammenhänge von Politik, Weltanschauung und Religion.
4. Herausgabe regelmäßiger monatlicher Nachrichten an Pfarrer und Kirchenälteste der beteiligten Landeskirchen⁹.

Nach dieser Willenserklärung der elf Kirchenleitungen dauerte es nur noch zwei Monate, bis die erste der angeführten Gemeinschaftsarbeiten in die Tat umgesetzt war. Das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ wurde am 6. Mai 1939 symbolträchtig auf der Wartburg, im historischen Wappensaal des Wartburghotels, mit einem Festakt eröffnet. Anwesend waren sowohl kirchliche wie auch akademische Würdenträger; Frauen sind auf dem erhaltenen Bild nicht zu sehen¹⁰. Ein Quartett spielte zur Eröffnung Stücke von Mozart und Schubert¹¹. Die Eröffnungsansprachen hielten Leffler als Leiter und Grundmann als wissenschaftlicher Leiter des Instituts. In seinem Vortrag mit dem Titel: „Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche“¹², der noch im gleichen Jahr im Verlag Deutsche Christen in Weimar veröffentlicht wurde, skizzierte Grundmann die Arbeitsschwerpunkte des Institutes: I., „Schaffung einer Ausgabe der 4 Evangelien, die die ältesten Traditionen ablöst von ihren Umformungen und Zusätzen von zweiter

9 *Ebd.*, 294f.

10 *Arnhold*, Entjudung (wie Anm. 5). Bd. II, 477.

11 *Ebd.*, 479.

12 *Grundmann*, Walter: Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche, Vortrag zur feierlichen Eröffnung des „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“. Weimar 1939.

Hand“; 2. Ordnende Sichtung von Kultus, Liedgut und Liturgie, „um zu einer Gottesdienstordnung der Deutschen zu kommen und ein Feierliederbuch der Deutschen zu schaffen“, damit „aus Liturgie und Liedgut die Zionismen verschwinden“; 3. Untersuchungen, „wie weit das Kirchenrecht, auch des Protestantismus, von der Grundlage der Kirche als des geistigen Israels her entworfen ist“; 4. „Aufklärung der dt. Öffentlichkeit gegen die These, Christentum sei Fortsetzung des Judentums“¹³.

Der unter 4. genannte Arbeitsschwerpunkt verdeutlicht ein besonderes Interesse, das die Kirchenvertreter und die theologischen Wissenschaftler mit der Institutsarbeit verfolgten. Diese richtet sich gegen die christentumsfeindliche Propaganda neuheidnischer Gruppierungen, die der christlichen Kirche ihre jüdischen Wurzeln vorwarfen und die Abkehr vom Christentum propagierten. Insbesondere in der SS aber auch innerhalb der NSDAP fand die von diesen völkischen Gruppen propagierte germanische Religiosität zu dieser Zeit immer mehr Zulauf. Somit entstand den Deutschen Christen ein ernstzunehmender religiöser Konkurrent, der eine Synthese von Christentum und Nationalsozialismus mit dem Argument ablehnte, Christentum sei nichts anderes als Judentum für Nichtjuden. Auch unter diesem apologetischen Aspekt ist der enorme Arbeitseinsatz des „Entjudungsinstituts“ zu sehen, der sich in den Institutsarbeitsfeldern auf alle theologischen Disziplinen erstrecken sollte.

Für die wissenschaftliche Institutsarbeit wurden bis 1941 circa 180 Mitarbeiter, darunter 24 Universitätsprofessoren von 14 Evangelisch-Theologischen Fakultäten sowie kirchliche Würdenträger und aufstrebende Gelehrte zur ehrenamtlichen Gemeinschaftsarbeit in Arbeitskreisen und an Forschungsaufträgen des Instituts sowie zu Publikationstätigkeiten gewonnen. Insgesamt 46 Forschungsaufträge und Arbeitskreise zielten darauf ab, „jüdische Elemente“ aus

¹³ *Ebd.*, 17–21.

Theologie und Kirche in Deutschland zu entfernen, wobei der Gegensatz zwischen christlicher und jüdischer Religion sowie die Überlegenheit der arischen gegenüber der jüdischen Rasse betont wurde. Arbeitsschwerpunkte sind beispielsweise die Entwicklung einer „rassedifferenzierten“ Religionstypologie, die Formulierung einer christlich-germanischen Religionsgeschichte, die an die Stelle des Alten Testaments treten sollte, sowie die Entwicklung einer „Völkischen Theologie“, die Volkstum, Rasse, Blut und Boden als gottgegebene Schöpfungsvorgaben deklarierte und theologisch legitimierte.

Grundmann versuchte unter anderem im Rahmen seiner Institutsarbeit eine nicht jüdische Herkunft Jesu nachzuweisen. In der Institutsveröffentlichung „Jesus der Galiläer und das Judentum“¹⁴ heißt es dazu: „Die Unterwerfung der Galiläer unter die Juden erfolgte durch Zwangsbeschneidung und Zwangsannahme der jüdischen Religion. Wer sich weigerte, wurde von seinem Boden vertrieben. [...] Wenn also die galiläische Herkunft Jesu unbezweifelbar ist, so folgt auf Grund der eben angestellten Erörterung daraus, daß er mit größter Wahrscheinlichkeit kein Jude gewesen ist, vielmehr völkisch einer der in Galiläa vorhandenen Strömungen angehört hat. Daß er wie die meisten Galiläer von seiner Familie her jüdischer Konfession gewesen ist, die er selber restlos durchstoßen hat, hatten wir bereits festgestellt“¹⁵.

Die neuesten Erkenntnisse des Instituts wurden über Tagungen und Veröffentlichungen einem breiten Kreis von interessierten Theologen und Laien zugänglich gemacht, der weit über das deutsch-christliche Spektrum hinausreichte. Zudem wurde im Herbst 1941 vom Institut die Arbeitsgemeinschaft „Germanentum

14 Grundmann, Walter: Jesus der Galiläer und das Judentum (Veröffentlichungen des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben). Leipzig 1940. ²1941.

15 Ebd., 169–175.

und Christentum“ gegründet, in der skandinavische und deutsche Wissenschaftler die „germanische Kulturforschung“ vorantreiben wollten. Eine gewichtige Rolle nahm dabei der renommierte schwedische Neutestamentler und Rabbinist Hugo Odeberg ein. Die Ergebnisse der deutsch-skandinavischen Forschungsoperationen wurden auf zwei Tagungen 1941 und 1942 vorgestellt und später veröffentlicht¹⁶. Im November 1941 entstand eine weitere Außenstelle des Instituts in Hermannstadt (Rumänien), wo sich sechs Arbeitsgruppen mit liturgischen und religionspädagogischen Fragen beschäftigten. Wie schon von Grundmann in seinem Eröffnungsvortrag angekündigt, betrieben die Institutsmitarbeiter nicht nur Forschungsarbeit, sondern unternahmen vielfältige praktische Maßnahmen volksmissionarischer Natur: Anfang 1940 erschien ein vom Institut herausgegebenes „entjudetes“ Neues Testament: „Die Botschaft Gottes“¹⁷, im Juni 1941 ein „entjudetes“ Gesangbuch: „Großer Gott wir loben dich“¹⁸. Darüber hinaus wurden weitere Veröffentlichungen zur Reform des Gottesdienstes erarbeitet, unter anderem auch ein „entjudeter“ Katechismus: „Deutsche mit Gott“¹⁹ und ein volksmissionarisches Lebensgeleitbuch, das jedoch aufgrund kriegsbedingter Druckbeschränkungen nicht mehr erschien. Wie dabei vorgegangen wurde, soll am Beispiel der „Botschaft Gottes“,

16 Vgl. dazu auch: *Gerdmar*, Anders: Ein germanischer Jesus auf schwedischem Boden. Schwedisch-deutsche Forschungszusammenarbeit mit rassistischen Vorzeichen 1941–1945. In: Deines, Roland / Leppin, Volker / Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hg.): Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich. Leipzig 2007, 319–348.

17 *Die Botschaft Gottes*. Das Volkstestament der Deutschen. Veröffentlichung des „Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“. Leipzig 1940.

18 *Großer Gott wir loben dich*. Der neue Dom. Weimar 1941.

19 *Deutsche mit Gott*. Ein deutsches Glaubensbuch (Veröffentlichung des „Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“). Weimar o. J. [1941].

das unter der Leitung von Grundmann herausgegebene Neue Testament, verdeutlicht werden. In der gleich zu Anfang des Buches abgedruckten Weihnachtsgeschichte heißt es: „Es begab sich, daß ein Gebot vom Kaiser Augustus ausging, daß im ganzen Reich eine Volkszählung stattfinde. Sie war die erste und geschah zur Zeit, als Quirinius Landpfleger in Syrien war. Da ging jedermann in die Stadt, in der er gezählt werden sollte. Auch Joseph aus Galiläa von der Stadt Nazareth wanderte nach Bethlehem mit Maria, seiner lieben Frau, die ein Kind unter ihrem Herzen trug. Als sie dort waren, kam ihre Stunde, und sie gebar ihren ersten Sohn, wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe, denn sie hatten für das Kind sonst keinen Raum in der Herberge. Es waren aber Hirten in dieser Gegend auf dem Felde bei den Hürden; sie hüteten des Nachts ihre Herde. Da trat ein Engel Gottes zu ihnen, und hell umstrahlte sie himmlisches Licht, und sie fürchteten sich sehr. Doch der Engel sprach zu ihnen:

„Fürchtet, euch nicht! Siehe, ich verkünde euch große Freude,
die allem Volke widerfahren soll.

Denn euch ist heute der Heiland geboren:

Christus der Herr.

Und das habt zum Zeichen:

In einer Krippe werdet ihr finden
in Windeln gewickelt ein Kind.“

Als bald war da bei dem Engel die Menge der himmlischen
Heerscharen, die lobten Gott und sprachen: „Ehre sei Gott in der
Höhe,

und Friede auf Erden den Menschen,
die Gott sich erkor.“

Als die Engel von ihnen zum Himmel entschwanden, sprachen die
Hirten untereinander: „Auf, laßt uns gehen nach Bethlehem und
schauen das große Geschehen, von dem Gott uns Kunde gab!“ Sie

kamen eilend und fanden beide, Maria und Joseph, und in der Krippe das Kind. Und als sie es geschaut hatten, erzählten sie alles, was sie von dem Kinde vernommen hatten. Alle, die es hörten, staunten über die Kunde der Hirten. Maria aber behielt alle diese Worte und bewegte sie in ihrem Herzen. Die Hirten kehrten wieder um, lobten und dankten Gott für alles, was sie gehört und gesehen hatten; war doch alles so, wie es ihnen verkündet worden war. Das Kind bekam den Namen Jesus²⁰.

Erst bei näherem Hinsehen erschließen sich die Veränderungen, welche die Verfasser an der Weihnachtsgeschichte vorgenommen haben, da sie geschickt einzelne Verse der lukanischen Fassung unverändert ließen. Luther übersetzte Lk. 2, 3 mit: „Und jedermann ging, daß er sich schätzen ließe, ein jeder in seine [!] Stadt.“ Diese Aussage beinhaltet, dass Josef in seine Herkunftsstadt, das jüdische Bethlehem, zurückging, um sich zählen zu lassen. In der Darstellung der „Botschaft Gottes“ wird die Herkunftsfrage offen gelassen, indem nur von der Stadt geredet wird, in der gezählt werden sollte. Weiter heißt es, dass Josef von Nazareth in Galiläa nach Bethlehem gegangen sei. Die lukanische Angabe, dass es sich bei diesem Bethlehem um die im jüdischen Land gelegene Stadt Davids handelte, wurde in der „Botschaft Gottes“ ebenso weggelassen wie die Angabe, dass Josef aus dem Haus und dem Geschlecht David stammte (Vers 4). So bleibt offen, ob nicht auch eine in Galiläa gelegene Stadt namens Bethlehem, wie sie bei Josua 19, 15 genannt ist, gemeint sein könnte. Somit läge Jesu Geburtsort in Galiläa. Der Zusatz „in der Stadt Davids“ in der Rede der Engel zu den Hirten musste deshalb auch entfernt werden. Eine weitere schwerwiegende Änderung befindet sich im abschließenden Satz der Weihnachtsgeschichte: „Das Kind bekam den Namen Jesus“. In der lukanischen Version steht nach Luthers Übersetzung in Vers 21 aber: „Und als

20 *Botschaft Gottes* (wie Anm. 17), 3f.

acht Tage um waren und man das Kind beschneiden musste, gab man ihm dem Namen Jesus, wie er genannt war von dem Engel, ehe er in dem Mutterleib empfangen war.“ Die Beschneidung Jesu am achten Tage, wie es jüdischer Brauch ist, musste nach dem Willen der Verfasser des Volkstestaments weichen.

Auch im Gesangbuch „Großer Gott wir loben dich“ wurde in Sachen „Entjudung“ ähnlich vorgegangen, wie hier beispielhaft anhand des Liedes „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ von Philipp Nicolai aus dem Jahre 1599 verdeutlicht werden soll:

<p>Thüringer ev. Gesangbuch 1932, Nr. 27: <i>„Wie schön leuchtet der Morgenstern“ von Philipp Nicolai, 1599</i></p> <p>1. Strophe: Wie schön leuchtet der Morgenstern voll Gnad und Wahrheit von dem Herrn, die süße Wurzel Jesse. Du Sohn Davids aus Jakobs Stamm, mein König und mein Bräutigam, hast mir mein Herz besessen; lieblich, freundlich, schön und herrlich, groß und ehrlich, reich an Gaben, hoch und sehr prächtig erhaben.</p>	<p>Großer Gott wir loben dich 1941, Nr. 165: <i>„Wie schön leuchtet der Morgenstern“, neugestaltet von Hermann Obland</i></p> <p>1. Strophe: Wie schön leuchtet der Morgenstern voll Gnad und Wahrheit von dem Herrn, uns herrlich aufgegangen. Du hohe klare Himmelssonn, du ewge Freud und wahre Wonn, du hast uns all umfängen. lieblich, freundlich, schön und prächtig, groß und mächtig, reich an Gaben, hoch und königlich erhaben.</p>
---	--

Die Veröffentlichung des Gesangbuches „Großer Gott wir loben dich“ und des Neuen Testaments „Die Botschaft Gottes“ wurden für das Institut zu einem großen Erfolg. Kaum waren sie fertiggestellt und zum Druck freigegeben, da lag den Herausgebern schon eine Vielzahl an Vorbestellungen aus dem gesamten Deutschen Reich vor. Bis zum Jahr 1941 beliefen sich die Vorbestellungen für das Gesangbuch auf 40.000 Exemplare. Nicht nur Landeskirchen und Gemeinden befanden sich unter den Vorbestellern, sondern auch Privatpersonen, Bischöfe, Pfarrer, Lehrer, Diakonische Einrichtungen, Buchhandlungen sowie das Deutsche Rote Kreuz. Auch an die Front wurden die Gesangbücher verschickt. Am 8. August 1942 schrieb ein Kriegspfarrer im Einsatz: „Ich muß Ihnen doch noch einmal sagen, welch ganz große Freude Sie mir bereitet haben mit dem Gesangbuch. Ich muß gestehen, daß ich in meinem bisherigen Pfarrerleben in unserem Gesangbuch nicht mehr lesen konnte, wie einst unsere Väter darin lasen, wie in der Schrift. Meine Ravensberger Vorfahren lebten im Gesangbuch fast noch mehr als in der Bibel. Hier fanden Sie Freude, und Trost und Hilfe. Aber ich hab das nie gekonnt. Und es ist mir als Pfarrer nichts so schwer gefallen als Sonntag für Sonntag die Lieder auszusuchen, da man sie ja richtig suchen mußte. Nun aber lese ich unseres jeden Tag und lebe wirklich darin, und lerne manches auswendig, wie ein Konfirmand. Und wenn ich die Lieder lese oder wenn ich zum Sonntag Lieder aussuche, dann muß ich bremsen, denn man möchte sie alle mit einemmal singen lassen. Die Auswahl fällt auch jetzt schwer, aber in ganz anderem Sinn, weil eins schöner noch als das andere ist. Ich glaube: 1000 dieser Gesangbücher verschenkt und es werden 1000000 gekauft daraufhin. 1000000 dieses Buches im Volk – und wir brauchen für unsere Sache nicht mehr reden. Das Gesangbuch ist eine gewonnene Schlacht. Entschuldigen Sie diesen ganzen Rausch, aber ich habe eben mit meinem katholischen Kollegen daraus gesungen am Klavier. Manchen Vers habe ich meiner Frau

geschrieben, die mit ihren sieben kleinen Kindern begreiflich oft in Sorge daheim sitzt²¹.

Die kriegsbedingten Druckbeschränkungen und die Papierknappheit führten dazu, dass die Nachfrage nicht vollständig befriedigt werden konnte, zumal auch noch andere Institutspublikationen veröffentlicht werden sollten. Rechnet man alle erschienenen und geplanten Institutsveröffentlichungen zusammen, kommt man auf etwa 30 Publikationen, die zu einem günstigen Preis unter das Volk gebracht werden sollten. Die Projekte wurden zum größten Teil durch die beteiligten Landeskirchen finanziert. Auch erhielt das Institut für seine Arbeit immer wieder Zuwendungen des Evangelischen Oberkirchenrates aus Berlin. Darüber hinaus unterstützte ein Förderkreis, in dem nicht nur Deutsche Christen vertreten waren, die Arbeit des Instituts ideell und finanziell, sodass für dessen Tätigkeit trotz des Krieges ausreichend Mittel zur Verfügung standen. Erklärtes Ziel des wissenschaftlichen Leiters Grundmann war es, das Institut zum führenden Forschungsinstitut der Deutschen Evangelischen Kirche zu machen. Allerdings wurde das kirchliche „Entjudungsinstitut“ von staatlichen Stellen trotz der vielfältigen Anstrengungen immer stärker ignoriert. Die christlichen Kirchen sollten nach den Vorstellungen Hitlers und seiner Führungskreise im nationalsozialistischen Deutschland keine Zukunft haben, auch wenn es sich um eine deutsch-christlich „bereinigte“ und auf den Nationalsozialismus eingeschworene Nationalkirche handelte. Dies führte bei den Führungspersonen der Thüringer Kirchenbewegung und bei den Mitarbeitern des Instituts allerdings nicht zu der Einsicht in die Aussichtslosigkeit ihrer Bemühungen, sondern vielmehr zu einer zunehmenden Radikalisierung ihrer Positionen, um sich gegenüber den germanisch-völkischen Gruppierungen und den Machthabern als die besseren Nationalsozialisten zu profilieren. Mit den vielfältigen „Entjudungsanstrengungen“ erhoffte man eine

21 Landeskirchenarchiv Eisenach, C VI, 2d.

Anpassungsleistung zu erbringen, die letztlich den Bestand einer wie auch immer gearteten Kirche im NS-Staat gewährleisten sollte. So formulierte Grundmann 1942, zu einem Zeitpunkt, als die Ermordung jüdischer Menschen in den Vernichtungslagern in vollem Gange war, in der Institutsveröffentlichung „Die geistige und religiöse Art des Judentums“ als eine Aufgabe deutscher Geisteswissenschaft: „Was politisch, wirtschaftlich und biologisch sich als eine Notwendigkeit herausgestellt hat, erweist sich bei näherer Beschäftigung mit dem Judentum und bei eindeutiger Profilierung seines geistigen und religiösen Gesichts ebenso als eine kulturelle, geistige und religiöse Notwendigkeit: Der Jude muß als feindlicher und schädlicher Fremder betrachtet werden und von jeder Einflußnahme ausgeschaltet werden“²².

Das kirchliche „Entjudungsinstitut“ reihte sich mit dem von ihm vertretenen Antisemitismus nahtlos ein in eine Reihe antisemitischer Forschungseinrichtungen während der NS-Diktatur, wie die „Forschungsabteilung zur Judenfrage“ des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands in München, das „Institut zum Studium der Judenfrage“ in Berlin, das dem Reichspropagandaministerium unterstand, das Alfred Rosenberg unterstehende „Institut zur Erforschung der Judenfrage“ in Frankfurt am Main oder das seit 1940 in Krakau eingerichtete „Institut für deutsche Ostarbeit“, das vom NS-Generalgouverneur in Polen, Hans Frank, kontrolliert wurde. Alle diese Institute betrieben wissenschaftliche Forschung mit dem Ziel der „Endlösung der Judenfrage“. Max Weinreich ordnete das kirchliche „Entjudungsinstitut“ in seinem Buch „Hitler’s Professors“

22 Grundmann, Walter: Die geistige und religiöse Art des Judentums. In: Ders. / Euler, Karl Friedrich (Hg.): Das religiöse Gesicht des Judentums. Beiheft zu Germanentum, Christentum und Judentum (Veröffentlichung des „Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“). Leipzig 1942, 51–162, 161. Die Thesen Eulers und Grundmanns finden auch heute noch Verbreitung in rechtsextremen Kreisen. Eine Faksimile-Ausgabe besagter Schrift ist 1997 im „Verlag für ganzheitliche Forschung“ erschienen.

in diese Reihe wie folgt ein: „Obwohl es weniger glanzvoll war als die anderen, hatte es doch seinen Platz im Kreis der fünf antijüdischen Forschungsinstitute der Hitlerzeit. Was seinen Einsatz an Energie betrifft, war es einzigartig“²³.

3. Schlussbetrachtungen

Die besondere Bedeutung des Eisenacher Instituts liegt darin, dass hier mit unbeirrbarer Zielstrebigkeit auf der Basis eines Konsenses führender Vertreter in Theologie und Kirche der Versuch unternommen wurde, die Kirche und Theologie zu „entjuden“, um sie der Ideologie des Nationalsozialismus anzupassen, während gleichzeitig die deutschen und europäischen Juden zunächst ausgegrenzt und verfolgt, dann in den Vernichtungslagern ermordet wurden. Dabei konnte der Antisemitismus der Institutsmitarbeiter auf eine über die Jahrhunderte währende Tradition von christlichem Antijudaismus in Theologie und Kirche aufbauen. Die Folgen dieser Synthese für die christliche Lehre und das christliche Bekenntnis lassen sich anhand der Wirksamkeit des Instituts ebenso anschaulich verdeutlichen, wie der Umstand, dass die christliche Religion als Glaubens- und Heilslehre instrumentalisierbar ist. Im Falle des Eisenacher „Entjudungsinstitutes“ diente eine vorgeschobene Verteidigung christlicher Werte dazu, einen barbarischen Unrechtsstaat zu legitimieren und zu stützen, dessen Unmenschlichkeit für alle, die es sehen wollten, auch sichtbar war. Den Mitarbeitern und den Unterstützern des kirchlichen „Entjudungsinstituts“ kommt damit eine geistige Mitverantwortung an den Verbrechen zu, die während der Zeit des Nationalsozialismus an jüdischen Menschen begangen wurden.

23 *Weinreich*, Max: Hitler's professors. The part of scholarship in Germany's crimes against the Jewish people. New York 1946, 62.

Somit stellt sich die Frage, wie die Kirche mit diesem Erbe nach Kriegsende umgegangen ist und ob führende Institutsvertreter, wie beispielsweise Walter Grundmann, nach 1945 persönliche Schuld empfanden und Verantwortung für ihre Taten übernahmen. Exemplarisch wird dazu kurz auf Grundmanns Werdegang nach 1945 eingegangen und dessen Sicht auf seine eigene Rolle während der NS-Zeit beschrieben. Sie deckt sich mit der Sicht anderer führender Vertreter im Institut und in der Kirchenbewegung Deutsche Christen.

Das Eisenacher Institut wurde im Juli 1945 vom neu gebildeten Thüringer Landeskirchenrat geschlossen. Nach seiner Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft versuchte Grundmann vergeblich, das Institut in ein kirchliches Forschungsinstitut umzuwandeln und weiterzuführen. Er wurde als Professor in Jena im Rahmen der Entnazifizierungsmaßnahmen der Amerikaner entlassen, war aber bereits 1949 wieder als Pfarrer in der thüringischen Landeskirche tätig. Mit der neuen Anstellung war für Grundmann auch wieder der Weg in die wissenschaftliche Theologie geebnet: Das theologische Oberseminar Naumburg bestellte ihn zu regelmäßigen Vorlesungen und wollte ihn als Dozenten übernehmen, als ihn die thüringische Landeskirche zum Rektor des Katechetenseminars in Eisenach berief. Ab 1970 dozierte er zusätzlich im Leipziger Theologischen Seminar der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in der DDR. Auch publizistisch war Grundmann weiter erfolgreich tätig: Er veröffentlichte unter anderem in der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin wissenschaftlich anerkannte Kommentare zu den synoptischen Evangelien und zu neutestamentlichen Briefen sowie eine Geschichte Jesu Christi. Seine Bücher wurden sowohl in der DDR als auch von bundesdeutschen Verlagen herausgegeben. Sie gehörten zur Standardliteratur in der Theologenausbildung sowohl in Ost- als auch in Westdeutschland. Darüber hinaus veröffentlichte er Aufsätze in theologischen Fachzeitschriften. In Anerkennung seiner Verdienste wurde er 1974 von der thüringischen Landeskir-

che zum Kirchenrat ernannt. Zu seinen Hauptwerken nach 1945 zählte auch eine dreibändige Arbeit zur „Umwelt des Urchristentums“, die Grundmann zusammen mit Johannes Leipoldt, auch einem Institutsmitarbeiter, veröffentlichte. Dem SED-Staat gegenüber zeigte er sich überaus loyal. Im Jahr 1956 wurde Grundmann erfolgreich von der Staatssicherheit angeworben. Aus den Stasiakten zu Grundmann, die Lukas Bormann²⁴ ausgewertet hat, geht hervor, dass als Motive für seine Mitarbeit sowohl die „Anerkennung der DDR als ‚Obrigkeit‘“ als auch „die starke Aversion (‚Hass‘) Grundmanns gegen die führende Rolle ehemaliger Mitglieder der Bekenntenen Kirche“ innerhalb der Kirche der DDR eine Rolle für seine Anwerbung spielten²⁵. Kurz vor seinem Tod am 30. August 1976 in Eisenach arbeitete er noch an einem Paulusbuch, das er allerdings nicht mehr fertigstellen konnte.

Wie konnte es sein, dass Grundmann nach dem Krieg wieder in Kirche und Theologie Fuß fasste? Es lag sicherlich nicht daran, dass er nach 1945 seine eigene Rolle während der NS-Zeit kritisch reflektiert und Schuld bekannt hätte. Vielmehr gelang es ihm mit seiner eigenen Sicht der Zeit vor 1945 gläubige Zuhörer zu finden. Zur Selbstrechtfertigung seines Tuns und zu seiner vermeintlich moralischen Reinwaschung benutzte er die Konflikte, die sich im Rahmen seiner Institutsarbeit mit den antichristlichen Kräften innerhalb des Nationalsozialismus ergeben hatten. So formulierte er in seiner Autobiographie aus dem Jahre 1969: „Wenn man uns, die wir die notvolle Situation der Christenheit in Deutschland nach der Kristallnacht 1938 zum Ausgangspunkt unserer Arbeit nahmen, wie Bilderstürmer ansieht und als Konformisten beurteilt, so wird uns Unrecht

24 Bormann, Lukas: Walter Grundmann und das Ministerium für Staatssicherheit. Chronik einer Zusammenarbeit aus Überzeugung (1956–1969). In: Kirchliche Zeitgeschichte 22 (2009), 595–632.

25 Ebd., 616.

getan und der innerste Grund unseres Bemühens nicht gesehen“²⁶. Grundmann beschrieb nach 1945 die Arbeit des Eisenacher Instituts als notwendige Abwehr gegenüber den kirchenfeindlichen Bestrebungen des nationalsozialistischen Staates. Die „Entjudungsarbeit“ des Instituts sei die einzige Möglichkeit gewesen, überhaupt ein Überleben der Kirche während der NS-Zeit sicher zu stellen. Mit dieser Selbstrechtfertigung gelang es ihm, seine eigene Entnazifizierung in der Kirche voranzutreiben und seine vermeintlich moralische Integrität zu wahren. Am 18. November 1942 formulierte Grundmann in einem Brief an Hans-Joachim Thilo: „Ich sehe auch deutlich die Möglichkeit, daß es nur ein Entweder-Oder gibt: alte Kirche oder eine freidenkerische Parteireligion, wie sie jetzt vielerorts von den Rednern der Partei als deutscher Gottglaube verzapft wird. Sie kennen mein Ringen um einen geschichtsmächtigen deutschen Gottesglauben für den ‚Ein feste Burg‘ der klassische Ausdruck bleibt. In die alte Kirche kann ich nicht zurück; einem religiösen Nihilismus kann ich meinen guten Namen, den ich mir erhalte, nicht verschreiben, also bleibt mir nichts anderes als mich bescheiden in die Ecke zu stellen und eine andere Arbeit als Germanist oder Historiker zu tun. Wie gesagt, ich sehe diese Möglichkeit nüchtern vor mir. Nur ist aber die Entscheidung noch nicht reif; und solange es das Entweder-Oder noch nicht gibt, kämpfe ich, ihm eine andere Form zu geben. Dem dient die Arbeit im Institut“²⁷.

Für Grundmann ging es 1942 also nicht darum, die „alte Kirche“ zu verteidigen, sondern sein Programm war, mit Hilfe des Instituts eine an die nationalsozialistische Ideologie angepasste, „entjudete“ Kirche zu entwickeln. Sollte dies staatlicherseits nicht gewünscht sein, konnte er sich einen Wechsel in eine andere wissen-

26 Grundmann, Walter: Erkenntnis und Wahrheit. Aus meinem Leben, unveröffentlichte Selbstbiographie aus dem Jahre 1969, 47 (Landeskirchenarchiv Eisenach, Nachlass Grundmann).

27 Landeskirchenarchiv Eisenach, DC III 2a.

schaftliche Disziplin vorstellen. Letztlich verteidigte somit Grundmann 1942 nicht die christliche Kirche, sondern seine eigene wissenschaftliche Existenz. Ferner wirft Grundmanns Selbstrechtfertigung für sein Tun während der NS-Zeit in der Nachkriegszeit ein Licht auf sein Kirchenverständnis, da der bloße Erhalt der Institution nicht die Aufgabe der entscheidenden Inhalte legitimieren kann. Sicher kann es Grundmann nicht abgesprochen werden, dass ihm der Erhalt der Kirche unter der NS-Diktatur wichtig war und er am christlichen Bekenntnis festhalten wollte²⁸. Allerdings muss die Frage erlaubt sein, um welche Art von Kirche und Bekenntnis es denn dann überhaupt noch ging. Eine „entjudete“ christliche Kirche, die die Ideologie der Nationalsozialisten „christlich“ zu legitimieren sucht, ist ihres Fundaments beraubt und ihrem Wesen nach keine christliche Kirche mehr. Eine solche Apologie, die auf der Akzeptanz der nationalsozialistischen Judenverfolgung fußte und damit auf Kosten der Opfer ging, die zur selben Zeit in den Gaskammern ermordet wurden, konnte und durfte eine christliche Kirche nicht betreiben, auch wenn sie dadurch ihren Fortbestand hätte wahren können.

Dass es Grundmann dennoch gelang, auch nach 1945 innerhalb der Kirche weiter wissenschaftlich zu arbeiten, wirft die Frage nach dem kirchlichen Umgang mit Deutschen Christen und „Entjudern“ wie Grundmann auf. Angesichts des Umgangs mit führenden Institutsmitarbeitern muss der Wille zu einer durchgreifenden „Selbstreinigung“ der Kirche bezweifelt werden. Offensichtlich war man dazu bereit, diesen zu vergeben, auch wenn kein klares Schuldbekenntnis und keine echte Buße vorlagen. Dies macht eine Aussage

28 Vgl. dazu: *Deines*, Roland: Jesus der Galiläer: Traditionsgeschichte und Genese eines antisemitischen Konstrukts bei Walter Grundmann. In: *Deines / Leppin / Niebuhr, Grundmann* (wie Anm. 16), 43–131, 113, der herausstellt, dass bei Grundmanns theologischer Arbeit „durchgängig [...] das missionarisch-apologetische Interesse nachweisbar“ sei.

von Professor Gerhard Gloege deutlich, der 1949 im Zuge der Wiedereinstellung von Grundmann in den kirchlichen Dienst zwei theologische Gespräche mit diesem führte. Gloege schilderte seine Eindrücke wie folgt: „In allen Gesprächen hatte ich den Eindruck, daß Gr., soweit das in Menschenmacht steht, seine frühere Haltung revidiert hat. Er selbst bezeichnet seinen Weg von früher als einen falschen. Ob das wirklich aus dem Empfinden echter Buße heraus geschieht, wage ich nicht zu bejahen. Meist hatte ich den Eindruck, daß der Unterton mitschwang: ‚Der Weg führte nicht zum Ziel, darum war er falsch.‘ Es ist mir nie gelungen, ihm ganz einsichtig zu machen, daß er eine große Verantwortung auf sich geladen hatte. Er suchte sich stets irgendwie zu rechtfertigen und die theologische Legitimität seines früheren Handelns zu betonen. Ich hatte aber den Eindruck, daß er das weithin deswegen tat, um nicht als charakterlos oder als Konjunkturmensch zu erscheinen (auch nicht einmal vor sich selbst)“²⁹.

Grundmann betonte also die theologische Legitimität seines Handelns vor 1945. Da er auch in der Nachkriegszeit weiter publizistisch und wissenschaftlich tätig war, stellt sich somit die Frage nach Kontinuitäten in seinem Wissenschafts- und Kirchenverständnis sowie in der Verbreitung antijüdischer Denkmuster in seinen Schriften nach 1945. Wolfgang Schenk³⁰ vertritt die Auffassung, dass in Grundmanns Kommentaren nach 1945 die gleichen antijüdischen Konzepte verfolgt werden wie vorher auch, allerdings weniger offensichtlich, da nun der Bezug zur nationalsozialistischen

29 Brief von Prof. Gerhard Gloege an Bischof Moritz Mitzenheim vom 15. 6. 1949, zitiert nach: *Osten-Sacken*, Peter von der: „Die grosse Lästerung“. Beobachtungen zur Gründung des Eisenacher Instituts und zeitgenössische Dokumente zur kritischen Wertung seiner Arbeit sowie zur Beurteilung Walter Grundmanns. In: Ders.: *Das missbrauchte Evangelium. Studien zu Theologie und Praxis der Thüringer Deutschen Christen*. Berlin 2002, 313–347, 345.

30 *Schenk*, Wolfgang: *Der Jenaer Jesus*. In: Ebd., 167–279.

Rassenideologie fehlt. Grundmann beschreibe auch nach 1945 die Einzigartigkeit Jesu in seiner Gegensätzlichkeit zum Judentum. Das Judentum erscheine auch in den Kommentaren, die er nach dem Krieg veröffentlichte, als eine Art Negativfolie, auf dem das von ihm entworfene Jesusbild umso glänzender erstrahle. Doch Grundmann war kein Einzelfall. Auch für andere Institutsmitarbeiter bedeutete die Mitarbeit im „Entjudungsinstitut“ nicht das Ende ihrer theologischen Karriere und auch nicht deutsch-christliche Theologen verbreiteten nach 1945 weiterhin in ihren Schriften theologischen Antijudaismus.

Ein Ergebnis aus der von der Friedrich-Ebert-Stiftung vorgelegten Studie „Die Mitte in der Krise“ zu rechtsextremen Einstellungen in Deutschland aus dem Jahre 2010 ist, dass bei Kirchenmitgliedern eher antisemitische Einstellungen festgestellt werden können als bei Nichtkirchenmitgliedern³¹. Eine mögliche Ursache hierfür könnte darin liegen, dass in der kirchlichen Predigt und Theologie mit Denkstrukturen in Bezug auf das Judentum aus der Zeit vor 1945 nicht eindeutig gebrochen wurde und diese bis heute wirkungsmächtig sind.

Jüdischen Gelehrten ist es zu verdanken, dass schon sehr bald nach 1945 eine Debatte über derartige antijüdische Konzepte im Bereich der christlichen Theologiegeschichte einsetzte. Während in Deutschland innerhalb der „christlichen Theologie bis weit in die sechziger Jahre hinein kein Bewusstsein dafür vorhanden war, was der Massenmord an den Juden Europas für die Überzeugungen der Christen bedeuten konnte“³², untersuchte der Franzose Jules Isaac nach dem Zweiten Weltkrieg die Erscheinungsformen des christli-

31 <http://library.fes.de/pdf-files/do/07504-20120321.pdf> (letzter Abruf am 9. 12. 2012), 88.

32 Reck, Norbert: Der Blick auf die Täter – Zur Einführung. In: Krondorfer, Björn / Kellenbach, Katharina von: Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945. Gütersloh 2006, 12.

chen Antisemitismus und Antijudaismus und formulierte bereits im Jahr 1946 in Lehrsätzen: „Die christliche Religion ist die Tochter der jüdischen. Das Neue Testament der Christen ist auf dem Alten Testament der Juden aufgebaut. Schon deshalb soll man dem Judentum Achtung entgegenbringen“³³. „Jesus, der Jesus der Evangelien, einziger Sohn und Fleischwerdung Gottes für die Christenheit, war in seinem menschlichen Leben Jude, ein einfacher jüdischer Handwerker. Das ist eine Tatsache, die jeder Christ kennen muß“³⁴. „Was immer auch Israel für Sünden auf sich geladen hat, an den Verbrechen, die ihm die christliche Überlieferung zur Last legt, ist es vollkommen unschuldig: es hat Jesus nicht verworfen, es hat ihn nicht gekreuzigt. Und Jesus hat auch nicht Israel verworfen und es nicht verflucht, denn so wie ‚Gottes Gaben (ihn) nicht gereuen‘ (Römer, XI, 29), so gilt das höchste Gebot der Liebe aus dem Evangelium für alle gleich. Mögen es doch die Christen endlich erkennen und ihre schreienden Ungerechtigkeiten einsehen. Zu dieser Stunde, wo ein Fluch auf der gesamten Menschheit zu lasten scheint, ist das die vordringlichste Aufgabe, die ihnen ihre Betrachtungen über Auschwitz auferlegen“³⁵. Mögen in diesem Sinne die christlichen Kirchen jede Form von Antijudaismus und Antisemitismus als ein Angriff auch auf das Christentum selbst begreifen, da das Judentum die Wurzel ist, die das Christentum trägt.

33 *Isaac*, Jules: *Jésus et Israël*. Paris 1946, deutsch: *Jesus in Israel*. Wien / Zürich 1968, 15.

34 *Ebd.*, 25.

35 *Ebd.*, 449.

Neuland.
Die Diskussion um das Amt der Theologin in der
bayerischen Landeskirche, im Deutschen Evangelischen
Kirchenbund und im Lutherrat

Auguste Zeiß-Horbach

Die Diskussion um das Amt der Theologin als geistliche Mitarbeiterin in der Kirche und darüber hinaus um die Ordination der Frau in das Pfarramt erstreckte sich innerhalb der deutschen Landeskirchen fast über das gesamte 20. Jahrhundert. 1991 beschloss als letzte der Landeskirchen Schaumburg-Lippe die Frauenordination. Dagegen lehnt die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK), eine lutherische Freikirche, zu der im Zuge der Diskussion einzelne Pfarrer aus lutherischen Landeskirchen wechselten, bis heute die Frauenordination ab. Die Nachwirkungen der Diskussion zeigten sich nochmals, als sich der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 1992 genötigt sah, anlässlich der Wahl von Maria Jepsen zur ersten lutherischen Bischöfin in einer deutschen Landeskirche und weltweit, in der Denkschrift „Frauenordination und Bischofsamt“ die Vereinbarkeit dieses Novums mit der Heiligen Schrift und den Bekenntnisschriften zu begründen.

Eine deutschlandweite, kirchenhistorische Gesamtdarstellung der Diskussion um das Amt der Theologin von ihren Anfängen an bis zur Pfarrerin liegt bislang nicht vor, da noch zahlreiche regionalgeschichtliche Einzelstudien ausstehen. Als solche versteht sich der hier vorgelegte Beitrag, wobei über die bayerische Regionalgeschichte hinausgehend nach der Position des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes und des Lutherrates sowie der bayerischen Reaktion hierauf gefragt wird. Im Zentrum der Untersuchung steht der Zeitraum von der Weimarer Republik bis zum Kriegsende. Erstmals werden dabei die vom stellvertretenden Vorsitzenden des Lutherrates, Paul Fleisch, Geistlicher Vizepräsident des Landeskirchenamtes Hannover, zur Diskussion im Lutherrat verfassten, inno-

vativen Thesen zum Vikarinnenamt von 1943 veröffentlicht. Sie unterscheiden sich wesentlich von der dezidiert ablehnenden Position des 1940 als Gutachter von der Synode der Bekennenden Kirche der altpreußischen Union (BK-ApU) beauftragten, rheinischen Theologen Peter Brunner. Brunners Argumentation hatte in der Ausschussarbeit der BK-ApU große Bedeutung¹. Sie fand im Zusammenhang eines Referates vor der Bischofskonferenz der VELKD 1958 und durch ihre anschließende Veröffentlichung nochmals Beachtung und wurde besonders auch vom bayerischen Landesbischof Hermann Dietzfelbinger rezipiert².

Erst im Jahr 1975 beschloss die bayerische Landessynode die Frauenordination. Das Ringen um die Frage der Berufung der Frau in den Dienst des Pfarrers, bei dem der ablehnende Standpunkt von Landesbischof Dietzfelbinger, eines großen Teiles des Landeskirchenrates und bestimmter Kreise bayerischer Geistlicher, die sich als bekennnistreu bezeichneten, eine wesentliche Rolle spielten, erweckt den Anschein, als habe es innerhalb der bayerischen Landeskirche aufgrund ihres lutherischen Bekenntnisses und der in der Erlanger Theologie und Ethik gebräuchlichen Rede von den Schöpfungsordnungen eine durchgängige Linie der Ablehnung der Frau im geistlichen Amt gegeben. Dieser Eindruck wird jedoch der vielgestaltigen Diskussion innerhalb der bayerischen Landeskirche

1 Zu dem vielschichtigen Prozess der Diskussion um die Frauenordination in der BK-ApU vgl. *Herbrecht*, Dagmar / *Härter*, Ilse / *Erhardt*, Hannelore (Hg.): Der Streit um die Frauenordination in der Bekennenden Kirche. Quellentexte zur ihrer Geschichte im Zweiten Weltkrieg. Neukirchen 1997.

2 So heißt es in einer Pressemitteilung des Landeskirchenamtes: „Gewisse grundlegende Äußerungen von Prof. Dr. P. Brunner haben den Herrn Landesbischof veranlaßt, noch zurückhaltender als bis jetzt über diese Frage zu denken. Seinem Auftrag gemäß gebe ich dem Evangelischen Presseverband davon Kenntnis“ (LAELKB Nürnberg, LKR, Nr. 1544: Schreiben des LKR vom 5. 11. 1958 an den Evang. Presseverband München betr. Ordination von Frauen). Brunners Beitrag erschien zuerst in LR 9 (1959/60) sowie später in: *Brunner*, Peter: Das Hirtenamt und die Frau. In: Ders. (Hg.): *Pro Ecclesia*. Bd. 1. Berlin / Hamburg 1962, 310–338.

und unter ihren Entscheidungsträgern nicht gerecht. Umso mehr verdienen die Anfänge der kirchlichen Diskussion um das Amt der Theologin in Bayern in der Weimarer Republik und in der Zeit des Nationalsozialismus Aufmerksamkeit. In welcher Weise reagierte die Kirchenleitung darauf, dass einzelne junge Frauen sich dem Studium der Theologie zuwandten und um ein entsprechendes kirchliches Amt baten? Wo verortete sie sich im Vergleich zur Diskussion dieses Themas innerhalb des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes und später im Rat der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands?

Der Erlanger Theologe Paul Althaus lehrte noch in der zweiten Auflage seiner Ethik von 1953: „Die Frauen sind, ihrer schöpfungsmäßigen Art entsprechend, in erster Linie in das Amt der Diakonie zu rufen. Aber die Kirche bedarf den Dienst der Frau auch im Amte des Wortes, nur daß dem öffentlichen Verkündigen der Frau ihre geschlechtliche Eigenart deutliche Grenzen zieht. Das Pfarramt in seiner heutigen Gestalt stellt außerdem Aufgaben der Führung und Vertretung der Gemeinde nach außen, die in der Regel nicht Sache der Frau sind“³. Althaus öffnete sich gegenüber der Mitarbeit der Frau im geistlichen Amt, schloss sie aber gleichzeitig vom öffentlichen, geistlichen Wirken in Leitungsverantwortung aus. Dies wurde theologisch mit der seinshaften Andersartigkeit der Frau im Gegensatz zum Mann begründet. Bereits 1930 hatte Althaus die Bestrebungen der jungen Theologinnen nach einer Mitarbeit im geistlichen Amt unterstützt, wie die Theologin Gertrud Dorn (1902–1983) berichtet: „Meine Hoffnungen auf eine Anstellung hatten mich freilich betrogen. Die bayerische Landeskirche hatte trotz meines guten Examens keinerlei Verwendung für mich. So wandte ich mich der Thüringischen Landeskirche zu, wo ich durch die

3 Althaus, Paul: Grundriß der Ethik. 2. Neu bearbeitete Aufl. Gütersloh 1953, 166, vgl. 118 und 123.

freundliche Unterstützung von Herrn Prof. D. Althaus sofort in ausserordentlich netter Weise aufgenommen wurde⁴.

Mit dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments und der Einführung der neuen Kirchenverfassung unter dem bayerischen Kirchenpräsidenten Friedrich Veit erstarkte das synodale Element. Kirchenleitende Funktionen erhielten der Kirchenpräsident, die Landessynode, der Landessynodalausschuss und der Landeskirchenrat. Die Landessynode erhielt das Gesetzgebungsrecht. Daher ist bei der Erforschung der Diskussion um das Theologinnenamt auf kirchenleitender Ebene in der Weimarer Republik nicht nur die Haltung des Landeskirchenrates und des Kirchenpräsidenten zu erschließen. Das gilt für alle Landeskirchen. Ein Blick in die bayerischen Akten zeigt, dass die Diskussion um das Amt der „theologisch gebildeten Frau“ bereits 1927 innerhalb einzelner Bezirkssynoden geführt und von dort, also gleichsam „von unten“, in einem demokratischen Prozess, in die Landessynode gebracht wurde. Anlass war das Vorhandensein einzelner junger Frauen, die trotz unklarer Lage hinsichtlich ihrer späteren Anstellung das Wagnis des Theologiestudiums in Angriff genommen hatten und sich eine Mitarbeit im geistlichen Amt der Kirche wünschten. In Bayern erfolgten demnach die ersten Schritte auf dem Weg zu einem kirchlichen Amt für die studierte Theologin – und das verdient besondere Hervorhebung – auf synodalem Wege. Allerdings endete dieser synodale Prozess nach kurzer Zeit bereits wieder.

Mit der innerkirchlichen Diskussion um das Amt der Theologin stand die bayerische Landeskirche nicht alleine. Längst war in theologischen Zeitschriften wie der *Christlichen Welt* und der *Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung* die Debatte über das Predigt- oder Pfarramt der Frau in vollem Gange. Die Entwicklung

4 Gertrud Dorn an LKR München, Lebenslauf, verfasst für den Antrag auf Aufnahme in die Vikarinnenliste, vermutlich 1944 (LAELKB Nürnberg, LKR, Nr. 50044).

dieser Frage im In- und sogar im Ausland wurde beobachtet⁵. Die Kirchenverfassung der ApU von 1920 sah die Möglichkeit vor, akademisch-theologisch gebildete Frauen als Kirchenbeamtinnen einzustellen. Daraufhin gründete sich 1925 der Verband der Evangelischen Theologinnen Deutschlands mit dem Ziel, die Gesetzgebung durch eine aufgrund der Kirchenverfassung mögliche, eigene Eingabe zu beeinflussen⁶. Im Theologinnenverband gab es von Anfang an unterschiedliche Haltungen zu der Frage, ob man das „volle Pfarramt“ für die Frau oder lediglich eine Mitarbeit im geistlichen Amt fordern solle. Nur eine sehr kleine, progressive und von der kirchlichen Öffentlichkeit in den entsprechenden Zeitschriften kritisierte Gruppe um die Kölner Theologinnen Annemarie Rübens und Ina Gschlößl plädierte für das volle Pfarramt und spaltete sich 1930 vom Theologinnenverband mit einer eigenen Gründung, der Vereinigung Evangelischer Theologinnen, ab.

1926/27 wurden kirchlicherseits die ersten Verordnungen und Gesetze veröffentlicht, die der Frau ein Amt *sui generis* ermöglichten: Zu erwähnen sind die „Vorläufigen Richtlinien für die Ausbildung, Prüfung und Verwendung der Theologinnen“ der thüringischen Landeskirche 1926 sowie das Vikarinnengesetz der ApU von 1927. Dieses definierte jedoch nicht nur die Aufgabenbereiche der Vikarin, sondern auch die ihr verwehrten Arbeitsbereiche aus dem Bereich des Pfarramtes. „Sie [die ‚Kandidatin des Vikariatsamts‘, Vf.] ist nicht befugt zur pfarramtlichen Tätigkeit im Gemeindegottesdienst, zur Verwaltung der Sakramente sowie zur Vornahme der anderen herkömmlich vom Pfarrer zu vollziehenden Amtshandlungen“⁷. Im

5 Vgl. hierzu beispielsweise die Jahrgänge 1927 und 1930 der AELKZ.

6 Vgl. hierzu *Erhart*, Hannelore: Die Theologin im Kontext von Universität und Kirche zur Zeit der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus. Ein Beitrag zur theologischen Diskussion. In: Siegele-Wenschkewitz, Leonore / Nicolaisen, Carsten (Hg.): Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus (AKiZ B 18). Göttingen 1993, 223–250. Auch die Vereinigung Evangelischer Frauenverbände Deutschlands machte eine Eingabe.

7 Zitiert nach *Herbrecht / Härter / Ehrhardt*, Streit (wie Anm. 1), 37.

Deutschen Evangelischen Kirchenbundesrat wurde 1926 über die bisherigen Erfahrungen gesprochen, wegen der Neuartigkeit der Materie jedoch auf eine Vereinbarung verzichtet.

Für lange Zeit blieb die von der ApU verwendete Art der Aufgabenbeschreibung in den deutschen Landeskirchen maßgeblich: Das „weibliche“ geistliche Amt, das als Amt eigener Art (*sui generis*) bezeichnet wurde, war im Wesentlichen *ex negativo*, also im Kontrast zum „männlichen“ Pfarramt (Gemeindeleitung) definiert. Die Aufgabenbereiche entstanden in Folge einer Subtraktion aus dem weiten Aufgabenfeld des Pfarramtes. Als Grundlage hierfür sah man das besondere, von Gott durch die Schöpfung gegebene Wesen der Frau an. Leitende Aufgaben in der Öffentlichkeit der Gemeinde wurden ihr abgesprochen, die Unterordnung unter den Mann stand im Vordergrund. Diese Denkweise war auch in Bayern gängig und blieb es weit über das erste Vikarinnengesetz von 1944 hinaus. Selbst die Theologinnen mussten sich erst von dieser Vorstellung befreien⁸. Bis in die 1960er Jahre hinein bemühte sich der bayerische Landesbischof Hermann Dietzfelbinger darum, eine positive Beschreibung der Aufgaben einer Vikarin zu erstellen. Da es hierbei sein Anliegen war, der Frau „das Hirtenamt“ als nicht wesensgemäß vorzuenthalten, war dieser Versuch zum Scheitern verurteilt.

Im Oktober 1944, 17 Jahre nachdem die Diskussion um das Amt der Theologin erstmals in der bayerischen Landessynode geführt worden war, wurde das neue Vikarinnengesetz der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Bayern rechts des Rheins verkündet. Es beginnt mit den Worten: „Zur Mitarbeit im geistlichen Amt können Frauen berufsmäßig im Dienst der Landeskirche

8 Vgl. hierzu *Zeiß-Horbach*, Auguste: Mitarbeit im geistlichen Amt? Der Dienst der ersten bayerischen Theologinnen. In: ZBKG 81 (2012), 283–329.

angestellt werden“⁹. Inhaltlich orientierte es sich am Kirchengesetz der ApU von 1927.

Wie kam es zu diesem Ergebnis, wo doch Landeskirchenrat und Präsident bzw. Bischof dem Amt der Theologin von Anfang an skeptisch gegenüber gestanden hatten? Dabei spielen die äußeren, politischen und gesellschaftlichen Umstände sowohl begünstigend wie auch hemmend eine wichtige Rolle. Die Zulassung zur regulären Immatrikulation war den Frauen im Bayerischen Königreich bereits 1903 gewährt worden¹⁰. Mit der Weimarer Reichsverfassung von 1919, § 109, erhielten Männer und Frauen grundsätzlich die gleichen staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten¹¹. Dennoch gab es noch zahlreiche Hürden für Frauen auf dem Weg ins Studium, die insbesondere in der unzureichenden Möglichkeit der Mädchenbildung lagen. Der nationalsozialistische Umbruch 1933 und der darauf folgende Umbau der Kirchenverfassungen verhinderten das Fortschreiten der 1927 begonnenen synodalen Diskussion in Bayern. Die bayerische Landessynode gab 1933 per „Ermächtigungsgesetz“ ihr Gesetzgebungsrecht an den neuen Landesbischof Hans Meiser ab. Hemmend wirkte auch die ablehnende Haltung des Landeskirchenrates, der sich auf Schrift und Bekenntnis berief. Mit Beginn des „Dritten Reiches“ änderte sich zudem die gesellschaftliche Rolle der Frau. Durch Gesetze und Propaganda wurden Frauen im „Dritten Reich“ aus dem Beruf gedrängt. Mutterschaft galt als höchstes Ideal für die Frau. Mit Beginn des Krieges ergab sich die

9 *Amtsblatt für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern rechts des Rheins* 31 (1944), 55–60: Kirchengesetz über das Dienstverhältnis der Vikarinnen (Vikarinnengesetz).

10 Vgl. *Boehm*, Laetitia: Von den Anfängen des akademischen Frauenstudiums in Deutschland: zugleich ein Kapitel aus der Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität München. In: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 77 (1958), 313.

11 Vgl. *Abele-Brehm*, Andrea: 100 Jahre akademische Frauenbildung in Bayern und Erlangen – Rückblick und Perspektiven (Erlanger Universitätsreden 64 [2004], 3. Folge). Erlangen 2004.

dazu im Widerspruch stehende Notwendigkeit, auf die Berufstätigkeit von Frauen zurückgreifen zu müssen. Hierzu waren auch die Kirchen genötigt. Dadurch entspann sich in den Kirchen erneut die Diskussion um das Amt der Frau.

In Bayern gründeten zehn Theologinnen 1935 den Konvent bayerischer Theologinnen. Vertreten durch Liesel Bruckner, machten sie ihre Forderungen gegenüber dem Landeskirchenamt geltend, waren jedoch sehr vorsichtig. Die Forderung nach dem vollen Pfarramt lehnten sie ab. Zudem mussten sie sich erst selbst über ihr Amt klarwerden. Auch fehlte ihnen als Studentinnen bzw. Berufsanfängerinnen die entsprechende Erfahrung in dem von ihnen angestrebten Beruf. 1938 erstellten sie eine kurze Denkschrift („Das Amt der Theologin“), in der sie ihre Forderung theologisch begründeten. Diese schickten sie an den Landeskirchenrat und veröffentlichten sie 1939 zur weiterführenden Diskussion unter den Geistlichen¹².

1936 spaltete sich die Bekennende Kirche. Die Zweite Vorläufige Kirchenleitung und der Lutherrat existierten nun nebeneinander. Auf Reichsebene konnten keine Bekenntnissynoden mehr abgehalten werden, jedoch immerhin noch auf der Ebene der BK-ApU. Die Aufforderung des Geistlichen Vertrauensrates der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) vom 18. September 1939, „weibliche Hilfskräfte“ zur behelfsmäßigen Versorgung verwaister Pfarrstellen bereitzustellen¹³, hatte Martin Albertz, den Superintendenten von Berlin, sowie die Berliner Vikarinnen veranlasst, die Diskussion um das Amt der Theologin in Gang zu setzen. Die drängende Realität, der Mangel an theologisch qualifizierten, kirchlichen Mitarbeitern vor und vor allem während des Krieges, hatte für alle Kirchenleitungen bei der Diskussion einen entscheidenden Einfluss. Diese Diskussion wurde in der BK-ApU ab 1940 intensiv und grundsätzlich geführt. Zwischen 1941 und 1942 tagte der von der Synode einge-

12 *Das Amt der Theologin*. In: Korrespondenzblatt für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern 64 (1939), 42f.

13 *Herbrecht / Härter / Ehrhardt*, Streit (wie Anm. 1), 71.

setzte Ausschuss. Unterschiedliche theologische Denkansätze stießen aufeinander. Dagmar Herbrecht, Ilse Härter und Hannelore Erhardt haben in dem von ihnen herausgegebenen Quellenband diese Diskussion eindrücklich dargestellt und mit Quellentexten belegt. In der DEK versuchte man die Frage rein pragmatisch zu lösen. Hier fand keine theologische Diskussion statt. Für die bayerische Landeskirche war der Lutherrat von Bedeutung, wo 1943/44 ebenfalls eine Diskussion über dieses Thema geführt wurde. Sie wurde bislang in der Forschung kaum zur Kenntnis genommen. Diese Diskussion hatte keine nachhaltige Wirkung, was zum Großteil wohl den Kriegswirren geschuldet ist, die eine intensive Aussprache der lutherischen Kirchenleitungen verhinderten¹⁴.

1. Die Diskussion in den bayerischen Synoden

In Bayern schrieb sich mit Hedwig Sanwald (verheiratete Knappe) 1919 erstmals in der Geschichte der Erlanger Theologischen Fakultät eine junge Frau für das Fach Theologie ein. 1921 legte sie das erste kirchliche Examen ab. Bis 1935 wurden 16 Frauen in Bayern zu beiden kirchlichen Prüfungen zugelassen, was im Vergleich mit anderen deutschen Kirchen als nicht selbstverständlich gelten darf. Beispielsweise gestattete die Evang.-Luth. Kirche in Preußen nur die Ablegung der theologischen Aufnahmeprüfung, wie aus dem Lebenslauf von Ruth Kosmala (1913–2004) ersichtlich wird¹⁵. Durch

14 Der hannoversche Bischofsrat hatte 1942 Thesen zur Frage des Theologinnenamtes erstellt. Zu deren Entstehungsgeschichte vgl. *Herbrecht / Härter / Erhardt*, Streit (wie Anm. 1), 408, Anm. 67.

15 „War es mir nach Überwindung mancherlei Schwierigkeiten möglich geworden, als 1. Theologin in der ‚Evang-luth. Kirche in Preußen‘ die Erlaubnis zur Ablegung des 1. Theol Examens zu erlangen [1939, *Vf.*], so wurden später meine beiden Meldungen zum 2. theol. Examen damit abgelehnt, daß Theologinnen zu diesem Examen grundsätzlich nicht zugelassen und auch keine Theologinnen hauptamtlich in irgendeinen kirchlichen Dienst eingestellt werden.“ Schreiben Ruth Kosmalas vom 27. 7. 1956 an den LKR München (LAELKB Nürnberg, PA Theol. 2861/3).

die Zulassung bayerischer Theologinnen zu beiden Examina verstärkte sich die Frage, welchen beruflichen Weg diese in gleicher Weise wie die Männer ausgebildeten Theologinnen anstrebten, umgekehrt aber auch, welchen Weg die Kirche sie gehen lassen wollte. Sowohl die jungen Frauen selbst wie auch die Kirche mussten sich hierüber erst noch klar werden. Besonders früh wurden einzelne Pfarrer, die sich mit der Frage der Mädchenbildung beschäftigten, damit konfrontiert.

Es waren zwei engagierte bayerische Pfarrer, denen es gelang, mittels Anträgen an ihre jeweilige Bezirkssynode die Forderung nach einem kirchlichen Amt für die studierte Theologin vor die 1927 tagende bayerische Landessynode zu bringen: Georg Merz (1892–1959), der spätere Leiter der Theologischen Schule in Bethel und Rektor der Augustana-Hochschule Neuendettelsau sowie Karl Alt (1897–1951), der als Gefangenenseelsorger von Stadelheim bekannt geworden ist. Er war nicht nur Theologe, sondern auch promovierter Philologe. Georg Merz hatte sich den Zugang zu höherer Schulbildung selbst erkämpfen müssen und wusste so deren Wert sicher besonders zu schätzen¹⁶. Merz und Alt waren durch ihren Kontakt zu einzelnen, an der Theologie interessierten Schülerinnen auf dieses Thema gestoßen und fühlten sich zum Handeln genötigt. Die Entwicklung der Diskussion in einzelnen Landeskirchen, insbesondere in der großen Kirche der ApU, gab ihnen den entsprechenden Rückhalt. Die Wahrnehmung fehlenden Pfarrernachwuchses trug ebenso dazu bei.

Im März 1927 wandte sich der zweite Pfarrer von Kaufbeuren, Dr. Karl Alt, an das Landeskirchenamt und schrieb: „Auf Veranlassung des Unterzeichneten haben zwei Mädchen seiner Gemeinde die oberen Klassen des St. Anna-Gymnasiums in Augsburg besucht und

16 Vgl. *Lichtenfeld*, Manacnuc: Georg Merz – Pastoraltheologe zwischen den Zeiten. Leben und Werk in Weimarer Republik und Kirchenkampf als theologischer Beitrag zur Praxis der Kirche (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 18). Gütersloh 1997, 86.

stehen nun vor dem Absolutorium. Beide sind entschlossen Theologie zu studieren und möchten deshalb genaueren Bescheid über den Gang ihrer Ausbildung sowie die Aussichten und Möglichkeiten einer späteren Anstellung in unserer Landeskirche haben. Ich erlaube mir deshalb diese Anfrage an die Kirchenleitung weiterzugeben mit der Bitte, sich auch darüber äußern zu wollen, ob für die nächste Zukunft auch bei uns wie anderwärts die Anstellung von theologisch vorgebildeten Pfarrgehilfinnen, die nicht nur zur Unterrichterteilung herangezogen werden, in Aussicht steht¹⁷. Die Antwort befriedigte ihn nicht. Es ist die erste greifbare Verlautbarung des Landeskirchenrates zu dieser Fragestellung. Der kurze Bescheid enthält weder eine inhaltliche Begründung noch einen Hinweis darauf, dass sich an der bisherigen Lage etwas ändern könnte: „Geprüfte Theologinnen haben in unserer Landeskirche nur die Möglichkeit als hauptamtliche Religionslehrerinnen an den höheren weibl. Lehranstalten verwendet zu werden. Die Zahl von hauptamt. Religionslehrern an den höheren weibl. Lehranstalten ist aber so gering, daß von einer Aussicht auf spätere Anstellung kaum geredet werden kann. Für die nächste Zeit ist auch die Anstellung von theologisch vorgebildeten Pfarrgehilfinnen in unserer Landeskirche nicht zu erwarten. Das Dekanat wolle die 2. Pfarrstelle in Kaufbeuren verständigen“¹⁸.

Alt hatte das Ziel, den Fragenkomplex vor die Landessynode zu bringen. Daher reichte er einen Antrag an die am 29. Juni 1927 in Immenstadt tagende Bezirkssynode des Kemptener Dekanates ein, der einschließlich seiner Begründung einstimmig angenommen wurde. Dies zeigt, dass die Synodalen vor Ort, geistliche und weltliche Mitglieder, ebenso die Notwendigkeit einer Regelung sahen. Die Antwort lautete: „Die Bez. Syn. wird ersucht bei der hochw. LandesSyn. zu beantragen, daß sie den Anstellungsmöglichkeiten der

17 Schreiben Alts vom 4.3.1927 an den LKR (LAELKB Nürnberg, LKR, Nr. 1545).

18 *Ebd.*: Antwort des LKA München an das Dekanat Kempten vom 9. 3. 1927.

bayr. weiblichen Theologiestudierenden ihr Augenmerk zuwenden und beizeiten dafür Sorge tragen wolle, daß angesichts des immermehr zu Tage tretenden Mangels an Kandidaten der Theologie 1. die hauptamtlichen Religionslehrer an höheren weiblichen Bildungsanstalten und die Seelsorger an Frauenstrafanstalten durch weibl. akad. vorgebildete Kräfte ersetzt werden, 2. daß zur Entlastung überbürdeter Großstadtgeistlicher Gebiete, die der Frau entsprechen, in Seelsorge, Vereinsarbeit u. Unterricht rechtzeitig Vikarinnen übertragen werden, wie es bereits anderweitig geschieht (Preußen). 3. daß allmählich für d. Seelsorge an gr. Frauenkliniken u. nicht zuletzt an Irrenanstalten mit vielen weibl. Geisteskranken einige Stellen für theolog. vorgebildete Seelsorgerinnen geschaffen werden. Begründung: Es ist bekannt, daß die Zahl der Theologiestudenten in Deutschland von 4362 im Jahre 1914 auf jetzt nur noch 1923 zurückgegangen ist. Wenn auch unsere bayerische Landeskirche nicht im gleichen Maße wie andere unter diesem rapiden Rückgang zu leiden hat, so stellt doch das Amtsblatt für die Evang. Luth. Kirche in Bayern v. 28.3.1927 einen ‚immer mehr in Erscheinung tretenden Mangel an Kandidaten‘ fest. Es besteht somit die Gefahr, daß im Bedarfsfalle theologisch vorgebildete Frauen unserer Landeskirche mangeln, weil sie sich vorher notgedrungen in den Dienst anderer Landeskirchen gestellt haben¹⁹.

Karl Alt beschrieb als Arbeitsgebiete der Theologin Seelsorge und Religionsunterricht für Mädchen und Frauen sowie spezielle Aufgaben innerhalb von Großstadt-Pfarreien. Er orientierte sich damit an den bereits bestehenden Theologinnengesetzen, ohne sich über die Frage der Sakramentsverwaltung zu äußern. Taktisch geschickt verwies er auf den Kandidatenmangel. Sein Anliegen ging aber erkennbar darüber hinaus: Er wollte interessierten, akademisch qualifizierten jungen Frauen einen Weg zur Mitarbeit in der Kirche

19 *Verhandlungen der Evang.-Luth. Bezirkssynode Kempten 1927* (LAELKB Nürnberg, Bayer. Dekanat Kempten, Nr. 213).

ebnen und gleichzeitig der Kirche für die zukünftigen Aufgaben gute Mitarbeiter sichern.

Ebenfalls am 29. Juni 1927 tagte im Gemeindehaus der Christuskirche in München-Neuhausen die Bezirkssynode. Von 232 Synodalen waren 160 erschienen. Das Protokoll gewährt uns einen Einblick in die Diskussion, bei der Pfarrer Merz in der weltlichen Synodalen, Hauptlehrerin Wilhelmine Reichenhart, eine Verbündete hatte. Sie gab mit ihrem Votum den Ausschlag gegenüber Siegfried Kadner, Pfarramtsführer von St. Lukas, der für die kirchliche Mitarbeit der Frau das Amt der Diakonisse vorsah. Merz' Antrag lautete: „Die Landessynode wolle Schritte unternehmen, die theologisch gebildeten und geprüften Frauen in den Dienst an der Gemeinde einzufügen“²⁰. Dazu vermerkt der Protokollant: „Pfarrer Merz begründet den Antrag. Die Begründung liegt bei. Pfarrer Kadner bedauert, daß die Frauen durch das Universitätsstudium hindurchgeführt werden, das schon Männern nicht völlig entsprechend sei. Für sie sei der Weg der Diakonie das Gegebene. Frl. Reichenhart wies auf die Schwierigkeiten dieses Vorschlags hin und bat, Antrag Merz anzunehmen, da die Kirche den Dienst der Frauen brauche. Daraufhin wurde der Antrag einstimmig angenommen“²¹. Leider gibt das Protokoll der Synode nicht den genauen Diskussionsverlauf wieder – insbesondere die Argumente der Lehrerin wären von Interesse.

Mit der Frage der Abgrenzung des Amtes der Theologin zum Diakonissenamt setzten sich auch die bayerischen Theologinnen intensiv auseinander, wie aus den Vorarbeiten zu ihrer Denkschrift „Das Amt der Theologin“ hervorgeht. Als Diskussionsstand des zweiten bayerischen Theologinentreffens vom Juni 1938, auf dem sich die bayerischen Theologinnen als eigene Landesgruppe inner-

20 Protokoll-Auszug über Anträge der Bezirkssynode des Dekanats München I an die Landessynode (LAELKB Nürnberg, LS, Nr. 23: Landessynode 1927 Anträge, Antrag 91).

21 Bezirkssynode 1927 (LAELKB Nürnberg, Dekanat München I, Nr. 74).

halb des Gesamtverbandes konstituierten, hält Liesel Bruckner fest: Die Landeskirche frage, „warum wir studiert haben und nicht eine andere kirchliche Arbeit (Diakonisse) ergriffen haben. Darauf ist zu antworten: daß wer der Kirche ganz dienen will und in ihrem Dienst stehen will, die volle Ausbildung braucht. Unser Dienst will sich von der Diakonie unterscheiden, daß wir das Amt der Wortverkündigung dort ausüben wollen, wo im Pfarrdienst notwendigerweise Lücken entstehen müssen. Hier genügen auch nicht Laienkräfte, sondern werden ganze Kräfte gefordert. Aus diesem Grunde darf und soll es nicht das Ziel sein, daß Theologinnen ganz in der Schularbeit aufgehen. Eine Parallele zu unserem Dienst stellt die Missionarin dar. Wie auch sie von der Gemeinde getragen wird (Einsegnung) muß die Gemeinde auch hinter der Theologin in der Heimatgemeinde stehen“²². Der Hinweis auf das Vorbild der „Missionarin“ ist aufschlussreich. Christine Keim weist darauf hin, dass die sogenannte „Senana-Mission“ eine frühe Vorstufe zum späteren Amt der Theologin darstellt. Bei der Senana-Mission wurden Frauen als Evangelistinnen und für andere Arbeiten gebraucht, um im asiatischen Raum den ansonsten verschlossenen Zugang zu einheimischen Frauen zu erhalten und diese als Multiplikatorinnen für die Mission zu gewinnen. Hier war beispielsweise die Basler Mission aktiv²³. Die angehenden Theologinnen kannten diese Aktivitäten. Verkündigung war eines ihrer zentralen Anliegen. Deswegen und auch, um ihre eigenen Anfragen an den Glauben zu beantworten, studierten sie Theologie.

Am klarsten formulierte die Erlanger Studentin der Theologie, Elisabeth Haseloff, 1938 in ihrem Entwurf zur Denkschrift der

22 *Protokoll des Bayerischen Theologinrentreffens* vom 25./26. Juni 1938 in Erlangen (LAELKB Nürnberg, Vereine III/30, Nr. 1).

23 Vgl. Keim, Christine: *Frauenmission und Frauenemanzipation. Eine Diskussion in der Basler Mission im Kontext der frühen ökumenischen Bewegung (1901–1928)*. (Beiträge zur Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie 20), Münster 2005.

Theologinnen ihre Vorstellung von einem neuen Amt der Kirche, das sich von dem der Diakonisse wie des Pfarrers unterscheidet, wobei zur Amtsausübung die Sakramentsverwaltung unabdingbar sei: „1. Mit dem Diakonissenamt verbindet uns, daß wir uns nur an einen Ausschnitt der Gemeinde gewiesen wissen, an den, der unseren Dienst braucht. Es ist aber hier ein anderer Ausschnitt der Gemeinde gemeint, als der den die Diakonisse in der Regel kennt. Wir wollen dem Ausschnitt der Gemeinde dienen, der in der Wortverkündigung der Pfarrer in der heutigen Notlage der Gemeinde nicht mehr erreicht wird. 2. Mit dem Pfarramt verbindet uns, daß dieser Dienst eben als Dienst der Wortverkündigung geschehen soll, weshalb wir uns der dazu erforderlichen theologischen Ausbildung unterzogen haben. Es trennt uns von diesem Amt, daß wir nicht eine ganze, volle Gemeinde, sondern nur einem Ausschnitt dienen wollen. Aber es ist der gleiche Dienst, in dem wir als des Pfarrers ‚Gehilfin‘ arbeiten wollen“²⁴.

Jahrzehntlang wurde immer wieder von den Theologinnen gefordert, sie sollten sich dem Diakonissenamt zuwenden. Noch Anfang der 1960er Jahre, als sie in Bayern längst als „Vikarinnen“ anerkannt waren, zielte das Bestreben von Landesbischof Dietzfelbinger darauf, ihren Beruf als diakonisch zu definieren und für sie eine zufriedenstellende Betätigung in leitender Position in den um Nachwuchs ringenden Diakonissenanstalten Bayerns zu finden. Sein Anliegen, das kirchliche Amt der Frau durch Näherbestimmung der Theologin als Kirchenbeamtin vom geistlichen Amt des Pfarrers zu unterscheiden, führte aufgrund des Protestes der Theologinnen und der synodalen Diskussion jedoch nicht zum Ziel.

Georg Merz war zum Zeitpunkt seines Antrages an die Münchner Bezirkssynode bereits viele Jahre im Schulunterricht tätig, auch an höheren Mädchenschulen. Als Studienprofessor und seit seiner Gemeindetätigkeit an St. Markus 1926 auch als Studentenseelsorger

24 Stellungnahme Elisabeth Haseloffs zum Amt der Theologin, 1938 (LAELKB Nürnberg, Vereine III/30, Nr. 1).

kannte er die Anliegen der jungen Frauen. In seinen Erinnerungen an die Zeit im Münchner Predigerseminar verweist er auf die Bedeutung des Kontakts zur Schulwelt: „Durch die Schule bekamen wir Zugang zur Münchner Gemeinde. Was jeder bayerische Pfarrer weiß, ging uns damals in besonderer Weise auf, daß der Unterricht in den Schulen das beste Hilfsmittel zum Bau einer Gemeinde ist.“²⁵ Schülerinnen wie Lieselotte Nold brachten noch Jahre später ihren Dank für seinen anregenden Religionsunterricht zum Ausdruck²⁶. Die Kontakte zu engagierten Schülerinnen, die Beurteilung der zukünftigen kirchlichen Aufgaben, die in einer Stadt wie München über das normale Gemeindepfarramt weit hinausgingen, sowie die Wahrnehmung der Entwicklung des Theologinnenamtes in anderen Landeskirchen führten Georg Merz zu seinem Antrag. Seine umsichtige, an den aktuellen Erfordernissen und Erfahrungen der Kirchengemeinden orientierte Begründung verdient Beachtung. Er verweist auf das Engagement der jungen Frauen und appelliert an die Verantwortung der Gemeinden für ihren theologischen Nachwuchs. Er greift damit ein Anliegen der jungen Frauen auf. Sie hielten es für erforderlich, dass die Gemeinde die Mitarbeit der Theologin im geistlichen Amt unterstützte. Dies sollte in der Einsegnung öffentlich sichtbar und persönlich spürbar werden. Ähnlich wie Karl Alt schwebte Merz ein gemeindliches Amt vor, bei dem Seelsorge, Unterricht und Fürsorge, aber auch Bibelstunden und Kindergottesdienst den Schwerpunkt bildeten. Sein maschinenschriftlich eingereicherter Text enthält eine handschriftliche Einfügung, mit der er durch den Ausschluss von Predigt und Sakramentsverwaltung das Amt der Theologin explizit von dem des Pfarrers unterscheidet²⁷. Er

25 *Daumiller*, Oskar (Hg.): Das Predigerseminar in München. Festschrift anlässlich seines hundertjährigen Bestehens (1834–1934). München 1934, 66.

26 Vgl. hierzu *Lichtenfeld*, Merz (wie Anm. 16), 136–152.

27 Es stellt sich die Frage, ob Merz die handschriftliche Einfügung bereits bei seinem Erstantrag vorgenommen hat oder ob sie im Anschluss an die Diskussion in der Bezirkssynode im Sinne einer Präzisierung erstellt wurde.

stimmte demnach mit der Vorstellung überein, die im Kirchengesetz der ApU vom Amt der Theologin gezeichnet wurde. Aber auch mit dieser einschränkenden Formulierung war zu diesem Zeitpunkt das Theologinnenamt in vielen Kirchenleitungen, so auch in der bayerischen, noch nicht mehrheitsfähig.

„Begründung: Die Bezirkssynode München hat einen besonderen Anlaß, sich für die Verwendung der theologisch gebildeten Frauen einzusetzen. Von den 3 Frauen, die das 1. theologische Examen in Bayern bestanden haben, stammen 2 aus unserer Gemeinde²⁸. Von den zur Zeit Theologie studierenden Mädchen ist wohl die Hälfte aus dem Münchner Mädchengymnasium hervorgegangen²⁹. Die einzige Theologin, die bisher beide Examina bestanden hat, steht im Dienst der Münchner Gemeinde³⁰. Nach den bisher bestehenden Möglichkeiten kann eine in Bayern geprüfte Theologin nur in das Lehramt eintreten. Auf die Verwendung, bzw. auf die feste Anstellung an den in Betracht kommenden Schulen hat die Kirchenbehörde keinen unmittelbaren Einfluß. Die Verwendung an den städtischen Schulen ist weithin von Einflüssen abhängig, die anderen als kirchlichen Gründen entstammen. – Auch ist ernsthaft die Frage zu erwägen, ob die Frau auf die Dauer einem Dienste, der nur im Unterrichten besteht, gewachsen ist und ob sie bei der besonderen Lage unserer höheren Lehranstalten bei allen sonstigen Qualitäten die Fähigkeit besitzt, die kirchlichen Interessen so zu

28 Es handelt sich um Hedwig Sanwald und Hilda von Liederscron, beide Gemeinde München, sowie um Ernestine Ullmann.

29 Zwischen 1932 und 1939 legten im Dekanat München weitere sechs Frauen die theologische Aufnahmeprüfung ab: Ilse Ultsch, Helene Burger, Helene Roesch, Paula Künzel, Ilse Hartmann, Solveig Anacker (LAELKB Nürnberg, Dekanat München I, Nr. 399: Theol. Anstellungsprüfung 1932–1942).

30 Gemeint ist Hilda Liederer von Liederscron (1890–1969). Theologische Aufnahme- und Anstellungsprüfung 1923/1926, seit 1929 Studienrätin, seit 1935 Studienprofessorin in München. Vgl. *Erhart*, Hannelore (Hg.): Lexikon früherer evangelischer Theologinnen. Biographische Skizzen. Neukirchen-Vluyn 2005, 243.

vertreten, wie es nötig ist. Es dürfte deshalb sowohl für die Gemeinde wie für die Frauen die bessere Möglichkeit sein, daß Ämter geschaffen werden, in denen den Frauen [handschriftlich eingefügt: unter Ausschluß von der Gemeindepredigt und der Verwaltung der Sakramente, Vf.] die Möglichkeit gegeben wird, Religionsunterricht, Mitarbeit am Kindergottesdienst, Bibelstunden, Jugendpflege, Seelsorge in weiblichen Anstalten und Mitarbeit in der Gemeindefürsorge zu verbinden. Diese Möglichkeit ist in anderen Landeskirchen bereits erprobt worden. Ihre Verwirklichung würde unserer Landeskirche auch insofern einen besonderen Dienst bedeuten, als dadurch wertvolle Kräfte zur Entlastung der Pfarrer gewonnen würden, was im Blick auf den bestehenden Theologenmangel und das Anwachsen neuer kirchlicher Bedürfnisse dringend nötig ist. Es ist auch anzunehmen, daß Mädchen, die die besonderen Schwierigkeiten des theologischen Studiums auf sich nehmen, größere Freudigkeit zum Amt mitbringen, als Studenten, die durch die ungünstigen Aussichten in den übrigen akademischen Berufen der Versuchung erliegen, Theologie zu studieren, wozu sie zunächst keine Neigung hatten. Da es sich also in jeder Hinsicht um einen Antrag handelt, der aus der Gegenwartslage der Gemeinde erwachsen ist, bitte ich, ihn anzunehmen. Georg Merz³¹.

Unter Leitung von Kirchenrat Wilhelm Engelhardt beriet der II. Ausschuss der Landessynode über die „Anstellungsmöglichkeiten der bayer. weiblichen Theologiestudierenden“. Das Ergebnis in Form eines Antrages wurde von der Landessynode einstimmig angenommen. Darin zeigt sich eine andere Tendenz als diejenige der beiden Bezirkssynoden. Das Problem wurde aufgeschoben. Die Entwicklung in anderen Landeskirchen sollte Berücksichtigung finden, um später zu einer einheitlichen Regelung zu kommen. Die Begründung läßt Vorbehalte gegenüber dem Amt der Theologin erkennen. Die Vision eines neuen Amtes, wie es den Theologinnen,

31 Bezirkssynode 1927 (LAELKB Nürnberg, Dekanat München I, Nr. 74).

aber auch manchen Pfarrern und Kirchenmitgliedern vorschwebte, scheint hier nicht auf.

„Antrag: Die Landessynode gibt in Anbetracht der Verhandlungen, die zur Zeit über die Ausbildung und Verwendung von Theologinnen im Deutsch-Evangelischen Kirchenbunde schweben, die vorliegenden Anträge als Material an den Landeskirchenrat. Begründung: Der Zugang von weiblichen Theologen kann von der Kirche leider nicht mit unbefangener Freude begrüßt werden. Denn sie kann den Theologinnen die Ansprüche, die sie auf Grund ihrer Prüfungszeugnisse machen können, nicht voll erfüllen. Der Weg durch die Ordination zum Predigtamt und zur Sakramentsverwaltung bleibt ihnen verschlossen. Die Frage, wie den weiblichen Theologen eine dauernde Lebensstellung, ein ausreichender Gehalt und ein würdiger Titel beschafft werden könnte, ist sehr schwierig und kann auch nicht wohl in der Bayer. Evang.-Luth. Landeskirche allein erledigt werden. Es schweben auch dahingehende Verhandlungen im übrigen Deutschland. Daher der Antrag des II. Ausschusses³².

Im Anschluss daran ergab sich noch eine kurze Diskussion. Der Rektor der Neuendettelsauer Diakonissenanstalt, Hans Lauerer, verwies darauf, dass junge Frauen den Beruf der Diakonisse anstreben sollten und äußerte sich zu der Problematik, ausgebildete Theologinnen in der weiblichen Diakonie einzustellen. Kirchenpräsident Veit berichtete über die sehr geringen Erfahrungen mit einzelnen Theologinnen in Bayern sowie über die Verhandlungen mit anderen Kirchenregierungen. Das „weibliche Gemüt“ sei nicht geeignet für die Seelsorge, insbesondere an Irrenanstalten. Die Frau neige dazu, mitfühlend die notwendige seelsorgerliche Distanz zu verlieren. Veit endete mit dem Resümee: „Wenn hier ein neuer

32 *Verhandlungen der Landessynode der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern v. d. Rhs.* Synodalperiode 1923–1929. Zweite ordentliche Tagung in Ansbach. 23. August bis 9. September 1927, 382.

Berufszweig für die Frau geschaffen werden soll, so tun wir gut, recht zurückhaltend und zurückweisend zu sein³³.

Damit war die soeben erst begonnene synodale Debatte zu Ende. Über viele Jahre wurde das Thema nur noch innerhalb des Landeskirchenrates verhandelt. Mit dem im Jahr 1933 beschlossenen „Ermächtigungsgesetz“ übergab die Synode ihr Gesetzgebungsrecht an den Landesbischof. Meiser betonte zwar 1941, dass er, obwohl die bloße Anhörung reichte, ohne Zustimmung des Landessynodalausschusses kein Gesetz unterzeichnen werde³⁴. An diese Leitlinie hielt er sich. Dennoch agierte ab 1933 bis in die unmittelbare Nachkriegszeit in der Frage des Theologinnenamtes inhaltlich nur noch der Landeskirchenrat. Zwischen 1934 und 1946 fanden keine Synodaltagungen statt. Immerhin gab der Landessynodalausschuss (LSA) vor seiner Zustimmung zum Vikarinnengesetz beim Rektor der Diakonissenanstalt Neuendettelsau ein umfangreiches Gutachten in Auftrag, das Hans Lauerer am 24. Mai 1944 vorstellte. Die Landessynode erhielt 1946 das Gesetzgebungsrecht zurück, wurde sich aber erst nach und nach wieder ihrer kirchenleitenden Funktionen bewusst. Vor der außerordentlichen Landessynodaltagung im Mai 1947 verwies Oberregierungsrat Dr. Wilhelm Eichhorn aus München, der 1946 Präses der Landessynode gewesen war, in einem Schreiben an Landesbischof Meiser auf diese Problematik und betonte die Notwendigkeit des Einbezugs von Laien bei wichtigen Entscheidungen³⁵.

2. Die Diskussion im Deutschen Evangelischen Kirchenbund

1924 beschäftigte sich der Deutsche Evangelische Kirchenbundesrat im Anschluss an einen Antrag des zweiten Deutschen Evangelischen Kirchentages mit dem „Kirchlichen Helferdienst“, insbesondere mit

33 *Ebd.*

34 Erklärung vom 28.1.1941 (LAELKB Nürnberg, LB, Nr. 253).

35 Schreiben Eichhorns vom 18.2.1947 an Meiser (LAELKB Nürnberg, LB, Nr. 254).

der Frage der Ausbildung und angemessenen Bezahlung diakonisch geschulter Kräfte. Die Erörterungen des Referenten, Generalsuperintendent Georg Burghart, sind in unserem Zusammenhang deswegen von Interesse, weil das „Amt des Diakonats“ sowohl Männern wie Frauen zugesprochen wurde. Zudem ist die Aufgabenbeschreibung für das Diakonat derjenigen sehr ähnlich, die in späteren Gesetzen für Theologinnen vorgesehen war: Gemeindegilde in großen Städten, in Gemeinden mit Industriebezirken und in Diasporagemeinden, dabei die Übernahme von Jugendarbeit und sozialer Arbeit, worunter Wortverkündigung, Unterricht und seelsorgerliche Aufgaben verstanden wurden. Ziel war die Entlastung des Pfarrers, der wieder zu seinen ureigenen Aufgaben finden sollte. Daher war für das Amt des Diakonats auch die Tätigkeit als Kirchensekretär, als Organist und Religionslehrer im Blick.

Von den studierten Theologinnen war 1924 nicht die Rede. Die Rekrutierung diakonisch ausgebildeter Frauen sollte, da die Kirche – wie kritisch vermerkt wurde – mit Ausnahme des Diakonissenamtes eine Ausbildungsmöglichkeit für Frauen in diesem Bereich versäumt haben, über die Evangelischen Sozialen Frauenschulen erfolgen. Diese Schulen hatten laut Referent ein eigenes kirchliches Amt für die Frau mit Beauftragung zur gehobenen Fürsorge in Unterscheidung zu den Gemeindediakonissen gefordert. Damit stand auch das Problem der Diakonissenanstalten wieder zur Debatte. Klar benennt der Referent die oft mangelnde Versorgung der Diakonissen bei gleichzeitig hoher Arbeitsleistung und ihre teilweise unzureichende Ausbildung für die spätere Tätigkeit. Angesichts dieser Sachlage ist es kein Wunder, dass sich gebildete junge Frauen, die Interesse an der Theologie als Wissenschaft und am Verkündigungsdienst in der Kirche hatten, nicht für einen Lebensweg als Diakonisse entschieden.

Im Jahr 1926 beschäftigten sich der Ausschuss und der Rat des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes mit der Frage der Laienpredigt sowie mit der „Anstellung von Frauen, die Theologie stu-

diert haben“. Der zuständige Referent, der Präses der rheinischen Provinzialsynode der ApU, Walther Wolf, nahm zunächst eine Präzision des Begriffs „Laienpredigt“ vor, die im Zusammenhang mit der Frage der Theologin von Bedeutung ist. „Laien“ ist nach seiner Definition ein Gemeindeglied, das keine oder nur eine geringe seminaristische oder theologische Bildung hat. Predigt meint Wortverkündigung im ordentlichen Gemeindegottesdienst im Unterschied zur Evangelisation, die unter besonderen Bedingungen stattfindet. Die Kanzel solle nach Möglichkeit dem zuständigen Pfarrer zum Predigen vorbehalten werden. Der Terminus Laienpredigt umfasse nicht die Berechtigung zur Sakramentsverwaltung und zum „Ministerium“, also zum geistlichen Amt. Zwar spielt in Wolfs Referat die Predigt von Frauen keine Rolle. Es wird mit Blick auf die Frau lediglich festgestellt, dass die akademisch-theologische Bildung, die anstelle einer kirchlichen Prüfung auch mittels der Fakultätsprüfung nachweisbar war, nicht automatisch zur *licentia concionandi* führe. Dieses Recht zur Wortverkündigung werde von der Kirche vielmehr durch Vokation erteilt. Dennoch ist die Definition einer Laienpredigt interessant. Die frühen Vikarinnengesetze grenzen für die Arbeit der theologisch voll ausgebildeten Frau genau die Bereiche aus, die auch den „Laien“ untersagt sind, nämlich die öffentliche Predigt im Gemeindegottesdienst, die Sakramentsverwaltung und das geistliche Hirtenamt. Das weibliche Geschlecht wurde in diesen Kirchengesetzen also zur entscheidenden Kategorie, die inhaltliche Qualifizierung war dem untergeordnet.

Die Frage der Anstellung studierter Theologinnen im kirchlichen Dienst diskutierte der Kirchenbundesrat unter dem Thema der Vorbildung der Geistlichen. Vorausgegangen war die Auswertung einer Umfrage über die Erfahrungen der Landeskirchen mit dem Amt der Theologin, die vor dem Exekutivgremium des Kirchenbundes, dem Kirchengeschuss, im März 1926 stattgefunden hatte. Auslöser hierfür war die Diskussion um die Übertragung des Rechts der Sakramentsverwaltung an eine Theologin in der Hamburgischen

Kirche im Zusammenhang ihrer Anstellung als Gefängnisseelsorgerin durch den Hamburgischen Staat gewesen³⁶. Die Thematik wurde zur Beratung an den Kirchenbundesrat gegeben: „Zunächst berichtet Oberkonsistorialrat Scholz zu dem Ergebnis der Rundfrage betr. Ordination weiblicher Kandidaten der Theologie. Die Antworten auf die in Verfolg einer Anregung des Kirchenrats in Hamburg ergangene Rundfrage seien bis auf eine Ausnahme eingegangen. Allgemeine Ablehnung finde die unbeschränkte Ordination und Zulassung der Kandidatinnen zum Pfarramt. Bedingte Ordination werde dagegen von einem Teil der obersten Kirchenbehörden für zweckmässig erachtet. Auch hier lehne man wiederum allgemein eine volle öffentliche Predigtstätigkeit ab, während das Abhalten von Bibelstunden und von Andachten im Gotteshaus vereinzelt zugestanden werde. Vornehmlich sei teilweise eine eigenartige Einstellung der Kandidatinnen in die Gemeindeseelsorge in Aussicht genommen, insbesondere ihre Verwendung im kirchlichen Dienst an geschlossenen Frauenanstalten. Auf Vorschlag des Referenten billigt die Versammlung Überweisung der Angelegenheit an den Kirchenbundesrat zur gleichzeitigen Behandlung mit der Frage der Vorbildung der Theologen überhaupt“³⁷.

In dieser Sitzung des Kirchenbundesrates präsentierte der Vizepräsident des Evangelischen Oberkirchenrates der ApU, Dr. Paul Conrad, Thesen, die auf den Beratungen der ApU zur Schaffung eines Vikarinnengesetzes fußten. Es sei ein großer Gewinn für die Kirche, „wenn es ihr gelingt, die zum Teil höchst wertvollen Kräfte für sich nutzbar zu machen, die in der theologischen Frauenwelt auf

36 Sophie Kunert (1896–1960), verheiratete Kunert-Benfey, wurde 1928 eingeseget als Pfarramtshelferin für den Dienst an den weiblichen Abteilungen der Strafanstalt Hamburg-Fuhlsbüttel. Dies wurde in zeitgenössischen Kommentaren teilweise als „Ordination“ bezeichnet.

37 *Niederschrift der Verhandlungen des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses vom 4./5. 3. 1926 in Berlin-Charlottenburg* (LAELKB Nürnberg, Personen 12, Veit, Nr. 12).

ihre Verwertung warten³⁸. Einzelne Kirchenführer berichteten von den noch spärlichen, aber positiven Erfahrungen ihrer Landeskirchen. Der geistliche Vizepräsident des Landeskirchenamtes, Karl Wagenmann, bat darum, die Weiterleitung des Materials an die Kirchenleitungen mit dem Kommentar „in Würdigung des hohen Wertes, den die Arbeit der Frau für das kirchliche Leben hat“³⁹ zu versehen. Ein solches Wort „freudiger und dankbarer Anerkennung“ dürften die Frauen erwarten. Zögernd zeigte sich der bayerische Kirchenpräsident Veit, da es sich um Neuland handle und entsprechende Erfahrungen noch ausstünden. Auf seinen Vorschlag hin wurde von Richtlinien abgesehen. Ein Jahr später äußerte sich Veit in der Neuen Kirchlichen Zeitschrift verhalten positiv zum Amt der Theologin. Eine Mithilfe der Theologin im geistlichen Amt könne er sich vorstellen, v. a. in der religiösen Unterweisung und in manchen Gebieten der Seelsorge. Die Ordination der Theologin lehne er dagegen ab. Weder dogmatische Argumente noch das Schriftwort 1 Kor. 14, 34 erschienen ihm hierbei richtungsweisend, sondern „die Grenzen des Schicklichen und Wohlgeordneten“, die für ihn „immer noch unverrückbar durch die auf göttlicher Schöpfungsordnung ruhende Natur des Weibes bestimmt“⁴⁰ seien. Aus diesem Grunde hatte er bereits 1920 die Mitgliedschaft von Frauen in der Landessynode abgelehnt, die nach Ende des landesherrlichen Kirchenregiments noch stärker als zuvor den Auftrag des „Regierens“ habe⁴¹. Veits Argumentation belegt, dass es sich um tradierte Denkmuster zur Stellung der Frau in der Gesellschaft handelte, die theologisch nicht weiter untermauert werden mussten, da sie selbstverständlich erschienen. Die Notwendigkeit einer intensiven theologi-

38 *Niederschrift über die Sitzung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundesrates* am 7./8. 6. 1926 in Eisenach. Berlin 1926, 74.

39 *Ebd.*, 75.

40 *Veit*, Friedrich: Zum Neuen Jahre. In: *Neue Kirchliche Zeitschrift* 38 (1927), 1–18, 12.

41 *Ders.*: Zum Neuen Jahre. In: *Neue Kirchliche Zeitschrift* 31 (1920), 1–32, 24.

schen Diskussion auf kirchenleitender Ebene stellte sich erst während des Zweiten Weltkriegs angesichts der Frage der Vertretungstätigkeit von Theologinnen auf verwaisten Pfarrstellen. Wurde dies als schrift- und bekenntnisgemäß gesehen und nicht nur als Notmaßnahme geduldet, so stand zugleich das herkömmliche Leitbild von der Rolle der Frau in Kirche und Gesellschaft in Frage. Die nächste theologische Diskussion wurde in den 1960er Jahren geführt, als das gesellschaftliche und das traditionelle kirchliche Frauenbild immer stärker differierten.

Nach 1926 finden sich in den Protokollen der Organe des Kirchenbundes keine Verhandlungen mehr zur Frage des Amtes der Theologin. Man ließ sich Zeit. Das Jahr 1933 mit seinen politischen Umwälzungen, dem Aufbau der Deutschen Evangelischen Kirche sowie dem beginnenden Kirchenkampf führte zu anderen Koalitionen. Für die Bayerische Landeskirche war nun nicht mehr die Linie der offiziellen DEK, die den Deutschen Evangelischen Kirchenbund ablöste, wegweisend. Die Bekenntnissynoden sowie überhaupt der Kontakt zur BK, insbesondere zu den „intakten“ Kirchenleitungen von Hannover und Württemberg, wurden nun wichtig. Mit der Spaltung der BK 1936 erhielten für die bayerische Landeskirche die Beratungen im Lutherrat, der sich als bekennende Kirche lutherischer Prägung verstand, besondere Bedeutung.

3. Die Diskussion im Rat der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands („Lutherrat“) und die Entstehung des Vikarinnengesetzes in Bayern

Die Frage der Sakramentsverwaltung für Theologinnen in einer lutherischen Kirche wurde noch vor Kriegsausbruch, im März 1939, vom Lutherrat aufgegriffen. Wie zuvor der Kirchenbund befragte er seine Mitglieder aus aktuellem Anlass: „Anlässlich eines Gesuchs um die Erlaubnis zur Austeilung des Heiligen Abendmahls in der Karwoche durch eine mit Krankenhausesseelsorge beauftragte Vikarin ist die Frage der Sakramentsverwaltung durch Theologinnen in einer

der uns angeschlossenen Kirchen wieder zur Erörterung gekommen. Wir bitten zur Herbeiführung einer gemeinsamen Stellungnahme der dem Rat der Evang.-Luth. Kirche Deutschlands angeschlossenen und befreundeten Kirchen bis 15. 4. 1939 um die Mitteilung, in welcher Weise die angeschnittene Frage grundsätzlich gelöst und praktisch behandelt wird“⁴². Bayern antwortete mit einem grundsätzlichen Nein. Bereits im Januar 1939 hatte die geistliche Abteilung des Landeskirchenrates die Forderung des bayerischen Theologinnenkonventes nach Schaffung eines Amtes für die Theologin mit Verweis auf erhebliche theologische und allgemein-kirchliche Bedenken ohne nähere Begründung abschlägig beschieden. Die Stellungnahme des Theologinnenkonvents „Das Amt der Theologin“ lag dem Landeskirchenrat seit Dezember 1938 vor.

1935, zeitgleich mit der Gründung des Theologinnenkonvents Bayern, hatte die bayerische Kirchenleitung den Frauen sogar die Teilnahme an den kirchlichen Prüfungen untersagt. Nur wer sich bereits im Studium befand, sollte dieses noch abschließen können. Dadurch wurde ein Zeichen gesetzt, für welche Richtung die Kirchenleitung sich entschieden hatte. Die Regelung wurde bereits 1939 wieder aufgehoben, weil sich abzeichnete, dass man die Theologinnen in der Kirche brauchen würde. Der Landeskirchenrat fasste Änderungen ins Auge: „Ref. berichtet über das Gesuch der Theologinnen um kirchliche Anerkennung. Die Theologinnen wünschen einen kirchlichen Auftrag und ein kirchliches Amt. Ref. berichtet über die Stellung der Theologinnen in anderen Landeskirchen und ist der Ansicht, dass wenn die Theologinnen einer amtlichen Tätigkeit zugeführt werden sollen, dies nur in irgendeiner Form der Diakonie geschehen könne. Z. B. Jugendarbeit, Unterricht, Bibelkurse für Frauen. Eine feierliche Einsegnung der Theologinnen sei möglich. Als Amtsbezeichnung käme ‚Jugendhelferin‘ oder ‚Pfarras-

42 Schreiben des Rates der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands vom 27.3.1939 an die ihm angeschlossenen und befreundeten Stellen (LAELKB Nürnberg, LKR, Nr. 1545).

sistentin^c in Frage. Als Besoldung käme die der Katechetinnen nach Gruppe 5 in Betracht. Lb. Meiser trägt Bedenken gegen die Schaffung eines Amtes für die Theologinnen, ist aber bereit, zuzugestehen, dass die Theologinnen als Religionslehrerinnen angestellt werden und dass nichts dagegen zu erinnern ist, wenn sie von Kirchengemeinden zu sonstigen Diensten angestellt werden. Beschluss: Die Entschl. 1935 wird aufgehoben. Soweit Bedarf vorhanden ist, können die Theologinnen als Katechetinnen verwendet oder von Kirchengemeinden zum Zweck der Jugend- oder Frauenarbeit angestellt werden⁴³.

Einzelne führende Kirchenmänner, vornehmlich im südbayerischen Raum, sprachen sich für den Einsatz von Theologinnen aus, so z. B. Dekan Friedrich Langenfass und Kreisdekan Oscar Daumiller. Sie unterstützten die Forderung einer 1940 tagenden Konferenz Münchner Religionslehrer⁴⁴. Die bayerische Landeskirche erarbeitete schließlich eine eigene Regelung zum Amt der Theologin, um einer Gesetzgebung der DEK zuvorzukommen. 1940 plante man eine innerkirchliche Verordnung. Da es sich aber nach Auffassung der Kirchenleitung um einen eigenen Berufsstand im Unterschied zum Pfarrer handelte, musste ein neues Kirchengesetz auf den Weg gebracht werden. 1941 lag die „Urform“ des Vikarinnengesetzes vor.

Die innerkirchliche Verordnung vom Mai 1941 formulierte den Dienstauftrag der Theologinnen folgendermaßen: „Die Theologinnen werden an Frauen und die Jugend gewiesen. Sie werden verwendet für Wortverkündigung, Seelsorge, kirchenmusikalische Arbeit, Mitarbeit in den Verwaltungsgeschäften des Pfarramtes, aber nicht für Predigt, nicht für Sakramentsverwaltung⁴⁵. Im September 1941 folgte der erste Entwurf für ein Kirchengesetz über das Dienstverhältnis der Vikarinnen. Seine Einleitung nimmt Bezug auf

43 Vollsitzung vom 20. bis 23.3. 1939 (LAELKB Nürnberg, LKR, Nr. 677).

44 Schreiben Daumillers vom 28.10.1940 an den Landeskirchenrat (LAELKB Nürnberg, LKR, Nr. 1545).

45 Vollsitzung vom 20. bis 23.3. 1939 (LAELKB Nürnberg, LKR, Nr. 677).

die Vorstellung einer feststehenden Schöpfungsordnung Gottes, durch die der Aufgabenbereich der Theologin gegenüber dem Amt des Pfarrers eingeschränkt wird: „Zur Unterstützung des Pfarrers in der Ausrichtung des geistlichen Amtes können Frauen berufsmäßig bestellt werden, die sich nach ihren persönlichen Eigenschaften und ihrer Vorbildung als geeignet hierfür erweisen. Die ihnen zuzuweisenden Arbeitsgebiete sind durch die schöpfungsmäßige Bestimmung der Frau nach der Heiligen Schrift bedingt. Sie haben vor allem in Wortverkündigung, Seelsorge und Unterweisung den Frauen und der Jugend der Gemeinde zu dienen. Daneben können sie bei der Vorbereitung und Durchführung des Gottesdienstes und anderer kirchlicher Handlungen sowie bei der Erledigung der pfarramtlichen Geschäfte mitwirken. An Predigt und Sakramentsverwaltung sind sie nicht zu beteiligen. In ihrem Verhalten in und außer dem Dienst haben sie die besonderen Rücksichten zu nehmen, die ihr kirchliches Amt erfordert. Sie führen die Amtsbezeichnung ‚Vikarin‘⁴⁶. Das Vikarinnengesetz von 1944 wies gegenüber dieser Urfassung zahlreiche Veränderungen auf. Beibehalten wurde der Grundsatz, Theologinnen in Bayern nicht zur Vertretung eines Pfarramtes heranzuziehen. Stattdessen griff man auf theologisch nicht weiter ausgebildete Männer zurück. Ehrenamtliche, die sich in der Kirche bewährt hatten, wurden als Lektoren eingesetzt⁴⁷.

1943 plante der stellvertretende Vorsitzende des Lutherrates, Paul Fleisch, die Diskussion um den Dienst der Vikarin im Lutherat endlich grundlegend theologisch zu diskutieren. Er legte den Kirchenleitungen Leitsätze mit der Aufforderung zur Stellungnahme vor (siehe Anhang). Ziel war eine einheitliche Stellungnahme des

46 *Entwurf. Kirchengesetz über das Dienstverhältnis der Vikarinnen* (Vikarinnengesetz / 20.9.1941) (LAELKB Nürnberg, LKR, Nr. 15449).

47 Vgl. *Baier*, Helmut: *Kirche in Not. Die bayerische Landeskirche im Zweiten Weltkrieg* (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 57). Neustadt/Aisch 1979, 64–69.

Lutherrates im Gegenüber zur DEK bzw. zum EOK⁴⁸. Die Thesen haben bei der Erforschung der Diskussion um das Amt der Theologin bislang kaum Beachtung gefunden. Sie spielten nur in den Jahren 1943/44 eine Rolle und gerieten nach dem Krieg, in der Zeit, als die Argumente und Regelungen der Synodal- und Ausschussarbeit der BK nochmals relevant wurden, in Vergessenheit.

Fleisch sah in seinen Ausführungen eine sachgerechte Beurteilung der Frage des Theologinnenamtes aus lutherisch verantworteter Theologie. Den bayerischen Landeskirchenrat informierte er darüber, dass das hannoversche Kirchengesetz von 1930 über die Vorbildung und Anstellung der Pfarramtshelferinnen im Jahr 1940 aufgrund guter Erfahrungen erweitert worden war. Den Theologinnen sei nun im Einvernehmen mit dem Landesbischof bei Genehmigung durch den Landeskirchenrat die Sakramentsverwaltung sowie das Halten von Hauptgottesdiensten und Konfirmationen möglich. Fleisch verwies auf positive Praxiserfahrungen: „Irgendwelche Widerstände in den Gemeinden haben sich nicht ergeben, auch nicht in den Landgemeinden, im Gegenteil haben wir häufiger feststellen können, daß man selbst in Landgemeinden durchaus die Abhaltung auch von Hauptgottesdiensten durch eine Pfarramtshelferin begrüßt, wenn unter den heutigen Verhältnissen ein Geistlicher nicht zur Verfügung steht. Wir sind freilich nach wie vor der Ansicht, daß unter normalen Verhältnissen die Arbeit einer Pfarramtshelferin nach Möglichkeit so zu gestalten ist, daß sie dabei auch die ihr als Frau verliehenen besonderen Gaben zum Einsatz bringen kann“⁴⁹.

Nach Fleisch sollte die Mitarbeit der Frau im geistlichen Amt ihren besonderen Gaben entsprechen. Anders als Paul Althaus nutzte er jedoch den Gedanken, Gott habe durch die Schöpfungsordnung Wesen und Stellung der Frau dem Mann gegenüber festgelegt, in

48 Meiser am 8. 6. 1943, den Mitgliedern der Geistlichen Sitzung (LAELKB Nürnberg, LKR 1545).

49 Schreiben der hannoverschen Landeskirche vom 27. 1. 1944 an den LKR München (LAELKB Nürnberg, LKR, Nr. 1544).

seinen Thesen von 1943 nicht. Er berief sich auf den lutherischen Grundsatz, dass die kirchlichen Ordnungen von Menschen gemacht und folglich veränderbar sind. Die Frage des Geschlechts des Predigers ordnete er, theologisch betrachtet, den *Adiaphora*, also den zweitrangigen Dingen zu. Als Referenz diente ihm eine Äußerung von Matthias Flacius. Rückblickend schreibt Fleisch 1952: „Dabei wurde ich mir wieder mit großer Freude der Freiheit der lutherischen Kirche in allen Fragen der Ordnung bewußt, nur daß eben Ordnung irgendwie bleiben muß. Das galt auch für die Vikarinnen.“⁵⁰ „Frauenrechtlerische Ansprüche“ wies er als unberechtigt ab, machte aber zugleich deutlich, dass es kein absolutes, göttliches Verbot der Predigt der Frau gebe. Diese Frage gehöre zu den Fragen der äußeren Verfassung und Ordnung der Kirche, die gemäß lutherischer Lehre nicht durch ein göttliches Gesetz geregelt seien. Jedoch sei auf das, was in den Gemeinden als „natürlich“ empfunden werde, Rücksicht zu nehmen. Fleisch argumentierte im Sinne evangelischer Freiheit. Entsprechend der Leitlinie des Apostels Paulus sollte die Ordnung der Kirche dem Aufbau der Gemeinde dienen. Daher riet er von einer allzu schnellen Ausweitung der Befugnisse des Vikarinnenamtes ab. Auch den Theologinnen lag als zentrales Kriterium ihres Amtes der Gemeindeaufbau am Herzen. Sie wollten, wie Fleisch, keine revolutionäre Veränderung, sondern einen schrittweisen Wandel, der auf die Bedürfnisse der Gemeinden einging und in intensiver theologischer Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift geschah.

Ein Vergleich der Gedankenführung von Fleisch und Althaus zum Verhältnis der Geschlechter zeigt bei aller Ähnlichkeit den Unterschied⁵¹. In Althaus' „Leitsätzen zur Ethik“ von 1928 über-

50 *Fleisch*, Paul: *Erlebte Kirchengeschichte. Erfahrungen in und mit der hannoverschen Landeskirche*. Hannover 1952, 274. Vgl. *Ders.*: Ein Wort aus der Reformationszeit zu den Befugnissen der Vikarinnen. In: *ELKZ* 9 (1955), 396–397.

51 *Althaus*, Paul: *Leitsätze zur Ethik*. Erlangen 1928, 47.

wog die inhaltliche Bestimmung des mit der Schöpfung festgelegten Wesens der Frau.

Das ist auch in der zweiten Auflage seiner Ethik von 1953 erkennbar. Das für Fleisch entscheidende Argument, die Freiheit der lutherischen Kirche, ihre kirchlichen Ordnungen den Erfordernissen der Zeit anzupassen, findet sich bei Althaus in diesem Zusammenhang nicht. Althaus konstatierte die Gleichheit der Geschlechter vor Gott, aber zugleich ihre „schöpfungsmäßige Verschiedenheit“, in der sich die Bestimmung von Mann und Frau füreinander spiegele. Die Frau finde im Beruf dort zu ihrem eigensten Wesen, wo sie in einem erweiterten Sinne „Mütterlichkeit und Schwesterlichkeit“ leben könne. Hingabe und Einfühlung seien ihre Gaben. Eine öffentliche Berufstätigkeit war ihr erlaubt, sollte aber ihrem „mütterlichen Wesen“ entsprechen. Althaus plädierte also für ein Amt *sui generis*.

1955 publizierte Fleisch seine Argumentation (nicht aber seine Thesen von 1943) in der Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung. Er deutet an, in welche Richtung sich die Debatte im Geiste evangelischer Freiheit entwickeln könne, nämlich bis hin zur „Pfarrerin“. Nicht die Forderung von Gleichstellung und Gleichberechtigung dürfe hierbei die Leitlinie sein, sondern das allgemeine göttliche Gebot, nach dem nichts geschehen dürfe, was der Gemeinde nicht dient. Dies könne je nach Zeit und Ort inhaltlich verschieden sein. Fleisch postuliert für die Frau kein geistliches Amt *sui generis*. Dadurch erhalten seine Thesen trotz der um der Gemeinden willen formulierten Einschränkungen eine Weite, die lutherischer Freiheit im Umgang mit den Ordnungen der Welt entspricht. Ein ergänzender Artikel zu Fleischs Statement erfolgte 1956 durch den Präsidenten der Kirchenkanzlei der EKD und des Lutherischen Kirchenamtes der VELKD, Heinz Brunotte, in derselben Zeitschrift⁵².

⁵² Brunotte, Heinz: Die Befugnisse der Vikarinnen. Eine Ergänzung zu dem Aufsatz von Paul Fleisch in Nr. 24/1955. In: ELKZ 10 (1956), 411–413.

Brunotte argumentierte mit Äußerungen Martin Luthers zum allgemeinen Priestertum sowie zur Ordnung in der Kirche. In seiner Schlussfolgerung war er zurückhaltender als Fleisch. Er begrüßte die neuen Richtlinien der VELKD vom Januar 1956, die das Amt der Frau als Amt *sui generis* definieren und ihr lediglich mit Sondergenehmigung die Sakramentsverwaltung und die Predigt im Hauptgottesdienst zugestanden. In der bayerischen Landeskirche wurde dies erst im Jahr 1970 mit dem neuen Theologinnengesetz umgesetzt, das sich jedoch bald als unpraktikabel und für die Theologinnen unzumutbar herausstellte. Dies führte zur letzten synodalen Diskussion, die die Ordination der Frau ins Pfarramt brachte.

Die Thesen von Fleisch stießen bei der bayerischen und den anderen dem Lutherrat angeschlossenen Kirchenleitungen auf keine positive Resonanz. In den Beratungen des „Lutherrates“ von 1943/44 wurden sie zur Kenntnis genommen, jedoch nicht akzeptiert oder rezipiert. Der bayerische Landeskirchenrat traf seine Entscheidungen, die 1944 zum Vikarinnengesetz führten, ohne explizite Abstimmung mit anderen lutherischen Kirchenleitungen. Allerdings hatte es zuvor einen mehrere Jahre dauernden Austausch über die kirchlichen Regelungen der Gliedkirchen des Lutherrates und anderer Kirchen zu diesem Fragenkomplex gegeben, insbesondere zwischen Bayern, Hannover und Württemberg. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die Entscheidungen der BK-ApU in die Diskussion aufgenommen, nicht aber die Thesen Fleisches. Bereits am 25. Februar 1948 veranstaltete die Evangelische Frauenarbeit in Deutschland, der der Theologinnenverband angehörte, ein Gespräch über das Amt der Theologin, zu dem Vertreter der evangelischen Fakultäten sowie der Theologinnen erschienen. Die Organisation übernahm Elisabeth Schwarzhaupt. Zur Vorbereitung wurden den Diskussionsteilnehmern die Protokolle der Verhandlungen der BK,

insbesondere der Synode von Halle von 1942, als Material an die Hand gegeben⁵³.

1956 brachte die VELKD „Richtlinien über die Regelung der Dienstverhältnisse von Pfarrvikarinnen innerhalb der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands“ heraus. Der Verlauf der Diskussion in einzelnen Gliedkirchen nötigte bereits wenig später zu einer Revision. Insbesondere das Ziel der hannoverschen Landessynode, das Amt der Pastorin (unter bestimmten Einschränkungen gegenüber dem männlichen Pfarrer) einzuführen, wurde öffentlich diskutiert. Die Bischofskonferenz der VELKD beschäftigte sich intensiv mit der theologischen Grundlegung des Heidelberger Theologen Peter Brunner, der sich mit bis ins Mystische reichenden Argumenten gegen das geistliche Hirtenamt der Frau aussprach und sogar vor über Jahrzehnte nicht sichtbaren Spätfolgen für die Gesellschaft warnte, sollte man die Frau zum Hirtenamt zulassen. Brunner äußerte, „im kreatürlichen Sein der Frau selbst“ werde dadurch ein tief verborgener, aber das Sein selbst angreifender Konflikt heraufbeschworen⁵⁴.

4. Regelungen in der Deutschen Evangelischen Kirche

Ziel der DEK im Umgang mit den Theologinnen war es nicht nur, die kirchliche Versorgung in den Gemeinden zu gewährleisten. Die Anstellungsmöglichkeiten der Theologinnen sollten verbessert und ihre Prüfungen legalisiert werden, um sie von der illegalen BK abzuwerben und diese dadurch zu schwächen. Rundfragen des EOK bei dessen Provinzialkirchen sowie der DEK bei den Landeskirchen führten zur Sichtung der bisherigen Regelungen in den einzelnen Kirchen und zur Formulierung von Richtlinien⁵⁵. 1942 stellte die DEK in einem Schreiben an die obersten Kirchenbehörden fest, dass

53 Schreiben der Evangelischen Frauenarbeit vom 18.12.1947 an Maria Weigle (LAELKB Nürnberg, Vereine III/55, Nr. 11).

54 *Brunner*, Hirtenamt (wie Anm. 2), 336.

55 Vgl. *Herbrecht / Härter / Erhardt*, Streit (wie Anm. 1), 391–454.

vom 14. März 1944 (Bad. Gesetz- und Verordnungsblatt 1944 S. 10) und eine kürzlich ergangene Verordnung der Deutschen Evangelischen Kirche im Sudetenland, Böhmen und Mähren enthalten entsprechende Bestimmungen. Die altpreuussische Landeskirche bereitet die Streichung des § 13 Abs. 2 des altpreuussischen Vikarinnengesetzes vor und erwägt die Einführung der oben vorgeschlagenen Regelung⁵⁷. Die Berufung des bayerischen Landeskirchenrates auf Schrift und Bekenntnis wurde von der DEK ohne theologische Gegenargumentation zurückgewiesen. Man verwies lediglich auf die aus pragmatischen Gründen sinnvolle, aktuelle Öffnung bestehender Gesetze in anderen Kirchen.

5. Landesbischof Meiser im Gegenüber zu Professor Martin Dibelius – ein Schriftwechsel

Anders als die DEK setzte sich die BK-ApU inhaltlich intensiv mit der Frage des geistlichen Amtes der Theologin auseinander. Auslöser war wie bei allen Kirchen der Pfarrermangel. 1939 begann die Diskussion, zwischen 1940 und 1942 fanden die entscheidenden Synoden sowie die Sitzungen des Vikarinnenausschusses statt. Durch Peter Brunner, der die Ordination und Sakramentsverwaltung der Frau strikt ablehnte, wurde die Diskussion auf die Frage zugespitzt, ob die Frau in das Predigtamt berufen und ordiniert werden könne. Vertreter der theologischen Fachrichtungen trugen während der Ausschussarbeit ihre Sicht vor; so referierten Ernst Käsemann und Otto Michel aus der Sicht der neutestamentlichen Wissenschaft. Der Ausschuss fand keine einvernehmliche Lösung. Das vom Vikarinnenausschuss vorgelegte Memorandum samt Beschlussvorlage wurde nicht von allen Ausschussmitgliedern unterzeichnet. Jedoch setzte sich mehrheitlich die Meinung durch, die Vikarin nicht zu ordinieren und ihr die Erlaubnis zu öffentlicher

57 *Ebd.*

Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nur in Notzeiten zu erteilen.

Nach den drei Sitzungen des Vikarinnenausschusses, an Pfingsten 1942, veranstaltete der Theologinnenverband Deutschlands in Heidelberg eine Tagung über die Vikarinnenfrage. Referent war der Neutestamentler Martin Dibelius, der die Probleme und Hoffnungen der Theologinnen aus der persönlichen Begegnung mit seiner Promovendin Doris Faulhaber kannte⁵⁸. Vermutlich handelt es sich bei seinem Vortrag um den Text, der wenig später im Septemberheft der Verbandszeitschrift „Die Theologin“ veröffentlicht wurde. Dibelius setzte sich fundiert und sachlich ausgewogen mit der Frage von Dienst und Stellung der Frau im Neuen Testament auseinander und zog theologische und praktische Folgerungen. Diesen Artikel übersandte er mit einer handschriftlichen Widmung an Landesbischof Meiser⁵⁹. Ein kurzer Schriftwechsel über die Frage des „Schöpfungsgemäßen“ entwickelte sich. Meisers Stellungnahme ist leider nicht auffindbar, lässt sich aber indirekt aus dem Antwortschreiben von Dibelius ermitteln. Sie muss den Vorwurf enthalten haben, Dibelius missachte die göttliche Schöpfungsordnung. Am 2. November 1942 antwortete Dibelius: „Ich möchte vor Ihnen nicht als einer dastehen, der die schöpfungsmäßigen Unterschiede zwischen den Geschlechtern leugnet oder solche Leugnung aus dem N. T. herausliest. Es denkt ja wohl auch niemand daran, in einem Vikarinnengesetz einfach die Geschlechter zu egalisieren. Das aber glaube ich in der Tat aus dem I. Kor. Brief herauszuhören, daß der Apostel die Rücksicht auf die *οικοδομῆ τῆς ἐκκλησίας* über die Berücksichtigung – sei es: des natürlichen Empfindens oder: prakti-

58 Vgl. Köhler, Heike u. a. (Bearb.): Dem Himmel so nah – dem Pfarramt so fern. Erste evangelische Theologinnen im geistlichen Amt. Neukirchen-Vluyn 1996, 29–33.

59 Der Grund ist nicht überliefert. Denkbar wäre, dass Dibelius seinen Artikel zur Verbreitung seiner Argumentation auch anderen Kirchenleitungen zur Verfügung stellte.

scher Schwierigkeiten – stellt. Sonst würde er die betende oder prophezeiende Frau in I. Kor. 11 nicht als legitim voraussetzen. Wegen dieser Stelle, und nicht irgendwelchen anderen Anwendungen zulieb, muß das Schweigegebot von I. Kor. 14 begrenzt, und nicht als immer gültiger Befehl für die Kirche, verstanden werden. Wohl aber bleibt das Empfinden der Gemeinden zu berücksichtigen, weil sonst ja die *οικοδομὴ τῆς ἐκκλησίας* gestört werden könnte. Freilich ist auch dies Empfinden wandlungsfähig. Was hat Luther ihr zugemutet, als er zum ersten Mal ohne priesterliches Gewand auf die Kanzel ging! Aber mit dieser Anmerkung ist das Ziel dieser kleinen Apologie schon überschritten⁶⁰.

Der bayerische Landesbischof ließ sich von dieser Argumentation, die das Kriterium der Vorrangigkeit dessen, was dem Gemeindeaufbau dient, mit Fleisches Thesen gemein hat, nicht beeinflussen. In der Junisitzung 1943, in der über das bayerische Vikarinnengesetz sowie über die Thesen Fleisches beraten wurde, beschloss der Landeskirchenrat, Theologinnen auch in Notfällen nicht mit der Vertretung einer Pfarrstelle zu beauftragen⁶¹. Dies verschloss den bayerischen Theologinnen für lange Zeit die Möglichkeit, ihre Fähigkeiten sinnvoll und zufriedenstellend einzusetzen. Bei der Gottesdienstvertretung wurden ihnen ehrenamtliche Lektoren vorgezogen. Bisweilen wurden sie wie Hilfspersonal behandelt.

6. Fazit und Ausblick auf die weitere Diskussion kurz nach Kriegsende

Die Diskussion um die Mitarbeit der Frau im geistlichen Amt zu Beginn der 1920er Jahre war für die deutschen Landeskirchen tatsächlich „Neuland“, auch wenn es, wie in der äußeren Mission, bereits Erfahrungen mit der Frau als Verkündigerin des Evangeliums

60 LAELKB Nürnberg, Personen 36, Meiser, Nr. 74, 4.

61 Niederschrift über die geistliche Sitzung des Landeskirchenrates vom 10.6.1943 (LAELKB Nürnberg, LKR, Nr. 1545).

gab. Es ist interessant, mithilfe welcher Denkkategorien dieses neue Phänomen in Theologie und Kirche erfasst wurde. Zu nennen ist zum einen die theologische Interpretation der eigenen Erfahrung und der Zeitumstände. Dies wird an den Theologinnen selbst sowie bei Georg Merz und Karl Alt deutlich. Leitlinie zur Beurteilung der Erfahrungen war der Gemeindeaufbau. Oft verband sich die Forderung, das Amt der Theologin habe der Gemeinde zu dienen mit der anderen, die gewohnheitsmäßigen Vorstellungen von der Rolle der Frau seien zu akzeptieren. Diese Argumentation findet sich auch bei Paul Fleisch. Er brachte ein weiteres theologisches Kriterium in die Diskussion ein, indem er sich auf die lutherische Lehre von den Kirchenordnungen berief, die menschlicher Natur und daher veränderbar sind. Hierzu zählte er die Übereinkunft, die Predigt sei den Männern vorbehalten. Die Kirche solle in evangelischer Freiheit mit dem Amt der Theologin umgehen, jedoch gegenüber der Gemeinde keinen Affront hervorrufen. Die Kirchenordnung solle sich entsprechend den sich wandelnden Rollenvorstellungen in der Gesellschaft und den Erfordernissen der Gemeinde verändern.

Die bayerische Kirchenleitung dagegen berief sich auf die unveränderbare Schöpfungsordnung Gottes, die Wesen und Verhältnis der Geschlechter bestimme. Hieraus wurden Folgerungen für die Ethik menschlicher Ordnungen gezogen. Damit wurde eine bestimmte, gesellschaftlich dominante Anschauung von der Rolle der Frau theologisch untermauert. Die Diskussion um das Hirtenamt, das im Sinne der *repraesentatio Christi* Männern vorbehalten sei, kam in Bayern dagegen erst Ende der 1950er Jahre auf.

Dass der bayerische Landeskirchenrat schließlich 1944 das Vikarinnengesetz beschloss, hängt mit der Notwendigkeit zusammen, auf die Entwicklung des Amtes der Vikarin in anderen Kirchen, vor allem aber auf das Fehlen von Geistlichen in der Kriegszeit reagieren zu müssen. Die Anschauung des bayerischen Landeskirchenrates ist für den untersuchten Zeitraum nicht ungewöhnlich. Nicht alle deut-

schen Landeskirchen hatten bereits 1944 ein eigenes Vikarinnengesetz. Eine umfangreiche theologische Diskussion, wie in der BK-ApU, entstand in Bayern nicht. Fleisch hatte sie für den Lutherrat angeregt. Aufgrund der Kriegseinwirkungen kam es nicht mehr dazu.

Gemeinsam ist allen an der Diskussion Beteiligten der Grundsatz, emanzipatorische Argumente außen vor zu lassen. Die säkulare Forderung nach der Gleichberechtigung der Frau, die bereits Ende des 19. Jahrhunderts in der Frauenbewegung geäußert wurde, erschien für die Debatte als unbrauchbar. Darin waren sich die bayerischen Theologinnen, die Kirchenleitung, der Kirchenbundesrat und der Lutherrat einig. Lediglich theologische Argumente konnten Geltung beanspruchen. Es ging darum herauszufinden, was dem Willen Gottes in dieser Frage entsprach. Dabei spielte allerdings der Verweis auf die Gleichheit oder „Gleichwertigkeit“ der Menschen vor Gott (Gal 3, 28) eine Rolle. Die Schlussfolgerungen für die menschlichen Ordnungen und das geistliche Amt waren unterschiedlich.

Die Diskussion um das Amt der Theologin wurde nach kurzen synodalen Anfängen in Bayern über einen langen Zeitraum nur noch auf der Ebene des Landeskirchenrates und der verbündeten Kirchenleitungen geführt. Dies machte die Theologinnen zu Bittstellerinnen. Sie hatten kaum Fürsprecher. In Bayern waren dies die Synodalen, die für ein Amt der Theologin gestimmt hatten. Unter ihnen waren einzelne Geistliche und Religionslehrer, die aufgrund ihrer Begegnung mit jungen Theologinnen sowie aufgrund ihrer Analyse der Bedürfnisse der Kirche das Anliegen der Frauen unterstützten. Wichtig waren für die Theologinnen zudem fundierte wissenschaftliche Darlegungen wie die des Neutestamentlers Martin Dibelius. 1940 hatte sich der bayerische Theologinnenkonvent

durch die Mitgliedschaft in der „Evangelischen Frauenarbeit in Bayern“ selbst einen Fürsprecher gesucht⁶².

Im April 1948 befasste sich der Rat der EKD mit der Frage nach Grundsätzen für die Rechtsstellung der Vikarinnen. Ein Jahr zuvor war eine Erhebung über die bestehenden rechtlichen Regelungen der Landeskirchen erstellt worden. Einen theologischen Konsens gab es nicht: „Die Unterschiede in den Auffassungen beruhen nicht nur auf einem verschiedenen Verständnis der Schriftaussagen im Alten und Neuen Testament über die Frau, sondern auch auf einem verschiedenen Verständnis des geistlichen Amtes. Dazu kommt, dass die äusseren Verhältnisse und Bedürfnisse im Osten und im Westen sehr verschieden sind. Die Entwicklung ist zur Zeit noch im Fluss; es ist daher wohl noch nicht an der Zeit, in landeskirchlichen Gesetzen das Vikarinnenamt in Bezug auf seine Einordnung in die Gemeinde und auf sein[en] Aufgabenbereich ausdrücklich festzulegen. Wir halten es aber für nötig, dass da, wo es noch nicht geschehen ist und wo Vikarinnen beschäftigt werden, die äussere Rechtsstellung und die wirtschaftliche Versorgung der Vikarinnen gesetzlich geordnet wird [sic!]. Dabei kann ohne ausdrückliche Festlegung davon ausgegangen werden, dass in den Landeskirchen, die Vikarinnen beschäftigen, diese als Theologinnen in irgendeiner Weise am Dienst der Wortverkündigung beteiligt sind und einen Auftrag haben, der dem des Pfarrers ähnlicher ist als etwa dem eines Kirchengemeindebeamten oder Angestellten. Die Rechtsstellung der Vikarinnen sollte daher nicht in einen Rahmen eingepresst werden, der zu diesem Amt nicht passt, sondern sie bedarf einer eigenen Gestaltung, die der Eigenart des Dienstes entspricht. Wir empfehlen den Landeskirchen nach den anliegenden Grundsätzen für eine Gestaltung der Rechts-

62 Schreiben der Frauenarbeit der Deutschen Evangelischen Kirche in Bayern an Bruckner vom 5. 2. 1940 (LAELKB Nürnberg, Vereine III/30, Nr. 1).

stellung der Vikarinnen, die im Rat der EKD erörtert worden sind, zu verfahren“⁶³.

Während der Rat der EKD zunächst nur den Iststand konstatierte, bemühte sich die „Evangelische Frauenarbeit in Deutschland“ bereits kurz nach Kriegsende um eine Weiterführung der theologischen Diskussion. Im September 1946 fand in Bad Boll eine Besprechung der Leiterinnen von Frauenarbeiten und Frauenverbänden statt. Die Notwendigkeit, rechtliche und theologische Klärungen in der Frage des Vikarinnenamtes herbeizuführen, war angesichts der restaurativen Tendenz, Frauen aus dem gerade erst erkämpften Amt zu drängen, offensichtlich: „Die bei der Besprechung anwesenden Theologinnen berichteten über die fast überall einsetzende Zurücknahme der Vikarinnen aus der Gemeindegarbeit und über die Beschränkung ihrer bisher ausgeübten Befugnisse. Die Aussprache ergab, dass in der Frauenarbeit das Bedürfnis nach der Mitarbeit der Theologin in der Gemeinde stark empfunden wird und dass auch diejenigen Theologinnen, die in der sozialen Frauenarbeit oder in der Inneren Mission tätig sind, als Basis ihres Amtes die Tätigkeit in einer Gemeinde oder in der Klinik- oder Gefängnisarbeit brauchen. Die Frauenarbeit will sich deshalb dafür einsetzen, dass das Vikarinnenamt als eigenständiges Amt in der Gemeinde erhalten bleibt und weiter ausgebildet wird“⁶⁴. Bereits im April 1947 lag ein von Elisabeth Haseloff erstelltes „Gutachten über das Amt der Vikarin“ in Form einer Broschüre als Argumentationshilfe für Synodale vor⁶⁵. Vorangestellt ist ein Statement des Vorstandes der Evangelischen

63 Nicolaisen, Carsten / Schulze, Nora Andrea (Bearb.): Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 2: 1947/48. Göttingen 1997 (AKiZ A 6), 58f: „Rundschreiben der Kirchenkanzlei an die Leitungen der deutschen evangelischen Landeskirchen. Schwäbisch Gmünd, 26. Juli 1948“.

64 *Bericht über die Besprechung der Leiterinnen von Frauenarbeiten und Frauenverbänden* am 28. und 29.9.1946 in Bad Boll (LAELKB Nürnberg, Vereine III/55, Nr. 11).

65 Schreiben der Evangelischen Frauenarbeit vom 24.4.1947 „An unsere Mitgliedsorganisationen“ (LAELKB Nürnberg, Vereine III/55, Nr. 11).

Frauenarbeit in Deutschland, in dem dieser das Amt der Vikarin vom Verkündigungsauftrag der Kirche her beurteilt sehen will. Die vollgültige Mitarbeit der Frau im geistlichen Amt einschließlich der Wortverkündigung vor der Gesamtgemeinde und der Sakramentsverwaltung wird gefordert⁶⁶. 1948 wurde die erste Tagung organisiert. Für die Diskussion wurden die Stellungnahmen der BK-ApU herangezogen, nicht die Thesen von Paul Fleisch. Ob letztere den bayerischen Theologinnen überhaupt je bekannt geworden sind, steht sehr in Frage. Aufgrund ihres theologischen Ansatzes, der evangelische Freiheit atmet, sollten die Thesen des Lutheraners Fleisch, die zu ihrer Zeit einerseits fortschrittlich waren, andererseits die gewohnten Anschauungen der Gemeinden und der Gesellschaft respektierten, nicht in Vergessenheit geraten.

Anhang:

Landeskirchliches Archiv Hannover: D 15 X Nr. 1495 (Vgl. LAELKB Nürnberg, Personen 36, Meiser, Nr. 87)

[handschriftlich:] Thesen von D. Fleisch 1943

[maschinenschriftlich:]

Leitsätze zu der Frage, ob und inwieweit Theologinnen zur Wortverkündigung im öffentlichen Gottesdienst und zur Sakramentsverwaltung zuzulassen sind.

1. Eine Beschäftigung von Frauen als Religionslehrerin, als Helferin, aber auch als Leiterin im Kindergottesdienst, als Leiterin von Frauen- und Jungmädchenbibelstunden und als Seelsorgerin in Frauen-Gefängnissen und Krankenhäusern ist heute allgemein anerkannt. Fraglich ist, ob und inwieweit ihnen das Abhalten von öffentlichen Gottesdiensten und die Verwaltung der Sakramente, sowie

66 *Evangelische Frauenarbeit in Deutschland* (Hg.): Das Amt der Vikarin. Schwäbisch Hall [1947].

die Vornahme der anderen nur vom Pfarrer zu vollziehenden Amtshandlungen übertragen werden kann.

2. Vielfach wird in 1. Kor. 14, 34ff. und in 1. Tim. 2, 11ff. ein absolutes göttliches Verbot der Frauenpredigt gesehen. Aber

a) exegetisch sind die Stellen nicht eindeutig (Predigtverbot? Disputationsverbot?), namentlich nicht in ihrem Verhältnis zu 1. Kor. 11, 5 und zu der Tatsache Act. 21, 9. (Das prophetische Charisma grundsätzlich anders zu stellen wie die Predigtgabe, verträgt sich weder mit Paulus' Auffassung der Charismen noch mit lutherischer Anschauung von der Predigt);

b) diese Anordnung gehört, auch wenn man die Frage, ob bei Paulus hier etwa eine gewisse Abwertung des Weibes mitspricht, beiseite läßt, jedenfalls zu den Anordnungen auf dem Gebiet der äußeren Ordnung und Verfassung der Kirche, die nach lutherischer Lehre nicht absolutes göttliches Gesetz sind. Beruft sich doch Paulus zur Begründung auf Sitte und Gewohnheit der anderen Gemeinden wie der Umwelt (1. Kor. 11, 16; 14, 34–36), also auf ein Element, das ebenso wie die Verfassung beweglich ist.

3. Wer jene paulinischen Stellen als ein absolutes Predigtverbot ansieht, muß auch die damit verbundene Vorschrift 1. Kor. 11, 3–16 (Verschleierung, Verbot kurzgeschnittener Haare) als bindend behandeln. Auch ist dann der Frau Religionsunterricht und Kindergottesdienst, das Halten von Frauenbibelstunden und selbstverständlich auch Senanamission oder gar die Lektorentätigkeit im Gottesdienst untersagt, da dies alles ein $\lambda\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$ des Evangeliums ist.

4. Wenn aber auch jene beiden paulinischen Stellen kein absolutes göttliches Gesetz enthalten, so haben sie doch auch heute ihre Bedeutung, indem sie darauf hinweisen, daß auch in der Kirche Rücksicht zu nehmen ist auf Natürlichkeit, Ordnung und Sitte in den Gemeinden, aber auch in der Umwelt (Volkssitte).

5. Grundsätzlich kann daher in der luth. Kirche ein Anspruch der Frau auf Predigt und Sakramentsverwaltung aus frauenrechtlerischen

Motiven nicht anerkannt werden, darf eine faktische Ausübung in der Regel gegen das als natürlich Empfundene und als Ordnung und Sitte in den Gemeinden Geltende nicht verstoßen, sind aber Notfälle als möglich anzuerkennen, in denen die christliche Liebe sich zu außerordentlichen Maßnahmen verpflichtet weiß, um die Gemeinden mit Wort und Sakrament zu versorgen (Vielleicht darf man auch in der Tatsache, daß in der ältesten Christenheit Prophetinnen unbeanstandet redeten, einen Hinweis auf die Besonderheit außerordentlicher Verhältnisse sehen, nicht dagegen eine besondere Wertung gerade dieses Charismas, s. 2a).

6. Die Empfindung, was bezüglich der Frauentätigkeit in der Gemeinde natürlich sei, hat sich ebenso wie die Gemeindesitte in der luth. Kirche tatsächlich allmählich gewandelt. Anfänglich ist auch das Amt der Religionslehrerin, der Kindergottesdiensthelferin, der Senanamissionarin u. a. auf vermeintlich ‚biblische‘ Bedenken gestoßen (vgl. die Debatten darüber in der Leipziger Mission).

7. Das Amt der Vikarin (Pfarramtshelferin) hat sich erst nach dem Weltkrieg (die ersten Kirchengesetze 1926-28) eingebürgert und steht noch jetzt in der Entwicklung. Immerhin ist mit diesem Amt der Frau grundsätzlich das Amt der Wortverkündigung eingeräumt, wenn auch mit Beschränkungen, die ihr die pfarramtliche Tätigkeit im Gemeindegottesdienst, die Verwaltung der Sakramente sowie die Vornahme der anderen nur vom Pfarrer zu vollziehenden Handlungen verwehren.

8. Die bestehenden Einschränkungen werden noch heute vom Durchschnitt der Gemeinden als der Natürlichkeit und der Gemeindesitte entsprechend empfunden, zumal in der Umwelt eher ein stärkeres Zurücktreten der Frau in der Öffentlichkeit wieder eingesetzt hat.

9. In Notfällen sind z. B. in der Auslandsdiaspora auch schon früher vereinzelt diese Einschränkungen überschritten. Von jeher ist in der luth. Kirche, abweichend von der reformierten, als solcher Notfall

die Nottaufe durch Frauen allgemein anerkannt. Damit ist grundsätzlich auch die Möglichkeit eingeräumt, auch das andere Sakrament in der Not auszuteilen, da ein grundsätzlicher Unterschied zwischen der Verwaltung der beiden Sakramente sich nicht konstruieren läßt.

10. Daraus ergeben sich folgende Richtlinien für die Gegenwart:

- a) Eine frauenrechtlerische Forderung auf schematische Gleichberechtigung der Frau im Amt der Kirche ist nach wie vor abzulehnen.
- b) Ein Grund, die bisherige Beschränkung auf die Arbeit vornehmlich an Frauen und Kindern und die Ausschließung von der Wortverkündigung im öffentlichen Gemeindegottesdienst, von der Sakramentsverwaltung und von den pfarramtlichen Amtshandlungen generell aufzuheben, liegt nicht vor.
- c) In Notfällen kann auch die Wortverkündigung im Gemeindegottesdienst, die Sakramentsverwaltung und der Vollzug von Amtshandlungen zugelassen werden. Dabei ist als Notfall jede Lage anzusehen, in der eine Gemeinde oder ein einzelner wegen des Fehlens eines Pfarrers Wort und Sakrament ‚entbehren‘ muß, also z. B. auch wenn in ländlichen Gemeinden ohne Einsatz einer Vikarin die Durchführung fester Abendmahlszeiten nicht möglich ist und infolgedessen die Abendmahlsitte bedroht ist.
- d) Auch in Notfällen darf das Gemeindeempfinden nicht vergewaltigt werden. Lehnt etwa eine ländliche Gemeinde die Abendmahlsausteilung durch eine Vikarin ab, so ist sie ihr nicht aufzudrängen.
- e) Die Regelung der einzelnen Notfälle muß der Kirchenbehörde vorbehalten werden. Denn
 - aa) es muß deutlich bleiben, daß es sich um Ausnahmen handelt,
 - bb) die Feststellung eines ‚Notstandes‘ muß um der Objektivität willen möglichst von einer Stelle aus erfolgen,

cc) bei dieser jungen Einrichtung muß die Behörde die Entwicklung stets übersehen und in der Hand behalten, zumal infolge der Beschränkungen im allgemeinen bis jetzt nur Befähigtere diesen Bildungsgang eingeschlagen haben, eine allgemeine Erweiterung der Befugnisse aber wahrscheinlich ein Sinken des Durchschnitts zur Folge haben würde.

f) Es empfiehlt sich, daß die Kirchenbehörden sich um eine gewisse einheitliche Tracht der Vikarinnen kümmern, schon um Extravaganzen und frauenrechtlerische Nachahmung männlicher Amtstracht zu vermeiden. Ein einheitliches Vorgehen der lutherischen Behörden wäre erwünscht.

g) Erwünscht ist auch eine Einigung der Behörden über die Amtsbezeichnung. Die Bezeichnung ‚Vikarin‘ ist von der Verschiedenheit bedrückt, mit der die männliche Bezeichnung ‚Vikar‘ gebraucht wird (z. T. nicht ordinierter Lehrkandidat, z. T. inständiger Geistlicher), hat sich aber weithin durchgesetzt.

h) Die bisher übliche ‚Einsegnung‘ im Unterschied von der ‚Ordination‘ festzuhalten, ist grundsätzlich nicht zu begründen, kann aber als Hinweis auf die geltenden Einschränkungen der Tätigkeit beibehalten werden.

Auf dem Weg zur „Ökumene im Kleinen“.
Kirchen, bikonfessionelle Ehen und das
evangelisch-katholische Verhältnis in der alten
Bundesrepublik¹

Dimitrij Owetschkin

1. Einleitung

Die bikonfessionelle Struktur Deutschlands stellte seit dem 16. Jahrhundert einen der herausragenden Faktoren seiner Geschichte dar². Durch das Verhältnis der Konfessionen zueinander und die Herausbildung der konfessionellen Lebenswelten wurden historische Entwicklungsprozesse im politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereich bedingt, die den Übergang zur Moderne und deren Entfaltung markierten. Konfessionsunterschiede und Herrschaftsstrukturen hingen dabei eng zusammen und griffen vielfach ineinander. Den Konfessionskirchen kam in diesen Prozessen eine bedeutende Rolle zu. Die kirchlichen Organisationen, verbunden mit konfessionell geprägten Milieus und vermittelt durch diese, waren bestrebt, in Abgrenzung von der jeweils anderen Konfession eine Stärkung der eigenen (Macht-)Positionen in Staat und Gesellschaft zu erreichen.

In einem solchen Kontext bekamen die Reproduktionsprozesse kirchlich-konfessioneller Strukturen und Lebenswelten eine zentrale Bedeutung. Durch Sozialisation, Enkulturation und intergenerationale Tradierung formten sich spezifische konfessionelle Identitäten, die Mentalitäten und Handeln kollektiver und individueller Akteure prägten. Diese Identitäten waren dabei auch relational, sie implizier-

1 Der Beitrag ist aus einem Forschungsprojekt im Rahmen der DFG-Forscherguppe 621 „Transformation der Religion in der Moderne“ an der Ruhr-Universität Bochum hervorgegangen.

2 Von den innerprotestantischen Konfessionsunterschieden wird hier weitgehend abgesehen.

ten eine Bezogenheit auf das Anderskonfessionelle und trugen somit zum inneren Zusammenhalt und zur Geschlossenheit der konfessionellen Milieus und Lebenswelten bei. Gleichwohl waren die Grenzen der Milieus nicht undurchlässig. Mit der Industrialisierung und Urbanisierung, die mit verstärkten Migrationsbewegungen einhergingen, vergrößerten sich ihre Berührungsflächen und ihre innere Differenzierung. Konfessionelle Vermischung, verbunden mit der Etablierung kleinerer oder größerer konfessioneller Minderheiten, religiöse Zersplitterung und Entkirchlichungstendenzen, zumal im protestantischen Bereich, beförderten insbesondere ab dem 19. Jahrhundert Abgrenzungsbestrebungen und interkonfessionelle Auseinandersetzungen, die häufig mithilfe staatlicher Eingriffe ausgetragen wurden³.

All diese Prozesse spiegelten sich besonders deutlich im Problem konfessionsverschiedener Eheschließungen wider, in denen der Kontakt und die gegenseitige Durchdringung zweier Lebenswelten eine charakteristische Ausprägung erhielten. Die unmittelbare Konfrontation alternativer Weltansichten⁴, Selbst- und Fremdzuschreibungen in dem Kernbereich der gesellschaftlichen Reproduktion – der Familie – führte zu Schwierigkeiten bei der Aufrechterhaltung und Tradierung von Milieubindungen, konfessionellen Identitäten und

3 Vgl. *Hölscher*, Lucian: Historische Rahmenbedingungen religiöser Vergemeinschaftung im 19. Jahrhundert. In: Geyer, Michael / Hölscher, Lucian (Hg.): Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland. Göttingen 2006, 21–26; *Ders.*: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland. München 2005, 181–407; *Mergel*, Thomas: Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914. Göttingen 1994.

4 Vgl. dazu *Berger*, Peter L. / *Luckmann*, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a. M. 1969, bes. 114–117.

kirchlich-konfessioneller Affiliation⁵. Dementsprechend erschienen gemischtkonfessionelle Ehen unter den Bedingungen der Konfessionalisierung bzw. des Konfessionalismus für die Kirchen auch als „Einbruchstellen der Säkularisierung“⁶ und wurden trotz ihres zwar wachsenden, zunächst aber noch nicht sehr stark ins Gewicht fallenden Anteils mit verschiedenen Mitteln bekämpft⁷.

In konfessionsverschiedenen Eheschließungen und Familien Gründungen bündelten sich somit konfessionelle Konflikte, innerkirchliche Akkommodationsprozesse und die spannungsreichen Wandlungen des Verhältnisses von Kirchen und Staat. Bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts boten sie Anlass zum Kampf des preußischen Staates gegen die katholische Hierarchie („Kölner Wirren“). Im Kaiserreich spielten konfessionsverschiedene Ehen und Familien ebenfalls eine bedeutende Rolle, u. a. wegen des Problems der konfessionellen Kindererziehung⁸. Vor diesem Hintergrund begann auch die evangelische Kirche, die Auseinandersetzung mit gemischtkonfessionellen Ehen etwa durch Handbücher, Handrei-

5 Vgl. u. a. *Owetschkin*, Dimitrij (Hg.): Tradierungsprozesse im Wandel der Moderne. Religion und Familie im Spannungsfeld von Konfessionalität und Pluralisierung. Essen 2012.

6 *Ziemann*, Benjamin: Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975. Göttingen 2007, 64.

7 Vgl. *Bendikowski*, Tillmann: „Eine Fackel der Zwietracht“. Katholisch-protestantische Mischehen im 19. und 20. Jahrhundert. In: Blaschke, Olaf (Hg.): Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter. Göttingen 2002, 215–241, hier 222.

8 *Bendikowski*, Tillmann: Großer Kampf um kleine Seelen. Konflikte um konfessionelle Mischehen im Preußen des 19. Jahrhunderts. In: Jahrbuch für westfälische Kirchengeschichte 91 (1997), 87–108.

chungen und die Arbeit des Evangelischen Bundes zu organisieren und zu fördern⁹.

Mit dem Inkrafttreten des Codex Juris Canonici (1918) bekam das Problem der konfessionellen Heterogamie neue Dimensionen. Die rechtlichen Bestimmungen des Kodex erklärten evangelisch geschlossene Ehen mit Katholiken für ungültig und sahen eine Exkommunikation des katholischen Ehepartners im Falle einer evangelischen Trauung bzw. Kindererziehung vor. Diese Bestimmungen, die auch weitere, für den evangelischen Teil ungünstige und benachteiligende Vorschriften und Bedingungen enthielten¹⁰, standen seitdem im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen um gemischt-konfessionelle Ehen. Die evangelischen Kirchen führten diese Auseinandersetzungen vor allem mit seelsorgerischen Mitteln und waren bestrebt, nach dem Untergang des Summepiskopats ihre durch den republikanischen Staat, sozialistische Strömungen und die Kirchenkritik herausgeforderte Position aufrechtzuerhalten und zu stärken.

In der Weimarer Zeit waren sie bemüht, weitere institutionelle Grundlagen für die Beschäftigung mit konfessionsverschiedenen Ehen bzw. für den „Kampf“ gegen sie zu schaffen. So wurde die „Reichsmischehenkonferenz“ mit einer eigenen Zeitschrift gegründet und ein neues systematisches Seelsorge-Handbuch herausgege-

9 Vgl. *Schöpsdau*, Walter: Die konfessionsverschiedene Ehe in Veröffentlichungen des Evangelischen Bundes. In: Maron, Gottfried (Hg.): Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100-jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes. Göttingen 1986, 410–414.

10 Vgl. dazu ausführlich *Beykirch*, Ursula: Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe? Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Entwicklung der gesetzlichen Bestimmungen. Würzburg 1987; die betreffenden Abschnitte des Kodex vgl. in: *Sucker*, Wolfgang / *Lell*, Joachim / *Nitzschke*, Kurt (Hg.): Die Mischehe. Handbuch für die evangelische Seelsorge. Göttingen 1959, 300–309.

ben, während die Konflikte um diese Ehen nicht nachließen¹¹. Im „Dritten Reich“ traten unter den Bedingungen der antikirchlichen Politik, der „Entkonfessionalisierung“ und des „Kirchenkampfes“ die Probleme der konfessionsverschiedenen Ehen in den Hintergrund. Der Begriff „Mischehe“, der bis dahin als Bezeichnung für jede Art von Eheschließungen zwischen Mitgliedern unterschiedlicher Konfessionen oder Religionsgemeinschaften fungiert hatte, wurde dabei rassistisch gewendet und auf die deutsch-jüdischen Verbindungen beschränkt¹². Die Problematik selbst blieb jedoch virulent, und nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges wurde sie erneut zum Gegenstand zwischenkirchlicher Konflikte.

Die Entwicklung der kirchlichen Haltung zum Problem der konfessionellen Heterogamie und das Verhalten der Kirchen in den öffentlichen Auseinandersetzungen um dieses Problem spiegelten den Wandel ihrer Stellung in der Gesellschaft, aber auch ihres Selbstverständnisses wider. Sie stellten außerdem einen Ausdruck der Transformationen im Verhältnis der Kirchenmitglieder zur kirchlichen Organisation und Tradition dar. Im Hinblick darauf sind besonders Prozesse innerhalb des Protestantismus bezeichnend, wies er doch keine mit dem Katholizismus vergleichbare, geschlossene und umfassende Milieubildung auf und handelten die evangelischen Kirchen auf dem Gebiet der Bikonfessionalität in Ehe und Familie in doppelter Hinsicht reaktiv: Sie sahen sich mit der Zunahme konfessionsverschiedener Eheschließungen und dem Problem der konfessionellen Kindererziehung auf der einen sowie mit den Rechtsbestimmungen und dem entsprechenden Handeln der katholischen Kirche und dessen Folgen für gemischtkonfessionelle Ehepaare auf der anderen Seite konfrontiert.

11 Vgl. *Schöpsdaun*, Ehe in Veröffentlichungen (wie Anm. 9), 413; *Kittel*, Manfred: Konfessioneller Konflikt und politische Kultur in der Weimarer Republik. In: *Blaschke*, Konfessionen (wie Anm. 7), 243–297, hier 257–262.

12 *Bendikowski*, Fackel (wie Anm. 7), 237f.

Vor diesem Hintergrund verlief die kirchliche Auseinandersetzung mit dem Problem der konfessionellen Heterogamie in Westdeutschland nach 1945 in mehreren Phasen. Die erste Phase, in der traditionelle Positionen und Frontstellungen noch überwogen, dauerte bis in die frühen 1960er Jahre und wurde durch eine Periode des Umbruchs und der Reformbewegungen abgelöst. Zu Beginn der 1970er Jahre ging diese Periode allmählich in eine dritte Phase über, in der vor allem gemeinsames Handeln und ökumenische Orientierung im Vordergrund standen. Welche Besonderheiten für diese Phasen kennzeichnend und wodurch sie bedingt waren, welche Rolle dabei die öffentliche Dimension des Heterogamieproblems und die Differenzierungsprozesse im kirchlichen Feld spielten, soll nachfolgend anhand von protestantischen und katholischen Positionen aus verschiedenen Bereichen des kirchlichen Spektrums herausgearbeitet werden. Abschließend wird der Wandel der kirchlichen Stellung zur Problematik der Konfessionsverschiedenheit in der Ehe aus der Perspektive der kirchlichen Organisation gedeutet und auf einige strukturelle Bedingungen der Transformation des Religiösen in der Bundesrepublik vor 1990 bezogen.

2. Das Problem der konfessionellen Heterogamie in den 1950er Jahren

2.1 Historische Rahmenbedingungen und konfessionelle Verhältnisse

Das Kriegsende und die Etablierung des westdeutschen Teilstaates bedeuteten für die Kirchen und die konfessionellen Verhältnisse im Bundesgebiet einen tiefen Einschnitt. Die Protestanten verloren im staatlichen Rahmen ihre Dominanz, die sie noch im Kaiserreich und in der Weimarer Republik besessen hatten. Die Anteile der evangelischen und katholischen Bevölkerung glichen sich an und die Katholiken spielten eine zunehmend gewichtigere Rolle im politischen, sozialen und geistig-kulturellen Gründungsprozess der Bundesre-

publik¹³. Außerdem mussten Millionen von Flüchtlingen und Vertriebenen integriert werden. Durch ihre Verteilung auf Gebiete mit historisch gewachsener Konfessionsstruktur hat sich die konfessionelle Zusammensetzung dieser Gebiete zum Teil stark verändert. In traditionell evangelisch geprägten Orten und Regionen entstanden so kleinere oder größere katholische Minderheiten und umgekehrt. Dadurch vergrößerten sich auch die konfessionelle Heterogenität und die Kontaktflächen der Konfessionen¹⁴. Schließlich gewannen die Kirchen als staatlich anerkannte, geachtete und partiell privilegierte Großorganisationen und gesellschaftliche Akteure breitere Wirkungsmöglichkeiten. Durch Akademien und Kirchen- bzw. Katholikentage, mediale Präsenz und kirchliche Publizistik, diakonisch-caritative Tätigkeit und Stellungnahmen zu aktuellen gesellschaftspolitischen Fragen und Problemen wurden sie zu einem bedeutenden Faktor des öffentlichen Lebens¹⁵.

Die Beziehungen zwischen beiden großen Konfessionskirchen wie zwischen Katholiken und Protestanten gestalteten sich unter diesen Bedingungen jedoch zwiespältig. Auf der einen Seite standen sie im Zeichen einer Annäherung, die durch gemeinsame Erfahrungen während des Nationalsozialismus und bei der Bewältigung der akuten Probleme der unmittelbaren Nachkriegszeit, gemeinsame Nutzung der Kirchengebäude sowie die interkonfessionelle Zusammenarbeit in der CDU und den Einheitsgewerkschaften bedingt war. Solche Annäherungstendenzen kamen auch in der „Una-Sancta-Bewegung“ und interkonfessionellen Gesprächskreisen oder

13 Vgl. etwa *Sauer*, Thomas (Hg.): *Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik*. Stuttgart 2000.

14 Vgl. beispielsweise *Rieske*, Uwe (Hg.): *Migration und Konfession. Konfessionelle Identitäten in der Flüchtlingsbewegung nach 1945*. Gütersloh 2010.

15 Vgl. als Überblick die Beiträge in: *Damberg*, Wilhelm (Hg.): *Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989*. Essen 2011.

etwa in der gemeinsamen Front gegen „Materialismus“, „Nihilismus“ und „Marxismus“ zum Ausdruck. Auf der anderen Seite traten auf mehreren Feldern auch konfessionelle Spannungen hervor¹⁶. Vor allem im politischen Bereich wurden das Erstarken des Katholizismus und die führende Rolle katholischer Politiker in der Gründungsphase der Bundesrepublik in protestantischen Kreisen mit Sorge und Argwohn beobachtet. In diesem Kontext wurde die Bundesrepublik als „katholischer Staat“ wahrgenommen und die Worte Kurt Schumachers von der „Bonner Gegenreformation“ erschienen als Bestätigung der eigenen Sichtweise¹⁷. Die bekannten Äußerungen Martin Niemöllers über Rom und Washington als die eigentlichen Urheber des westdeutschen Teilstaates brachten eine solche Einstellung in einer markanten und überspitzten Form zum Ausdruck¹⁸. Im Streit um die Bekenntnisschule oder die gleichberechtigte Beteiligung an Weihehandlungen wurden die Spannungen zwischen den Konfessionen ebenfalls auf eine charakteristische Weise manifest¹⁹.

Das Problem der konfessionsverschiedenen Ehen und Familien war somit ein Teil des Komplexes der Konfessionsbeziehungen in der frühen Bundesrepublik. Durch seine lebensweltliche Einbettung, kirchlich-sozialisatorische und auch kirchenpolitische Relevanz erschien es als ein „Brennspiegel“, in dem sich „die Nöte der gegen-

16 *Greschat*, Martin: Konfessionelle Spannungen in der Ära Adenauer. In: Sauer, Katholiken (wie Anm. 13), 19–34.

17 Vgl. etwa *Blankenheim*, Ludwig: Mischehenpraxis und religiöse Kindererziehung. In: Deutsches Pfarrerblatt 50 (1950), 234–236, zit. 234.

18 *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland* 76 (1949), 241f.

19 Vgl. etwa *Greschat*, Spannungen (wie Anm. 16); *Kurovka*, Joachim: „Kulturkampf“ in der Nachkriegsära? Zum Konflikt um die Konfessionsschule in Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen 1945 bis 1954. In: Hey, Bernd (Hg.): Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel. Bielefeld 2001, 175–199, hier 175–197.

wärtigen Christenheit überhaupt“ bündelten²⁰, und als ein Indikator für das interkonfessionelle Spannungsverhältnis zwischen Distanz und Annäherung, Abgrenzung und Kooperation, Machtstellung und Parität.

Die Akzentuierung der konfessionellen Differenz erfüllte dabei angesichts der subjektiv wahrgenommenen – oder als solche gedeuteten – Zunahme des katholischen Einflusses neben einer Abgrenzungs- eine Selbstbehauptungsfunktion. Das Evangelische und das Katholische stellten sich als unvereinbare, gegensätzliche Pole dar: „Der evangelische Mann und der katholische Mann sind zwei verschiedene Menschentypen, der Protestantismus und der Katholizismus zwei verschiedene geistige Welten, so verschieden, wie der romanische und der gotische Baustil sind.“²¹ Der Katholizismus und das evangelisch-katholische Verhältnis bildeten insofern immanente Bezugspunkte evangelischer Reflexion. Doch vor allem das kanonische Recht mit seinen praktischen Konsequenzen und sich daraus ergebende pastorale Strategien der katholischen Kirche erschienen als eine Folie, auf der die evangelischen Positionen und Re-Aktionen reflektiert und entfaltet wurden.

2.2 Konfessionsverschiedene Ehen und der Katholizismus

Die Haltung der katholischen Kirche zum Problem gemischtkonfessioneller Ehen und Familien knüpfte in den 1950er Jahren an die bereits in der Weimarer Zeit formulierten Grundsätze an, die ihrerseits die längere katholische Ablehnungs- und Bekämpfungstradition fortgesetzt hatten²². Diese Haltung basierte auf den allgemeinen

20 *Das Problem der Mischehen*. In: *Evangelische Welt* 6 (1952), 372–373, zit. 372.

21 *Blankenheim*, *Mischehenpraxis* (wie Anm. 17), 236.

22 Vgl. *Nitzschke*, Kurt: *Römisch-katholische Kirche und Mischehe*. In: *Sucker / Lell / Nitzschke*, *Mischehe* (wie Anm. 10), 214–285; sowie *Gemeinsames Hirten Schreiben der Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands über die gemischten Ehen vom August 1922*. In: *Ebd.*, 309–315.

antimodernistischen Einstellungen, die darauf ausgerichtet waren, das katholische Milieu und die Bindung an die Kirche vor bedrohlichen Einflüssen der säkularen, religions- und kirchenfeindlichen Umwelt zu schützen und seine Reproduktion zu ermöglichen. Besonders deutlich kam sie u. a. in der Wahrnehmung und Analyse der Ursachen der konfessionellen Heterogamie zum Ausdruck. Die Zunahme evangelisch-katholischer Ehen nach dem Zweiten Weltkrieg wurde auf politische, wirtschaftliche, psychologische und „religiös-sittliche“ Gründe zurückgeführt. Sie stellte sich als Resultat nicht nur der Bevölkerungswanderungen und Industrialisierung, sondern auch des engeren Zusammenlebens und der Zusammenarbeit von Katholiken und Protestanten sowie etwa einer „religiösen Unterernährung“ und der „Verwischung der Glaubensunterschiede“ dar. In der Tradition der konservativen Kulturkritik und des „Zeitgeistes“ der Adenauer-Ära wurden auch der Vorrang der materiellen Interessen, „Überreiztheit“, Erosion der Familienbindungen oder auch „farblose Presse“, „grundsatzlose Filme“ und „ungesunde Auffassung von der Freiheit“ für die Verbreitung gemischter Ehen verantwortlich gemacht²³.

Bezeichnend, wenngleich ebenfalls nicht neu, war auch die Legitimierung der restriktiven Maßnahmen der katholischen Kirche. Sie wurden mit den behaupteten Folgen konfessionsverschiedener Eheschließungen für Kirche und Familie (innerfamiliäre religiöse Zerrissenheit, Resignation, religiöse Indifferenz, Schwund der „Glaubensfreude“ und kirchlicher Mitgliederverlust), aber auch für den Staat (häufigere Scheidungen und geringere Geburtenrate) begründet²⁴.

23 Vgl. *Zum Problem der Mischehe*: A. Bischöfliche Weisungen an den Klerus über die seelsorgerliche Behandlung der Mischehenfrage (Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland Düsseldorf, 11-4-8, Bd. 2), 1f.

24 *Gemeinsames Hirtenwort der deutschen katholischen Bischöfe über die Mischehe vom Januar 1958*. In: Sucker / Lell / Nitzschke, *Mischehe* (wie Anm. 10), 316f.; Groner, Franz: *Zur Frage der religiös-gemischten Ehen*. In: *Kölner Pastoral-*

Der konfessionelle Frieden, der in der zwiespältigen konfessionellen Situation der frühen Bundesrepublik eine große Relevanz besaß, spielte in den Begründungen und Argumentationen ebenfalls eine wesentliche Rolle, allerdings eher in einem defensiven Kontext²⁵. Diese Begründungsmuster bildeten einen Hintergrund für pastorale Strategien der katholischen Kirche, die neben einem vorbeugenden auch einen bereinigenden Zweck verfolgten. Im Hinblick darauf sollten sich die kirchlichen Bemühungen auf die Warnung vor und Vermeidung von gemischten Bekanntschaften, Unterstützung und Pflege von Kommunikation und Geselligkeit innerhalb des Milieus, Beeinflussung der Erziehung und „Festigung des Kirchenbewusstseins“ richten²⁶.

In Bezug auf „ungültige“, d. h. evangelisch getraute oder nur standesamtlich geschlossene Ehen wurde deren „Zurückgewinnung“ intendiert. „Auch ein in der ungültigen Ehe lebender Katholik“, hieß es etwa in einer katholischen Handreichung aus dem Jahre 1960, „ist in seinem Herzen irgendwo noch immer Katholik, solange er Mitglied der Kirche bleibt, und hofft im Stillen auf eine Aussöhnung“²⁷. Volksmissionen stellten dabei den Versuch dar, durch gezielte und groß angelegte Aktionen eine solche „Zurückgewinnung“, etwa in Form einer katholischen Nachtrauung, zu erreichen. Vor allem diese Aktionen bildeten in den 1950er und frühen 1960er Jahren, neben Auseinandersetzungen um die Traukonfession im Vorfeld der Trauung, einen häufigen Anlass für zwischenkirchliche Konflikte.

blatt 11 (1959), 120–130, hier 127.

25 *Hirtenwort 1958* (wie Anm. 24), 315f.

26 Vgl. *Zum Problem der Mischehe*: B. Pastorale Überlegungen zum Problem der Mischehe (AEKR, 11-4-8, Bd. 2), 9f.; *Bischöfliche Weisungen* (wie Anm. 23), 3-6; *Hirtenwort 1958* (wie Anm. 23), 317f.

27 Pastorale Überlegungen (wie Anm. 26), 18.

2.3 Protestantische Positionen

Überblickt man vor dem Hintergrund der katholischen Politik gegenüber der konfessionellen Heterogamie die evangelischen Einstellungen zu dieser Frage, treten einige bemerkenswerte Parallelen hervor. Diese Parallelen gingen nur zum Teil auf den reaktiven Charakter der Auseinandersetzung mit konfessionsverschiedenen Ehen in der evangelischen Kirche zurück. In den evangelischen Positionen kamen auch ambivalente Prozesse zum Ausdruck, die für die Entwicklung des Protestantismus in der frühen Bundesrepublik insgesamt charakteristisch waren. Gleichwohl betrafen die evangelisch-katholischen Ähnlichkeiten vorwiegend diejenigen Punkte, die durch die Konvergenz der Situation der beiden Kirchen und ihre gemeinsamen Erfahrungen in der bundesrepublikanischen Gesellschaft bedingt waren. In den maßgeblichen Seelsorgeprinzipien blieb die evangelische Haltung eigenständig.

Es waren vor allem die Wahrnehmung der Ursachen und Folgen der konfessionellen Heterogamie sowie die Warnung vor dem Eingehen einer gemischten Ehe, in denen die evangelischen Positionen mit den katholischen übereinstimmten. Bei den Warnungen vor der konfessionellen Heterogenität in der Ehe wurde der reaktive Charakter der evangelischen Haltung manifest: Während die katholischen Warnungen in erster Linie durch die Bestandserhaltung der Organisation und machbezogene Gesichtspunkte motiviert waren, standen bei dem Abraten von gemischten Ehen in der evangelischen Kirche die Bestimmungen des Kanonischen Rechts, die das Familienleben erschwerten und unter kirchliche Aufsicht stellten, im Vordergrund²⁸. In einer solchen Akzentverlagerung kam die allgemeine Schwerpunktverschiebung in der evangelischen Auseinandersetzung mit dem Problem der Konfessionsverschiedenheit in der Ehe im Vergleich zur katholischen Haltung zum Ausdruck, die die Diskus-

²⁸ *Nitzschke*, Kirche (wie Anm. 22), 281.

sionen um die konfessionelle Heterogamie in der evangelischen Kirche in den 1950er und zu Beginn der 1960er Jahre prägte.

Diese Verschiebung drückte sich am deutlichsten in der Analyse der Hintergründe und Zielsetzungen der kirchlichen Behandlung von konfessionsverschiedenen Ehen und Familien aus. Auf dieser Ebene stand nicht mehr das evangelisch-katholische Verhältnis im Mittelpunkt, vielmehr erschienen gemischtkonfessionelle Eheschließungen als Äußerung und Konsequenz einer allgemeinen, übergreifenden Tendenz, die der Entwicklung der Kirche und Religion im gesellschaftlichen Umfeld inhärent war. Ein solcher Perspektivenwechsel ermöglichte es auch, eine gewisse Distanz zur Konfessionsverschiedenheit per se zu gewinnen und von deren enger Bezogenheit auf die kirchliche Reproduktion zu abstrahieren. Eine volle Entfaltung bekam diese Tendenz allerdings erst in der nächsten Entwicklungsphase des konfessionellen Heterogamieproblems, die sich in den frühen 1960er Jahren abzeichnete.

Vor diesem Hintergrund war auch die Rolle der evangelischen Ehe- und Familienberatung innerhalb der Kirche und in der kirchlichen Auseinandersetzung mit der familialen Bikonfessionalität charakteristisch. Im Kontext der seelsorgerischen Orientierung der evangelischen Position nahm die Bedeutung dieser Institution zu. Ihre Einbeziehung in die Diskussion war ein Ausdruck der Differenzierungsprozesse im kirchlichen Umfeld und begünstigte die Tendenz zum Zurücktreten genuin theologischer Motive und Interpretationen in der Behandlung der Konfessionsverschiedenheit in der Ehe. Aus der Perspektive der Eheberatung bildete nicht die Konfessionsverschiedenheit an sich, sondern die „allgemeine Oberflächlichkeit“ und „Lauheit des Glaubens“ den Hauptgrund für die Instabilität und Konflikthanfälligkeit gemischtkonfessioneller Verbin-

dungen²⁹. Diese Sichtweise eröffnete die Möglichkeit, solche Verbindungen auch als Chance zu sehen und damit zu entdramatisieren, was z. B. in der Differenzierung und Relativierung der Warnungen vor der konfessionellen Heterogamie zum Ausdruck kam³⁰. Die Argumentationsfiguren mit beratungspsychologischen Bezügen fanden somit nicht nur Eingang in die kirchliche Diskussion, sondern trugen auch zu deren Differenzierung und Versachlichung bei. Die Verschiebung der Schwerpunktsetzungen, vom Verhältnis zwischen den Konfessionen und der kirchlichen Reproduktion hin zu Problemen der Ehe als solcher und zum Verhältnis von Glauben und Lebenspraxis, gehörte zu den Grundprinzipien der evangelischen Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien. Von ihrem Selbstverständnis und ihren Intentionen her stellte sie eine „Eehilfe“ dar und richtete sich auf eine Bewahrung der Ehe und des Glaubens³¹. Durch die Einbeziehung des katholischen Partners und auch der katholisch getrauten Ehe bekam sie einen inklusiven Charakter, der allerdings durch die Verweise auf das kanonische Recht und auf die Eingriffsmöglichkeiten der katholischen Kirche eingeschränkt wurde. Im Hinblick darauf sollte eine konfessionsverschiedene Verbindung nicht als eine allein aufgrund der konfessionellen Heterogenität „unglückliche Ehe“ angesehen werden.

Diese Einstellung schlug sich auch in der Handhabung der Warnungen nieder: Vor gemischten Bekanntschaften, die aus katho-

29 *Bovet*, Theodor: Die Eheauffassung des modernen Menschen. In: Sucker / Lell / Nitzschke, *Mischehe* (wie Anm. 10), 54–60, hier 59; *Ders.*: Lebenshilfe in der Mischehe. In: *Wege zum Menschen* 12 (1960), 257–262, 258.

30 *Ebd.*, 261; *Bovet*, Eheauffassung (wie Anm. 29), 59.

31 Vgl. *Evangelische Mischehenseelsorge*. Handreichung zur Mischehenerklärung der Lutherischen Bischofskonferenz. Berlin / Hamburg 1961, 26f.; *Lell*, Joachim: Evangelische Mischehenseelsorge. In: Sucker / Lell / Nitzschke, *Mischehe* (wie Anm. 10), 302–408, 338.

lischer Sicht zu verhindern waren, sollte nicht grundsätzlich gewarnt werden, wenn auch generelle Warnungen vor einer konfessionellen Heterogamie und deren negativen Auswirkungen beibehalten wurden³². Die Anwendung von Zuchtmaßnahmen, der Einsatz von Warnungen sowie eine „Sicherung von Machtpositionen“ im Allgemeinen erschienen vor diesem Hintergrund als „kleinkatholisch“ und damit unevangelisch, sie wurden als Förderung der Konfessionalisierung abgelehnt. Daraus resultierten auch die Richtung und Orientierung des kirchlichen Handelns auf dem Gebiet der konfessionellen Heterogamie: Zu dessen Grundlage sollten eine „evangelische Erziehung zur Ehe“ und eine planmäßige Ehe- und Erziehungs(beratungs)arbeit werden³³.

Neben solchen Positionen bestanden innerhalb der evangelischen Kirche auch Haltungen, die sich durch Rigorosität und Intransigenz auszeichneten. Sie waren vor allem in Diasporasynoden und unter Konvertiten-Pfarrern verbreitet³⁴. Die Konvertiten-Pfarrer, die sich u. a. im Rahmen von Zusammenschlüssen zu organisieren versuchten, brachten sich in den 1950er Jahren aktiv in die Diskussion um evangelisch-katholische Ehen und das interkonfessionelle Verhältnis ein und bezogen sich dabei nicht selten auf ihre früheren Erfahrungen als katholische Priester. Ein bekannt gewordenes Beispiel stellte in dieser Hinsicht der Lüdenscheider – d. h. ebenfalls in einem Diasporagebiet tätige – Pfarrer Walter Cleve dar. Cleve hielt Vorträge zum kanonischen (Ehe-)Recht und war Ansprechpartner für

32 Vgl. *Evangelische Mischehenseelsorge* (wie Anm. 31), 31; *Lell, Mischehenseelsorge* (wie Anm. 30), 338f.

33 *Evangelische Mischehenseelsorge* (wie Anm. 31), 30; *Lell, Mischehenseelsorge* (wie Anm. 31), 361.

34 Zu Einstellungen evangelischer Pfarrer gegenüber bikonfessionellen Ehen an einem regionalen Beispiel vgl. *Kienzle, Claudius: Mentalitätsprägung und gesellschaftlicher Wandel. Evangelische Pfarrer in einer württembergischen Wachstumsregion der frühen Bundesrepublik*. Stuttgart 2012, 199–206.

Fragen der evangelisch-katholischen Verhältnisse und Konflikte um konfessionsverschiedene Ehen. In seinen Beiträgen äußerte er eine scharfe Kritik an den Rechtsprinzipien und der Politik der katholischen Kirche gegenüber der konfessionellen Heterogamie, unterstützte das katholische Verbot der gemischten Eheschließungen bzw. die Warnungen vor diesen und stellte die Konversion als einen Ausweg aus der durch katholische Forderungen und Ansprüche verursachten Konfliktlage konfessionsverschiedener Paare heraus³⁵. Das Verhältnis zwischen den Konvertiten-Pfarrern und der evangelischen Kirche blieb jedoch nicht spannungsfrei. Der „Bensheimer Kreis“, den Cleve leitete, wurde innerkirchlich kritisch beobachtet und Cleves Versuch, eine Zeitschrift als Verbindungsmoment zwischen dem Evangelischen und dem Katholischen herauszugeben, stieß auf Ablehnung und Kritik³⁶.

Die Auseinandersetzungen um die Konvertiten-Pfarrer und deren Wirken in der evangelischen Kirche bekamen auch eine öffentliche Resonanz, zumal diese Pfarrer häufig selbst eine öffentliche Wirksamkeit anstrebten. Die Einbeziehung der Öffentlichkeit und eine öffentliche Konfrontation zweier Haltungen, Strategien und Handlungsmuster bildeten eine weitere signifikante Dimension des mit der konfessionellen Heterogamie verbundenen Problemkomplexes und des evangelisch-katholischen Verhältnisses auf diesem Gebiet. Obwohl in den 1950er und zu Beginn der 1960er Jahre die mediale Wahrnehmung und Reflexion der inner- und zwischenkirchlichen Prozesse noch nicht die Intensität und den kontroversen Charakter erreichte, die sie in der darauffolgenden Phase auszeich-

35 Vgl. *Cleve*, Walter Theodor: Evangelisch und katholisch. Die wesentlichen Unterschiede zwischen römischem Katholizismus und evangelischem Christentum. Witten 1958, 66–76.

36 Vgl. *Ohne Bindestrich*. In: Der Spiegel 1962, Nr. 9, 50–52; *Konfusion über Konfession*. In: Deutsches Pfarrerblatt 62 (1962), 59–60. *Kronholz*, Thomas: Bensheimer Kreis – Damaskus-Kreis. In: Ebd., 66–67.

neten³⁷, spielte diese Dimension in der Positionierung und den Auseinandersetzungen der beiden Kirchen um konfessionsverschiedene Ehen und Familien eine gewichtige Rolle.

2.4 Die Kirchen und das konfessionelle Heterogamieproblem in der Öffentlichkeit

Die Wirkung und Relevanz der konfessionellen Heterogamie in der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit wurden vor allem durch Verlautbarungen, Erklärungen und Stellungnahmen der Kirchen sowie mehr oder weniger spektakuläre Konfliktfälle um gemischt-konfessionelle Eheschließungen, (katholische) Missionen und Bekehrungsversuche bestimmt. Die kirchlichen Stellungnahmen richteten sich dabei vorwiegend an die Kirchen- bzw. Gemeindeglieder selbst, erfüllten aber auch neben der Stärkung des konfessionellen Bewusstseins weitere Funktionen. Durch ihre Veröffentlichung wurde ein breiter Kreis der potenziellen Rezipienten und Teilnehmer in den Diskurs einbezogen. Die Kirchen erschienen dadurch als maßgebliche gesellschaftliche Akteure, die in ihrem Handeln und ihren Interaktionen nicht nur ihre jeweiligen Interessen vertraten, sondern auch an den Prozessen der Meinungsbildung beteiligt waren und diese, besonders seit den 1960er Jahren, durch mediale Auftritte der Kirchenvertreter mitbeeinflussten.

Das Jahr 1958 bildete in dieser Hinsicht einen gewissen Höhepunkt. Die katholischen Bischöfe veröffentlichten zum Jahresbeginn ein Hirtenwort über die konfessionsverschiedene Ehe, das diese als „furchtbares Unglück“ und eine Dispens von deren Verbot als „tief-schmerzliche Duldung, um größere Übel zu verhüten“ apostrophierte sowie die gemischten Bekanntschaften ablehnte³⁸. Zu

37 Vgl. grundlegend *Hannig*, Nicolai: Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980. Göttingen 2010.

38 *Sucker / Lell / Nitzschke*, Mischehe (wie Anm. 10), 315–319, Zit. 317.

einem Großteil wiederholte es zwar die katholischen Aussagen aus der Weimarer Zeit, spiegelte aber – auch dadurch – das Selbstverständnis der kirchlichen Hierarchie und ihre Stellung im politischen und öffentlichen Leben des Nachkriegsdeutschlands wider. In der Öffentlichkeit wurden die Beibehaltung und Bekräftigung der intransigenten Haltung der katholischen Kirche, die auf der Gemeindeebene nicht selten mit Anstoß auf protestantischer Seite und auch Aufsehen erregenden Aktionen und Praktiken einherging, zunehmend, bis zur kabarettistischen Verarbeitung³⁹, kritisiert. Zumal mit der Ankündigung des Konzils im Jahre 1959 erschienen diese Praktiken und die ihnen zugrunde liegende Einstellung immer mehr fragwürdig und mit der sich andeutenden Auflösung des katholischen Milieus auch als anachronistischer Versuch, die alten Formen, Bindungen und die Milieuabgrenzung nach außen mit Druckmitteln aufrechtzuerhalten.

In einem solchen Kontext konnten trotz ihres reaktiven und defensiven Charakters auch die evangelischen Stellungnahmen wahrgenommen werden. Das Wort der rheinischen Landessynode vom Januar 1958, die Gemeindeglieder zur Treue gegenüber der evangelischen Kirche und zur Ablehnung der katholischen Trauung aufrief, erschien innerkirchlich teilweise als „unglücklicher Rückfall in alte Polemik“⁴⁰. Die Erklärung der Bischofskonferenz der VELKD vom Juni 1958, die ebenfalls die Treue zur Kirche und die Sicherung der evangelischen Kindererziehung hervorhob, wurde hingegen eher unter dem Gesichtspunkt der Gültigkeit einer evangelisch getrauten Ehe und der Nichtzuständigkeit des katholischen

39 Vgl. *Dummerchens Lied*. In: Der Spiegel 1958, Nr. 28, 30f.; *Bendikowski*, Fackel (wie Anm. 7), 239f.

40 Mischehentagung in Heilsbronn / Bayern vom 13.–15. 3. 1958 (AEKR, 11-4-8, Bd. 1). Den Text der Erklärung vgl. u. a. in: *Sucker / Lell / Nitzschke*, Mischehe (wie Anm. 10), 408.

Kirchenrechts für die Protestanten rezipiert⁴¹. Aber auch sie konnte, etwa wegen der Warnung vor der Heterogamie, mit der katholischen Position parallelisiert werden.

Doch es war vor allem jene katholische Praxis selbst, die die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zog und kirchlichen Strategien, Erklärungen und Stellungnahmen eine besondere Relevanz verlieh. Charakteristisch war in dieser Hinsicht der sog. „Mischehenstreit von Lohr“. Dabei handelte es sich um die Intervention eines katholischen Priesters, der durch Exkommunikationsdrohungen, und zwar nicht nur gegenüber dem katholischen Teil, sondern auch dessen Familienangehörigen, eine kurzfristige Absage der angesetzten Trauung in der evangelischen Kirche und eine nachfolgende katholische Trauung eines gemischtkonfessionellen Paares erreicht hatte⁴². Dieser Streit, der teilweise vor Gericht ausgetragen wurde, erregte bundesweites Aufsehen und trug dazu bei, dass am Vorabend des Konzils die evangelischen Forderungen und die Fragwürdigkeit der katholischen Praxis zu einem Teil der öffentlich-medialen Reflexion wurden und die öffentliche Wahrnehmung von Kirche und Religion im Kontext der sich abzeichnenden Umbrüche der 1960er Jahre wesentlich mitprägten.

Im Ganzen spiegelten die in der öffentlichen Dimension des konfessionellen Heterogamieproblems am Ende der ersten Phase bzw. im Überlappungsbereich mit der zweiten Phase zum Ausdruck gebrachten Positionen Tendenzen wider, die erst in der nächsten Periode weitreichende Folgen zeitigten. In den 1950er und frühen

41 Für den westfälischen Raum vgl. z. B. *Brune*, Friedrich: Auch eine Mischehe ist eine gültige Ehe. Der evangelische Christ gehört nicht unter das kanonische Recht der römisch-katholischen Kirche. In: *Unsere Kirche* 13 (1958), Nr. 25, 2.

42 Vgl. *Der Lohrer Mischehenfall*. In: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts* 12 (1961), 55f.; *Wie Bruder und Schwester*: In: *Der Spiegel* 1961, Nr. 20, 36–38.

1960er Jahren zeichneten sich die evangelischen Positionen noch vielfach durch Ambivalenzen aus. Einerseits wurden konfessionsverschiedene Ehen als „Normalfall“ (an)erkannt⁴³. Durch die Zielsetzungen der Seelsorge im Sinne einer Ehehilfe und die Einbeziehung eheberatungsspezifischer Momente rückten die Erhaltung und Harmonisierung der Ehe stärker in den Vordergrund, was u. a. die Bemühungen zur Entkonfessionalisierung von Eheproblemen und -konflikten implizierte.

In diesem Kontext konnte die konfessionelle Heterogenität in Ehe und Familie „im Einzelfall“ auch als eine Chance und eine Möglichkeit zur „Förderung im Glauben“ angesehen werden⁴⁴. Dementsprechend wurden gemischte Bekanntschaften nicht grundsätzlich abgelehnt und die Kirchenzuchtmaßnahmen kaum angewendet. Auch die Entscheidung zur katholischen Trauung sollte aus seelsorgerischen Gründen akzeptiert werden können⁴⁵. Obwohl all diese Elemente noch durch die konfessionelle Kräftekonstellation, die Wahrung des konfessionellen Friedens und die daraus resultierende Ablehnung der Konfessionalisierung motiviert waren, stellten sie Anzeichen eines Wandlungsprozesses dar, der im Protestantismus zu einer Neubestimmung seiner Rolle und seines Selbstverständnisses im gesellschaftspolitischen und soziokulturellen Rahmen führte. Andererseits waren die 1950er Jahre auch durch konservative Momente und das Fortbestehen alter, traditionsbestimmter Einstellungen geprägt. So wurde die Warnung vor dem Eingehen einer gemischtkonfessionellen Ehe trotz partieller Abschwächung beibehalten. Ungeachtet der allgemeinen Akzeptanz der gemischten Bekanntschaften konnten seelsorgerische Aktivitäten auch darauf gerichtet sein, die Möglichkeit des Verzichts auf den potenziellen

43 *Lell*, Mischehenseelsorge (wie Anm. 31), 328.

44 *Zur Mischehenstatistik in der Evangelischen Kirche von Westfalen*. In: Kirchliches Amtsblatt der Evangelischen Kirche von Westfalen 1960, III. Teil, Nr. 5, 23.

45 *Lell*, Mischehenseelsorge (wie Anm. 31), 338, 360f.

Ehepartner „um des Glaubens willen“ aufzuzeigen. Die Empfehlung zur evangelischen Kindererziehung ließ sich dabei dadurch begründen, dass das Verbindende der beiden Konfessionen durch den Protestantismus gewahrt werde und das Trennende meist aus der katholischen Tradition stamme⁴⁶.

In solchen Ambivalenzen äußerte sich in einer markanten Weise die Situation der evangelischen Kirche in den 1950er und um die Wende zu den 1960er Jahren. War dieser Zeitabschnitt eine Periode der „Gärung“ und „Übergangsmoralität“, in der sich Neuansätze und neue Wege noch neben alten Denk- und Handlungsstrukturen entwickelten⁴⁷, verdichteten sich zu seinem Ende Veränderungsimpulse und deren Reflexionen im Zeitgeist⁴⁸. Die 1960er Jahre, besonders konzentriert in der zweiten Hälfte des Jahrzehnts, wurden zu einer Periode, in der radikale Veränderungen die meisten Sphären auch des religiös-kirchlichen Lebens erfassten und zum Aufkommen bzw. zur Etablierung neuer Einstellungs- und Mentalitätsmuster, die auch im kirchlichen Handeln ihren Niederschlag fanden, führten.

3. Die zweite Phase: Im Umfeld des Konzils

3.1 Die Haltung der evangelischen Kirche

Die zweite Entwicklungsphase des konfessionellen Heterogamieproblems nach 1945, die sich bis in die beginnenden 1970er Jahre erstreckte, war maßgeblich durch das Zweite Vatikanische Konzil geprägt. Im Konzil bündelten sich Prozesse, die den Wandel der Sozialgestalt des Katholizismus bedingten. Zugleich führte es zur Freisetzung bzw. Verstärkung von Impulsen und Potenzialen, die in

46 *Evangelische Mischehenseelsorge* (wie Anm. 31), 31f.

47 *Kublemann*, Frank-Michael: Nachkriegsprotestantismus in Westdeutschland. Religionssoziologische und mentalitätsgeschichtliche Perspektiven. In: *Hey, Kirche* (wie Anm. 19), 23–59.

48 Vgl. *Schildt*, Axel: *Moderne Zeiten. Freizeit, Massenmedien und „Zeitgeist“ in der Bundesrepublik der 50er Jahre*. Hamburg 1995, 424–437.

der innerkirchlichen Umbruchsbewegung um die Wende zu den 1970er Jahren eine bedeutende Rolle spielten⁴⁹. Auch für das evangelisch-katholische Verhältnis stellte das Konzil einen Wendepunkt dar. Das Ökumenismus-Dekret, das eine Teilanerkennung reformatorischer Kirchen enthielt, und weitere Konzilsdokumente eröffneten oder vertieften die Möglichkeit zur Zusammenarbeit der Konfessionen und zur interkonfessionellen Aushandlung von Positionen und Interessen⁵⁰. Vor diesem Hintergrund waren mit dem Konzil Erwartungen und Hoffnungen verbunden, die sich auf eine Verbesserung der Lage konfessionsverschiedener Ehepaare bezogen.

Die protestantische Haltung gegenüber dem Konzil und dem Aufbruch in der katholischen Kirche war jedoch zwiespältig. Wie teilweise bereits in den 1950er Jahren, wurden die positiven Veränderungen im evangelisch-katholischen Verhältnis und die interkonfessionelle Kooperation zwar hervorgehoben und gewürdigt. Die Lösung des konfessionellen Heterogamieproblems, d. h. die Aufhebung der restriktiven Rechtsbestimmungen, erschien aber als ein „Testfall“ für dieses Verhältnis, von dem die weitere Entwicklung der Ökumene und des interkonfessionellen Klimas abhing⁵¹. Dementsprechend wurden die Vorbereitung und die Durchführung des Konzils auch mit Skepsis verfolgt, in der sich eine längere protestantische Tradition manifestierte. Vor diesem Hintergrund konnte die Instruktion der Glaubenskongregation aus dem Jahre 1966, die einige Erleichterungen, wie etwa die Aufhebung der automatischen

49 Zur Einordnung und Bedeutung des Konzils vgl. u. a. *Kaufmann*, Franz-Xaver / *Zingerle*, Arnold (Hg.): *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*. Paderborn 1996.

50 Vgl. als Überblick *Frieling*, Reinhard: *Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde*. Göttingen 1992, 134–146.

51 Vgl. *Harenberg*, Werner: *Mischehe und Konzil. Chancen und Grenzen einer katholischen Reform. Ein dokumentarischer Bericht*. Stuttgart / Berlin 1964, 190.

Exkommunikation im Falle einer evangelischen Trauung, brachte, die grundsätzlichen Hindernisse jedoch weiter bestehen ließ, von der evangelischen Seite nur zurückhaltend und kritisch wahrgenommen werden⁵².

Doch die mit dem Konzil zusammenhängenden Veränderungen innerhalb des Katholizismus bildeten nur einen – wenn auch gewichtigeren – Teil der Entwicklungen im Bereich des konfessionellen Heterogamieproblems. Auch im Protestantismus vollzogen sich in den 1960er Jahren gravierende Wandlungsprozesse, die nicht ohne Auswirkungen auf die evangelischen Haltungen und Handlungsmuster bleiben konnten. Spätestens seit Beginn des Jahrzehnts entfaltete sich in der evangelischen Kirche eine Kirchenreformbewegung, die auf eine Änderung der Kirchenstrukturen und der Ausrichtung und Formen des kirchlichen Handelns in der „Welt“ abzielte und mit einer Kirchenkritik sowie mit Erneuerungen und Pluralisierung auf theologischem Gebiet einherging⁵³. In diesem Rahmen nahm die Bedeutung der Humanwissenschaften zu, vor allem sozialwissenschaftliche und psychologische Methoden, Theorien und Herangehensweisen wanderten in den kirchlichen Raum ein und wurden bei der Begründung und Implementierung von „neuen Wegen“ der kirchlichen Arbeit im gemeindlichen wie übergemeindlichen Bereich herangezogen.

In einem solchen Kontext war es Trutz Rendtorff, der noch in der Anfangsphase des Konzils aus der Analyse von „soziologischen Aspekten“ gemischtkonfessioneller Ehen weitgehende, kirchenkritische Schlussfolgerungen zog. In soziologischer Perspektive stellten sich konfessionsverschiedene Verbindungen als Äußerung der allgemeinen Trends und Verschiebungen in der sozialen Struk-

52 Vgl. exemplarisch *Verhandlungen der 5. Westfälischen Landessynode*. 3. (ordentliche) Tagung vom 23. bis 28. Oktober 1966. Bielefeld o. J., Anlage 6, 165–167.

53 Vgl. als Überblick Schloz, Rüdiger: Art. Kirchenreform. In: TRE, Bd. 19, 51–58.

tur der „modernen Gesellschaft“ dar. Da sie nicht mehr als Ausnahmeerscheinung angesehen werden konnten, ließen sie sich auch nicht im Sinne eines Konflikts interpretieren. Falls Konfliktpotenziale – bedingt durch die Haltung und Verhinderungsstrategien der Kirchen – doch entstanden, wurden sie in den heterogamen Ehepaaren, die gleichwohl auf kirchliche Amtshandlungen nicht verzichteten und somit „wenigstens zeitweise eine besondere Anteilnahme und Aufgeschlossenheit für Fragen des christlichen Lebens und Glaubens“ zeigten, „zum Ausgleich gebracht“. Daraus folgte, dass diese Paare eine „positive, integrierende Funktion“ in der Gesellschaft erfüllten und einen Beitrag zu deren Einheit leisteten, während die Kirchen „retardierend“ wirkten und durch ihren institutionellen, auf die Bestandserhaltung gerichteten Einfluss solche Einheit faktisch infrage stellten oder zumindest nicht aktiv unterstützten⁵⁴.

Diese Interpretation des konfessionellen Heterogamieproblems war nicht nur als Manifestation der Verwissenschaftlichungs- und Neuorientierungsprozesse im kirchlichen Raum bezeichnend. Durch die Verbindung der kirchlichen mit der gesellschaftlichen Perspektive ging sie über das zwischenkonfessionelle Verhältnis hinaus und integrierte auch Elemente der öffentlichen Relevanz, Wahrnehmung und Reflexion des Problems. Wenngleich sie auf der kirchenoffiziellen Ebene kaum aufgegriffen wurde, trug sie zu neuen Akzentsetzungen im Umgang mit konfessionsverschiedenen Ehen und Familien in der evangelischen Kirche sowie zur Erweiterung des Spektrums von Zugängen, Motivationen und Verortungen bei, die eine konvergierende interkonfessionelle Behandlung des Problems seit dem Übergang zu den 1970er Jahren ermöglichte und begünstigte.

Während sowohl das Eintreten für eine Entkonfessionalisierung von Ehekonflikten als auch die kritische Beobachtung des konfessio-

54 *Rendtorff*, Trutz: Soziologische Aspekte zur Mischehe. In: Der evangelische Religionslehrer an der Berufsschule 11 (1963), 37–42.

nellen Identitätswandels vor dem ökumenischen Hintergrund noch von den Zielsetzungen einer religiös-kirchlichen Grundierung des Familienlebens ausgingen, traten diese Zielsetzungen bei der Behandlung gemischtkonfessioneller Ehen aus der Perspektive der evangelischen Ehe- und Familienberatung zunehmend zurück. Die Expansion der kirchlichen Beratungsarbeit in den 1960er und 1970er Jahren verlief im Spannungsfeld von konfessionell-kirchlicher Rückbindung und Professionalisierung. Die Erweiterung und Vertiefung von professionalisierten Angeboten sowie deren relative Verselbständigung führten innerhalb der Kirche zu Auseinandersetzungen um die Legitimation, Aufgaben und Intentionen dieser Arbeit und brachten damit das Grunddilemma des kirchlichen Handelns unter den Bedingungen der Differenzierung und Pluralisierung zum Ausdruck⁵⁵.

Auch die Auffassungen über die konfessionelle Heterogamie und der Umgang mit gemischtkonfessionellen Ehepaaren im Rahmen der Eheberatung waren in diesen Prozess einbezogen. Im Unterschied zu den 1950er Jahren stellten die psychotherapeutischen Ansätze dabei nicht nur die Diskrepanz zwischen der Ehwirklichkeit und den theologisch-kirchlichen Deutungen und Begründungen heraus, sondern tendierten zu einer weitgehenden Anthropologisierung des konfessionellen Heterogamieproblems. Diese Einstellung, die das Christliche, besonders in der Erziehung, auf die Perzeption und Befriedigung anthropologischer Bedürfnisse reduzierte und „gelebte Glaubensvollzüge“ in der Familie nicht an christliche „Terminologie“ und Riten band, stieß innerhalb der Kirche auf geteilte

55 Vgl. *Kaminsky, Uwe / Henkelmann, Andreas*: Die Beratungsarbeit als Beispiel für die Transformation von Diakonie und Caritas. In: *Damberg, Strukturen* (wie Anm. 15), 90–101.

Resonanz⁵⁶. Wie im Hinblick auf die Beratungsarbeit und andere diakonisch ausgerichtete kirchliche Tätigkeitsfelder insgesamt, bewegte sich auch hier die innerkirchliche Wahrnehmung und Rezeption um die Frage nach dem spezifisch konfessionellen Gehalt eines solchen Ansatzes. Trotz der Kritik und Spannungen, die mit dieser Position verbunden waren, drückte sie in einer radikalisierten Form eine Tendenz aus, die unter den Bedingungen der Kirchenreform die Entwicklungsrichtung der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehepaaren mitbestimmte und besonders in der nächsten Phase, nach der Entschärfung des katholischen Kirchenrechts, sich stärker entfalten konnte.

3.2 Die Wandlungen im Katholizismus

Während die Auseinandersetzung mit konfessionsverschiedenen Ehen in der evangelischen Kirche im Zeichen der Kirchenreform und der ökumenischen Bewegung teils die sich bereits in den 1950er Jahren andeutenden Elemente in sich aufnahm, teils die humanwissenschaftliche Orientierung in den Vordergrund rückte, fanden parallele Prozesse im Katholizismus unter anderen Rahmenbedingungen statt. Dabei war es vor allem die Bewegung „von unten“, ausgehend von „Mischehenkreisen“, Laienorganisationen und oppositionellen Priestergruppen, die für die rechtliche Gleichstellung der gemischten Eheschließungen mit den monokonfessionellen eintrat und die Dispenspraxis als Aushöhlung des katholischen Kirchenrechts und Schädigung seines Ansehens kritisierte⁵⁷.

56 Vgl. Groeger, Guido: Die Psychoanalyse und die Konfessionen. In: Im Lichte der Reformation. Jahrbuch des Evangelischen Bundes 15 (1972), 70–77; Lell, Joachim: Bemerkungen zu Vortrag und Gespräch. In: Ebd., 78–87.

57 Vgl. z. B. *Mitten in dieser Welt*. 82. Deutscher Katholikentag vom 4. September bis 8. September 1968 in Essen. Paderborn 1968, 300; *Solidaritätsgruppe katholischer Christen im Bistum Aachen (SOG)*: Stellungnahme zu den von der deutschen Bischofskonferenz erlassenen Ausführungsbestimmungen zum

Unter diesem Gesichtspunkt stellten die kanonischen Rechtsbestimmungen u. a. Maßnahmen zur Selbstbehauptung der Kirche und Sicherung ihres Einflusses dar und hatten eine Distanzierung und Entfremdung von der kirchlichen Institution zur Folge; die Zunahme konfessionsverschiedener Eheschließungen trotz der rechtlichen Beschränkungen machte das Versagen der kirchlichen Ordnung manifest⁵⁸. Diese Kritik spiegelte die widersprüchliche Situation des Katholizismus im Umfeld des Konzils wider und war zugleich in den Kontext der mit einer Politisierung einhergehenden Protest- und Reformbewegungen der späten 1960er Jahre eingebunden⁵⁹. Dadurch unterlag sie auch deren Konjunkturen; nach deren Abflauen und nach der Milderung von restriktiven rechtlichen Regelungen gegenüber der konfessionellen Heterogamie verlor sie an Aufmerksamkeit und Resonanz, wenngleich ihre Trägergruppen innerhalb des Katholizismus ihre Tätigkeit fortsetzten.

Waren die Ausrichtung der Kritik und deren Intentionen in der katholischen Kirche mit den evangelischen Haltungen durchaus vergleichbar, traten bei den soziologischen Interpretationen der konfessionellen Heterogamie einige Spezifika hervor, die durch die besondere Stellung der Sozialwissenschaften innerhalb des Katholizismus bedingt waren. Die Verwendung der soziologischen bzw.

päpstlichen Motuproprio „Matrimonia mixta“ (Archiv für soziale Bewegungen Bochum, AGP 25).

58 Vgl. 82. Katholikentag Essen 1968 (wie Anm. 56), 296; *Resolution zur Mischehepraxis* (von einem Priesterkreis, Mai 1969). In: Mischehe. Materialdienst des Arbeitskreises Mischehe Würzburg, Aug. 1969, 11.

59 Vgl. beispielsweise *Eitler*, Pascal: „Gott ist tot – Gott ist rot“. Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968. Frankfurt a. M. / New York 2009; für den Protestantismus *Fitschen*, Klaus u. a. (Hg.): Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre. Göttingen 2011; *Hermle*, Siegfried / *Lepp*, Claudia / *Oelke*, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren. Göttingen 2007.

statistischen Methoden bei der Beschreibung und Analyse der sozialen „Wirklichkeit“ außerhalb der Kirche ging dabei auf die Verunsicherung vor dem Hintergrund der Pluralisierung und Differenzierung zurück und erfüllte die Funktion, Instrumentarien und Deutungsansätze zu entwickeln, die die Bewältigung dieser Wirklichkeit und das kirchliche Handeln in ihr anleiten, absichern und unterstützen sollten⁶⁰. Diese – zum Teil institutionalisierte – Verwendung war also eher sozialtechnologisch als kirchenkritisch orientiert und führte, zumindest im Bereich der Konfessionsverschiedenheit in der Ehe, kaum zu einer Problematisierung von amtskirchlichen Positionen.

Dementsprechend richtete sich die sozialwissenschaftliche bzw. „soziografische“ Erfassung gemischtkonfessioneller Eheschließungen in der katholischen Kirche in den 1960er Jahren, neben statistischen Untersuchungen, auf die Analyse ihrer Voraussetzungen, Bedingungen und Ursachen. Unter Heranziehung system- und rollentheoretischer Ansätze wurden die konfessionelle Heterogamie und der damit einhergehende Rückgang der Kirchenbindung als Resultat einer Kompromisshaltung gedeutet, die sich aus den Rollenkonflikten des „modernen Daseins“ ergab. Die Lösung dieser auf die Zugehörigkeit zu verschiedenen Sozialsystemen mit unterschiedlichen Verhaltenserwartungen zurückgehenden Rollenkonflikte bestand demnach in einer „Segmentierung“ der sozialen Teilbereiche mit entsprechenden Verhaltensnormen voneinander und in einer „Anpassung“ des Verhaltens an die jeweils „bequemeren“ Normen und Erwartungen⁶¹. Während solche soziologisch basierten Analysen vorwiegend auf der deskriptiv-interpretativen Ebene und ihre wertenden Komponenten eher im Hintergrund blieben, wurden von katholischen Statistikern ihre Erkenntnisse auch zur Begründung restriktiver

60 Vgl. dazu ausführlich *Ziemann*, Kirche (wie Anm. 6).

61 Pastoralsoziologisches Institut, Bericht Nr. 34: Sozialer Wandel und religiöse Praxis im Dekanat Moers des Bistums Münster, Erster Teil. O. O. 1964, 43f.

Maßnahmen benutzt. So bestand Franz Groner unter Hinweis auf das „Schicksal der Minderheiten“, die aufgesaugt würden, falls sie keine Gegenmaßnahmen ergriffen, auf der Notwendigkeit, die konfessionelle Heterogamie zu verhindern. Bezeichnenderweise folgte aus seinen statistischen Beispielen auch, dass in den Ländern bzw. Gegenden mit einer katholischen Mehrheit bikonfessionelle Eheschließungen nicht bekämpft, sondern gefördert werden sollten (um die jeweilige Minderheit zu assimilieren)⁶².

Die Einflüsse des Konzils und der ökumenischen Bewegung erwiesen sich in der katholischen Kirche also als ambivalent. Neben den Erneuerungs- und Reformimpulsen sowie den Laienbewegungen, die mit seinen Wirkungen zusammenhingen, bestanden auch konservative Tendenzen fort. Noch bei den Milderungen der rechtlichen Bestimmungen, die die Instruktion von 1966 enthielt, wurden die Grundprinzipien in der Behandlung der konfessionellen Heterogamie beibehalten. Die maßgeblichen Veränderungen in dieser Hinsicht traten erst ein halbes Jahrzehnt nach dem Konzil ein, als der Höhepunkt der Reform- bzw. Protestbewegung bereits erreicht oder überschritten wurde. Die Bekanntgabe des päpstlichen Dekrets „*Matrimonia mixta*“ im Jahre 1970 fiel somit in eine Periode, in der kirchenkritische Tendenzen in der Öffentlichkeit und die erste große Austrittswelle, die mit einem Rückgang der Teilnahme am kirchlichen bzw. gemeindlichen Leben einhergingen, ein zunehmendes Hinterfragen der Stabilität von kirchlichen Verhältnissen vor dem Hintergrund der inner- wie außerkirchlichen Pluralisierung nach sich zogen. Die Neuordnung des kanonischen Eherechts markierte einen vorläufigen Abschluss der Entwicklung im Umfeld des Konzils, die dessen Reformanstöße aufgriff, und bedeutete das Auslaufen der zweiten Phase in der kirchlichen Auseinandersetzung mit der Konfessionsverschiedenheit in der Ehe.

62 Groner, Franz: Grundlagen zur Diskussion über Mischehe. In: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Essen und Köln 16 (1964), 358–367.

Die neuen Regelungen, die in den Ausführungsbestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz eine erweiterte Auslegung und Konkretisierung erfuhren, sahen die Aufhebung der Kirchenstrafen in Bezug auf den katholischen Ehepartner bei einer evangelischen Trauung und die Anerkennung deren Gültigkeit im Falle der Erteilung einer Dispens vor. Sie rekurrten dabei auf die Ausbreitung des ökumenischen Bewusstseins und brachten die Bereitschaft der katholischen Kirche zu einer gemeinsamen Seelsorge und Betreuung der evangelisch-katholischen Ehepaare zum Ausdruck. Zugleich wurden in ihnen aber auch nach wie vor vom Eingehen gemischter Verbindungen abgeraten und deren Schwierigkeiten und Nöte hervorgehoben⁶³. Trotz dieser Vorbehalte bedeutete die Neuordnung eine wesentliche Erleichterung der Situation von konfessionsverschiedenen Ehen, zumal sie die Möglichkeiten zur Zusammenarbeit beider Kirchen und zu gemeinsamen Trauungen eröffnete bzw. vertiefte. Dementsprechend wurde sie vom Rat der EKD als eine weitreichende Entschärfung der durch die Frage der gemischt-konfessionellen Ehen belasteten zwischenkirchlichen Beziehungen gewürdigt⁶⁴.

Zugleich stießen einzelne Punkte der Neuordnung wie deren allgemeine Ausrichtung auch auf Kritik. Bereits der EKD-Rat wies auf die Grenzen der neuen Regelungen hin, die etwa im Fortgelten des Ehehindernisses der Konfessionsverschiedenheit bestanden⁶⁵.

63 Vgl. „*Matrimonia mixta*“. Das Motuproprio Papst Pauls VI. über die rechtliche Ordnung der Mischehen. In: Frieling, Reinhard: „Mischehe“ – aber wie? Kommentar und Dokumente zu Seelsorge und Recht bei Ehen konfessionsverschiedener Paare. Göttingen ³1971, 49–56; *Ausführungsbestimmungen der katholischen Deutschen Bischofskonferenz über die rechtliche Ordnung konfessionsverschiedener Ehen*. In: Ebd., 57–67.

64 *Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Mischehefrage* (24. 9. 1970). In: Ebd., 72f.

65 Ebd., 73.

Die Kirchenkanzlei der EKD betonte ebenfalls, dass bei allen Änderungen das System des katholischen Eherechts als Ganzes bestätigt worden sei und der päpstliche Erlass „infolgedessen mit Gebot und Verbot einerseits und freilich großzügig ermöglichten Dispensationen andererseits“ arbeitete⁶⁶. Auch kritische Gruppierungen im Katholizismus stellten die Berechtigung der Forderung nach einer katholischen Kindererziehung – ohne dass diese Forderung auch bei rein katholischen Ehepaaren erhoben wurde – infrage und traten für einen „Verzicht auf jedwede Form von zu erteilenden Dispensen und einzufordernden Versprechen“ ein⁶⁷.

Im Großen und Ganzen wurde die Neuordnung der rechtlichen Bestimmungen in Bezug auf konfessionsverschiedene Eheschließungen allerdings positiv aufgenommen. Durch ihre Implementierung führte sie zu einer weiteren Entspannung des evangelisch-katholischen Verhältnisses und zur Ausweitung der interkonfessionellen Zusammenarbeit. Diese Entwicklung wurde auch durch die Wandlungsprozesse vorbereitet, die im Umfeld der ökumenisch orientierten katholischen Theologie und Seelsorge um die Wende zu den 1970er Jahren stattfanden. Ausgehend zum Teil ebenfalls von statistischen Analysen, traten solche Theologen für eine Abkehr von der Verhinderungsstrategie ein und stellen die Hilfeleistung für konfessionsverschiedene Ehepartner in den Mittelpunkt seelsorgerischer Bemühungen.

In diesem Kontext erschien es notwendig, das Seelsorgekonzept im Hinblick auf gemischtkonfessionelle Verbindungen zu differenzieren und vor dem Hintergrund der Entkirchlichung und Säkularisierung in ein „Gesamtkonzept der Seelsorge für Rand- und Namen-

66 *Erklärung der Kirchenkanzlei der EKD vom 25. 9. 1970 zur Mischehenfrage im Anschluss an die Sitzung des Rates der EKD am 23. und 24. 9. 1970 in Berlin.* In: Schuh, Karlheinz (Hg.): *Neuordnung der Mischehen. Die kirchlichen Regelungen und Beiträge zur Praxis.* Essen 1970, 96.

67 Vgl. z. B. *SOG Aachen* (wie Anm. 57), bes. 2f.

schristen“ zu integrieren. Die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehepaaren stellte sich somit als „Vorfeldseelsorge“ dar; sie war vorwiegend auf die konfessionell nicht oder kaum gebundenen Schichten ausgerichtet. Diese eher interkonfessionell orientierte Vorfeldseelsorge sollte allerdings durch eine unmittelbare Seelsorge „konfessioneller Prägung“ ergänzt werden. Das Gleichgewicht beider Typen, ihr differenzierter Einsatz und der Verzicht auf die Durchsetzung konfessioneller Ansprüche sollten eine konfessionelle Bindung überhaupt – was die Bevorzugung einer festen Verankerung in der anderen Konfession gegenüber einer fehlenden oder schwachen in der eigenen einschloss – sowie die Herausbildung einer „ökumenischen Gesinnung“ ermöglichen⁶⁸.

Diese Auffassung von der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien entsprach in vielerlei Hinsicht den evangelischen Seelsorgeprinzipien, die sich teilweise bereits in den 1950er Jahren abzeichneten und in den 1960er Jahren weiterentwickelt wurden. Durch die gegenseitige Nähe beider seelsorgerischen Ansätze wurde nach der Aufhebung der rechtlichen Beschränkungen die gemeinsame evangelisch-katholische Betreuung gemischtkonfessioneller Ehen und Familien wesentlich erleichtert. Die frühen 1970er Jahre bildeten den Übergang zu einer neuen Phase in der kirchlichen Auseinandersetzung mit dem Problem der konfessionellen Heterogamie, in der es kaum große öffentliche Resonanz mehr hervorrief und hinter anderen Problemen und Herausforderungen allmählich zurücktrat.

68 *Molinski*, Waldemar / *Wanke*, Heinz: Mischehe. Fakten, Fragen, Folgerungen. Berlin 1973, 53–72, Zit. 54, 55, 61, 70.

4. Der Ausgang: Die 1970er und 1980er Jahre

Stellte der päpstliche Erlass von 1970 eine Zäsur in der Behandlung der konfessionellen Heterogamie in der katholischen Kirche dar, knüpften die Prozesse in diesem Bereich in den folgenden Jahrzehnten vielfach an die Entwicklungen an, die seit den 1960er und zum Teil bereits späten 1950er Jahren vor allem in der evangelischen, aber auch in der katholischen Kirche manifest wurden. Der Übergang in die neue Phase gestaltete sich als eine Fortführung früherer Momente auf einer neuen Stufe, auf der diese, hegelisch gesprochen, „aufgehoben“ wurden. Da sie teilweise widersprüchliche Elemente enthielten, blieb eine gewisse Ambivalenz in den kirchlichen Positionen und Einstellungen gegenüber konfessionsverschiedenen Ehen und Familien auch in den 1970er und 1980er Jahren erhalten. Die Auseinandersetzung mit dem Problem der Konfessionsverschiedenheit in der Ehe verlief nunmehr unter anders gelagerten Bedingungen und war in neue Kontexte einbezogen, woraus sich auch neue Akzentsetzungen, Konstellationen und Wechselwirkungen ergaben. Im Hinblick darauf waren es neben der Erweiterung des Ökumenismus weitere große Kirchenaustrittswellen und die Zunahme der Zahl der Konfessionslosen, das Abflauen der innerkirchlichen Reformbewegungen und das Aufkommen der „neuen Religiosität“, die als Rahmenbedingungen die Behandlung des konfessionellen Heterogamieproblems und vor allem seinen Stellenwert in inner- und zwischenkirchlichen Diskursen prägten.

Vor diesem Hintergrund stellte der Übergang zu gemeinsamen Erklärungen, Empfehlungen und gemeinsamem Handeln beider Konfessionen eines der zentralen Merkmale der neuen Phase ab den 1970er Jahren dar. Schienen die wesentlichen Problempunkte um die Mitte des Jahrzehnts entschärft oder geklärt worden zu sein, sodass die konfessionelle Heterogamie als Ganzes an Relevanz und öffentlicher Resonanz einbüßte, gewann sie um die Wende zu den 1980er Jahren, u. a. im Zusammenhang mit den interkonfessionellen Gesprächen, der Bildung der Gemeinsamen Ökumenischen

Kommission aus Vertretern der DBK, der EKD und des Vatikans im Umfeld des Papstbesuches in Deutschland (1980) und dem Problem der konfessionsverschiedenen Ehen von kirchlichen Amtsträgern und Mitarbeitern⁶⁹, erneut an Bedeutung.

Das Gemeinsame Wort zur konfessionsverschiedenen Ehe von 1985, das die Ergebnisse der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zusammenfasste, und die Stellungnahme des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes bildeten einen vorläufigen Abschluss dieser Entwicklung, nachdem die rechtlichen Änderungen in Bezug auf die konfessionelle Heterogamie 1983 im neuen CIC festgeschrieben und die entsprechenden Beschränkungen in den Kirchenordnungen der evangelischen Kirchen aufgehoben worden waren. Doch bereits in den späten 1980er Jahren konstatierten ökumenisch orientierte Theologen ein „ekklesiales Vergessen“ gegenüber evangelisch-katholischen Ehen und Familien, das sich etwa im Nachlassen der Beschäftigung mit diesem Thema in der seelsorgerischen und theologischen Literatur bemerkbar machte⁷⁰. Darin kamen wiederum die unterschiedliche Wahrnehmung und Bedeutung des Heterogamieproblems auf verschiedenen Ebenen – in der ökumenischen Theologie, den interkonfessionellen Gremien oder im Evangelischen Bund – zum Ausdruck.

In gemeinsamen evangelisch-katholischen Stellungnahmen und Empfehlungen der 1970er und 1980er Jahre, die außer der Seelsorge im engeren Sinne Probleme der Ehevorbereitung und Trau-

69 Vgl. *Frieling*, Reinhard: Die konfessionsverschiedene Ehe von Amtsträgern. Ergebnis und gutachtliche Stellungnahme zu einer Umfrage des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes bei den Gliedkirchen der EKD. In: Deutsches Pfarrerblatt 79 (1979), 597–601; *Dellbrügge*, Georg Hermann: Die konfessionsverschiedene Ehe im Pfarrhaus. Gesichtspunkte für ein Gespräch. In: Pastoraltheologie 74 (1985), 514–527.

70 *Neuner*, Peter: Die Lebenssituation konfessionsverschiedener Ehen. In: Böckle, Franz u. a.: Die konfessionsverschiedene Ehe. Problem für Millionen – Herausforderung für die Ökumene. Regensburg 1988, 17.

ung behandelten, äußerten sich besonders deutlich sowohl die Wandlungs- als auch die Kontinuitätsmomente kirchlicher Positionen. Vor allem die katholische Haltung wurde dadurch auf eine neue Grundlage gestellt und nahm in sich Elemente auf, die früher vorwiegend für die evangelischen Positionen und kritische Bewegungen und Strömungen innerhalb des Katholizismus charakteristisch waren. Eines der zentralen Momente in der neuen zwischenkirchlichen Positionierung gegenüber konfessionsverschiedenen Ehen bildete die Anerkennung deren möglichen Beitrags zum interkonfessionellen Glaubensleben in der Familie. In partieller Abkehr von früheren Einstellungen und Vorbehalten wurden sie nunmehr auch als eine ökumenische Chance und als „reales Übungsfeld“ für die Verwirklichung der ökumenischen Gemeinschaft angesehen⁷¹.

Dies bedeutete ebenso den Verzicht auf die Durchsetzung konfessioneller Forderungen und Ansprüche. In Fortsetzung der evangelischen Tradition der vorangegangenen Jahrzehnte wurde das Gelingen der Ehe zur Hauptintention der Seelsorge an gemischten Ehepaaren. Dadurch verlor diese Seelsorge im Vergleich zur Behandlung von monokonfessionellen Verbindungen ihre exklusive Stellung⁷². Eine solche Position war auch durch die Bestätigung der Erkenntnis bedingt, dass konfessionsverschiedene Ehen keine Ausnahmeerscheinung mehr darstellten. Dabei wurden deren Ursachen zwar ähnlich wie früher in den durch „Industrie und Massengesellschaft, Sozialstaat und Weltwirtschaft, Wissenschaft und Technik“

71 Vgl. *Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien*. Hg. von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (1981). In: Schöpsdau, Walter: *Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch. Kommentar und Dokumente zu Seelsorge, Theologie und Recht der Kirchen*. Göttingen 1984, 111–146, zit. 124; *Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Ehepartner*. Hg. von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (1974). In: Ebd., 104.

72 Vgl. *Gemeinsame Empfehlungen 1981* (wie Anm. 71), 121.

verursachten „Umschichtungen“ und dem daraus resultierenden Wandel der Einstellungen zur Bikonfessionalität in der Ehe in der Bevölkerung gesehen⁷³. Diese Faktoren wurden jedoch nicht mehr kulturkritisch interpretiert und erschienen als Gegebenheiten, denen kirchlicherseits Rechnung getragen werden musste.

Gleichwohl enthielten die gemeinsamen Erklärungen und Empfehlungen der 1970er und 1980er Jahre auch Überreste älterer Positionen. Dies betraf vor allem die Hervorhebung der Schwierigkeiten und „Gefährdungen“, die mit der Konfessionsverschiedenheit in der Ehe verbunden waren. Bezeichnenderweise wurde hierbei die von den gemischkonfessionellen Ehepaaren, aber auch in der kritisch ausgerichteten seelsorgerischen oder humanwissenschaftlich orientierten Literatur spätestens seit den 1960er Jahren vertretene Auffassung zurückgewiesen, dass solche Schwierigkeiten mit den kirchlichen Ordnungen und Handlungsmustern zusammenhängen konnten. Somit wurden die Schwierigkeiten in der Ehe selbst verortet und vom Bezugspunkt der Kirchen aus externalisiert⁷⁴.

Zugleich stand diese Externalisierung in einem Spannungsverhältnis zu den Warnungen vor einer Konfessionalisierung der Ehekonflikte und den Verweisen auf das unbewusste Fortbestehen konfessioneller Orientierungen auch bei kirchlicher Entfremdung und Indifferenz⁷⁵. Beide – sowohl jene Warnungen als auch die These von der latenten Konfessionsprägung – knüpften ebenfalls an die bereits in den 1960er und zum Teil auch 1950er Jahren geläufigen Argumentationsfiguren an, besaßen jedoch andere Akzentuierungen. Während die Konfessionalisierungswarnung in keinem therapeutischen oder beratungsbezogenen Kontext mehr stand, war

73 *Ebd.*, 114.

74 *Gemeinsame Empfehlungen 1974* (wie Anm. 71), 93; *Gemeinsame Empfehlungen 1981* (wie Anm. 71), 115.

75 Vgl. *ebd.*, 115, 121–123, 143.

die Annahme impliziter konfessioneller Prägungen nicht mehr mit der Postulierung von Aussöhnungswünschen mit der eigenen Kirche verbunden. Einen weiteren Punkt, an dem die eigentümliche Verschränkung von Kontinuität, neuen Akzenten sowie ökumenischer Vermittlung in deren – zeitbedingten – Grenzen besonders deutlich zutage trat, stellte die Behandlung der konfessionellen Differenzen und Affiliation dar. Mit der Betonung des Vorrangs des Verbindenden gegenüber dem Trennenden ging dabei die Hervorhebung der Notwendigkeit der Beheimatung und Verwurzelung in der eigenen Konfession und eine ablehnende Haltung gegenüber der „Verwischung“ von konfessionellen Unterschieden einher⁷⁶.

All diese Momente bedingten auch die ambivalente Situation, in der sich das protestantische Verhältnis zu konfessionsverschiedenen Ehen und Familien vor dem Hintergrund des ökumenischen Zusammenwirkens befand. Einerseits implizierten gemeinsame Erklärungen der Konfessionen eine weitgehende oder zumindest partielle Übernahme von evangelischen Einstellungen und Positionen in seelsorgerischen Fragen. Andererseits blieb das protestantische Unbehagen über die noch ungelösten Probleme im Hinblick auf evangelisch-katholische Eheschließungen und das interkonfessionelle Glaubensleben in der Familie in einem gewissen Ausmaß bestehen, was im Kontext jener Erklärungen und Zusammenarbeit zu einer Spannung zwischen Beteiligung und Distanz, Zustimmung und Kritik führte.

Diese Situation wurde besonders offensichtlich in der Entwicklung der Haltung gegenüber den Problemen der konfessionellen Heterogamie vonseiten des Evangelischen Bundes. In den 1980er Jahren erschien dessen neues Handbuch zur konfessionsverschiede-

76 *Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur konfessionsverschiedenen Ehe* (1985). In: Schöpsdau, Ehe (wie Anm. 71), 3. Aufl. 1995, 182; *Gemeinsame Empfehlungen 1974* (wie Anm. 71), 93–105, hier 93, 103, 105.

nen Ehe, das nach einem Vierteljahrhundert das ältere Werk aus den späten 1950er Jahren ablöste. Nicht nur in seinem Aufbau, sondern auch in seiner Stoßrichtung unterschied es sich wesentlich von seinem Vorgänger. Theologisch-dogmatische Ableitungen und statistische Analysen traten zurück, bei den seelsorgerischen Fragen rückten – wie in den gemeinsamen evangelisch-katholischen Dokumenten – Empfehlungen und Vorschläge zur Gestaltung des gemeinsamen religiösen Lebens in der Familie und zur religiösen Kindererziehung im bikonfessionellen Umfeld stärker in den Mittelpunkt. Im Unterschied zu früheren Einstellungen, zum Teil aber auch über die Positionen der gemeinsamen Erklärungen hinausgehend, wurde im Handbuch die konfessionelle Einheit in der Ehe als eine „Einheit durch Vielfalt und als Vielfalt“ interpretiert und das konfessionelle Eheproblem nicht auf die Konfession als solche, sondern auf die „Verweigerung der Gemeinschaft“ und die fehlende Akzeptanz des „bleibend Anderen“ zurückgeführt. Der ökumenische Dialog sollte aus dieser Perspektive „primär nicht unter kognitiv-dogmatischen, sondern vor allem unter seelsorgerlich-therapeutischen Gesichtspunkten“ geführt werden⁷⁷.

Eine solche „Therapeutisierung“ und seelsorgerische Konturierung der interkonfessionellen Beziehungen entsprach zwar der allgemeinen Tendenz in der evangelischen Auseinandersetzung mit konfessionsverschiedenen Ehen seit den 1960er Jahren. Zugleich stand sie aber in einer Spannung sowohl zur Betonung der Notwendigkeit, konfessionelle Unterschiede, etwa in der Erziehung, nicht auszusparen, als auch zur Kritik an der Situation der Pfarrer, die durch Entkirchlichung und „Verlust an christlicher Substanz“ in diesen Ehen in eine „Zwitterstellung zwischen Sozialarbeiter und Psychotherapeut“ gedrängt würden⁷⁸. Somit bewegte sich diese

77 *Schöpsdau*, Ehe (wie Anm. 71), 3. Aufl., 122f.

78 Vgl. *Gemeinsame Empfehlungen 1981* (wie Anm. 71), 145f.

Positionierung an der Schnittstelle zwischen Anerkennung und Überschreitung, Toleranz und Kritik, Gebundenheit und Eigenständigkeit, was sich besonders deutlich am Verhältnis des Evangelischen Bundes bzw. seines Konfessionskundlichen Instituts zu gemeinsamen evangelisch-katholischen Dokumenten zeigte.

Enthielten die Publikationen des Evangelischen Bundes aus den 1950er und 1960er Jahren vor allem eine Kritik am kanonischen Eherecht und an katholischen Verlautbarungen zum Problem der Konfessionsverschiedenheit in der Ehe, wurden in den nachfolgenden Jahrzehnten auch die gemeinsamen Dokumente in die Kritik einbezogen. Dadurch bekam sie vor dem Hintergrund des evangelischen Anteils an diesen Dokumenten auch einen innerprotestantischen Charakter und wurde zu einer Äußerung der besonderen Stellung des Evangelischen Bundes innerhalb der evangelischen Kirche als eines „Arbeitswerks“. Im Hinblick darauf kam darin seine relative Unabhängigkeit zum Ausdruck, die sich gleichwohl innerhalb der Grenzen seiner Interessen und Zielsetzungen manifestierte⁷⁹. Diese besondere Situation bedingte auch die Stoßrichtung solcher innerprotestantischen Kritik. Ausgehend von der seelsorgerischen Schwerpunktsetzung wurden im neuen Handbuch und anderen Stellungnahmen des Evangelischen Bundes vor allem die Externalisierung der Probleme bei der Interpretation der kirchlichen Entfremdung, die Stützung des Status quo und die Diskrepanz zwischen der „Verbalökumene“ und unzureichenden seelsorgerischen Bemühungen von unten kritisiert. So wurde in diesem Zusammenhang die Zurückweisung der kirchlichen Verantwortung für konfessionelle Schwierigkeiten in der Ehe hinterfragt, die „Angst vor Verwischung von Konfessionsgrenzen und vor Verselbständigung der Ökumene“ als ein wirkliches Handlungsmotiv hinter der Betonung der Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen gedeutet und

79 Vgl. dazu *Maron*, Evangelisch (wie Anm. 9); allgemein auch *Fahlbusch*, Erwin: *Kirchenkunde der Gegenwart*. Stuttgart 1979, bes. 138–140.

die These von einem Zusammenhang „zwischen kirchlicher Indifferenz und ökumenischer Aufgeschlossenheit“ als bedingt berechtigt angesehen⁸⁰.

Diese Kritik im Kontext des gemeinsamen Auftretens der Kirchen und der ökumenischen Zusammenarbeit brachte nicht nur die Wandlungen der evangelischen Positionen und deren spezifische strukturelle Bedingungen zum Ausdruck, sondern markierte auch die Grenzen des Ökumenismus und des Einflusses von kirchlichen Diskursen und kirchlichem Handeln auf die Entwicklungen im Bereich der konfessionellen Heterogamie. Zwar gehörten diese Diskurse und Handlungsmuster zu den Rahmenbedingungen für jene Entwicklungen, die Letzteren selbst unterlagen aber einer immanenten Eigenlogik. Ab den 1970er Jahren stagnierte der Anstieg der evangelisch-katholischen Eheschließungen, hingegen nahm die Zahl der Eheschließungen mit Konfessionslosen rapide zu. Um die Wende zu den 1990er Jahren erreichte deren Anteil die Größe desjenigen von konfessionsverschiedenen Ehepaaren – knapp ein Viertel – und begann ihn seitdem zu übertreffen⁸¹.

Durch die Wechselwirkungen dieser Entwicklungen mit den innerkirchlichen und gesamtgesellschaftlichen Prozessen veränderte sich auch der Stellenwert von Konfessionsverschiedenheit in den kirchlichen Debatten und interkonfessionellen Zusammenhängen sowie dessen Reflexion in der Öffentlichkeit. In den späten 1970er Jahren erfuhr das Problem der konfessionellen Heterogamie noch-

80 Schöpsdau, Ehe, 1. Aufl. (wie Anm. 71), 68; *Evangelisch-katholisches Wort zur konfessionsverschiedenen Ehe*. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 36 (1985), 84; Schöpsdau, Ehe in Veröffentlichungen (wie Anm. 9), 427f.

81 Vgl. Logemann, Niels: Konfessionsverschiedene Familien. Eine empirische Untersuchung von unterschiedlichen Entscheidungsbereichen und ihre theoretische Erklärung unter Verwendung des Bourdieuschen Kapitalkonzepts. Würzburg 2001, 29.

mals einen Aufmerksamkeitsschub, und ab den 1980er Jahren, zumal nach dem Inkrafttreten des neuen Kodex, stand es, abgesehen von wenigen Ausnahmen, im Kontext des „ekklesialen Vergessens“. Im Rahmen der ökumenischen Bewegung trat seine eigenständige Stellung und Bedeutung, etwa als „Prüfstein“ oder – mit anderen Konnotationen – „Ökumene im Kleinen“, zunehmend in den Hintergrund⁸² und es wurde immer mehr zu einem speziellen Fall der allgemeinen ungelösten Fragen in den interkonfessionellen Beziehungen, etwa derjenigen nach der gemeinsamen Kommunion.

5. Schlussbetrachtung

Die Wandlungen der kirchlichen Haltung gegenüber dem Problem der konfessionellen Heterogamie nach dem Zweiten Weltkrieg spiegelten die Entwicklungslinien des Katholizismus und des Protestantismus als integrale Teile gesellschaftlicher Strukturen und soziokulturelle Phänomene wider. Im Hinblick darauf waren diese Wandlungen auch eine Äußerung der Transformation von Religion und Kirche sowie deren sinn-, identitäts- und gemeinschaftsstiftender Rolle. Gleichwohl bewegten sie sich in ihrer unmittelbaren, äußeren Erscheinungsform vor allem auf der Ebene des Verhältnisses zwischen den Konfessionen bzw. kirchlichen Institutionen. Eine solche Manifestationsebene wurde bereits im semantischen Bereich deutlich. Mit dem Begriff „Mischehe“, der den kirchlichen Sprachgebrauch, trotz einzelner Bedenken von evangelischer Seite⁸³, bis in die 1960er Jahre prägte, waren „Mischung“, Abweichung von

82 Das Handbuch des Evangelischen Bundes stellte in diesem Zusammenhang in den 1980er Jahren fest, dass die Hoffnungen auf die ökumenische Brückenfunktion der konfessionsverschiedenen Ehen und Familien sich nicht bestätigt hätten. Vgl. *Schöpsdau*, *Ehe*, 1. Aufl. (wie Anm. 71), 68.

83 Vgl. *Lell*, *Mischehenseelsorge* (wie Anm. 31), 321. Lell trat gleichwohl für die Beibehaltung dieses Begriffs als „Warnschild gegenüber den vielseitigen Nivellierungsversuchen und Wiedervereinigungstendenzen“ ein (*ebd.*).

der reinen Form und damit Absonderung und Hierarchisierung konnotiert. Bereits durch diese Momente musste eine „Mischehe“ aus der Perspektive der Kirchenzugehörigkeit und der religiös-kirchlichen Sozialisation als problematisch erscheinen. Mit der zunehmenden öffentlichen Resonanz des „Mischehen“-Problems und den innerkirchlichen Reformprozessen wurde dann auch der Begriff selbst, nicht zuletzt wegen seiner nationalsozialistischen Anklänge, zunehmend infrage gestellt. So kamen auch aus dem Umfeld der katholischen Bischofskonferenz gegen Ende der 1960er Jahre Vorschläge, ihn etwa durch „bekenntnisverschiedene Ehe“ zu ersetzen⁸⁴.

Die gemeinsamen Erklärungen und Empfehlungen beider Kirchen ab den 1970er Jahren enthielten keine „Mischehen“-Begrifflichkeit mehr. Die Bezeichnung „konfessionsverschiedene Ehe“, die nunmehr offiziell verwendet wurde, akzentuierte die Verschiedenheit, implizierte aber auch die potenzielle Gleichwertigkeit ihrer Elemente. Die Verschiedenheitssemantik war somit weniger mit dem Fremden, als mit dem Anderen, der Alterität verbunden und entsprach den pluralistischen Kontexten im Bereich des Religiösen in dieser Periode, obwohl der Terminus „Mischehe“ auch weiterhin, etwa im katholischen Kirchenrecht, Anwendung fand. In den 1980er Jahren kam schließlich der Begriff „konfessionsverbindende Ehe“ auf, der nicht im kirchenoffiziellen Sprachgebrauch benutzt wurde, sondern aus dem Umfeld der ökumenischen Laiengruppen sowie der – ebenfalls ökumenisch orientierten, wenn auch vorwiegend katholischen – (Pastoral-)Theologie und Religionspädagogik stammte⁸⁵. Dieser semitautologische Begriff war nicht mehr des-

84 Vgl. *Barth*, Ferdinand: Neue Tendenzen in der Diskussion um die bekenntnisverschiedenen Ehen. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 18 (1967), 110–114, zit. 110.

85 Vgl. z. B. *Beyer*, Beate / *Beyer*, Jörg: Konfessionsverbindende Ehe. Impulse für Paare und Seelsorger, Neuausgabe. Mainz 1991; *Bögershausen*, Uwe: Die konfessionsverbindende Ehe als Lehr- und Lernprozess. Mainz 2001.

kriptiv, sondern normativ ausgerichtet. Er drückte eine Wertung, Teleologie, Wunschvorstellung aus. Dementsprechend wurde er vor dem Hintergrund der Schwierigkeiten des ökumenischen Prozesses auch zurückhaltend aufgenommen, da er solche Schwierigkeiten weitgehend unberücksichtigt ließ und eine Einheit suggerierte, die nicht oder kaum bestand. Die Veränderungen der Sprache brachten somit tieferliegende Prozesse und Zusammenhänge, die die Entwicklung nicht nur des evangelisch-katholischen Verhältnisses, sondern auch der konfessionellen Selbst- und Fremdzuschreibungen nach 1945 prägten, zum Ausdruck.

Überblickt man den Wandel der kirchlichen Deutungen, Positionen und Einstellungen gegenüber konfessionsverschiedenen Ehen und Familien über seine semantische Dimension hinaus, treten einige maßgebliche Faktoren hervor, die ihn bedingten und seinen Verlauf bestimmten. Auf der übergreifenden Ebene der kirchlichen Institution bzw. Organisation war es vor allem das Interesse an der Bestandserhaltung, das das Handeln der Kirchen steuerte und mit Abgrenzungsstrategien und -tendenzen verbunden war. Unter sich wandelnden historischen Bedingungen zog es auch unterschiedliche Handlungs-, Interaktions- und Reflexionsmuster nach sich. Die restriktive Position der katholischen Kirche in der Frage der konfessionellen Heterogamie in den 1950er und frühen 1960er Jahren hing aus dieser Perspektive mit Verkirchlichungs- und Fundamentalisierungstendenzen im Katholizismus nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs zusammen. Im Hinblick darauf gingen die Einflussweiterung des Katholizismus in politischer und geistig-kultureller Hinsicht sowie die Stärkung von dessen Machtpositionen in der frühen Bundesrepublik mit der Wiederbelebung und Konsolidierung des katholischen Milieus einher, das allerdings durch das Ende der protestantischen Dominanz seinen defensiven Charakter einbüs-

ste⁸⁶. In diesem Kontext richteten sich katholische Bestandssicherungs- und Abgrenzungsstrategien in erster Linie gegen die Welt außerhalb des Milieus, die in kulturpessimistischer Manier als säkular, antichristlich, nihilistisch und damit auch als Bedrohung und Gefährdung wahrgenommen wurde. Die konfessionsverschiedenen Ehen wie auch der Protestantismus stellten sich als Teile und „Einbruchstellen“ dieser Welt dar.

Konfessionelle Spannungen, Betonung des Trennenden und Konfessionalismusvorwürfe waren insofern ebenfalls Äußerungen dieser Situation. Sie hatte somit zur Folge, dass sich die Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen in den katholischen und evangelischen Einstellungen vorwiegend auf die Gegnerschaft zum „Zeitgeist“ und die Bewahrung des konfessionellen Friedens beschränkten und nicht über die gegenseitige Abgrenzung hinausgingen. Die relative Konvergenz der Interessen und Erfahrungen im Hinblick auf die neue Rolle der Kirchen nach 1945 und die Wahrnehmung ihres öffentlichen Auftrags führte unter den Bedingungen der Sicherung von Machtstellungen und entsprechenden Gegenreaktionen nicht zu einer Annäherung in der Frage der konfessionellen Heterogamie. Dies kam auch im Fortwirken der alten, abgrenzenden Motive neben den neuen, offeneren und inklusionsorientierten Tendenzen in den protestantischen Positionen zu dieser Frage bis in die 1960er Jahre hinein zum Ausdruck.

Doch Probleme der Bestands- und Differenzerhaltung auf der Systemebene stellten nur eine Seite der Entwicklungen im Bereich der kirchlichen Politik gegenüber der Konfessionsverschiedenheit in der Ehe dar. Einen weiteren signifikanten Faktor bildeten Prozesse der Pluralisierung und Individualisierung, die vor allem die Ebene

86 Vgl. *Gabriel*, Karl: Die Katholiken in den 50er Jahren: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung eines konfessionellen Milieus. In: Schildt, Axel / Sywottek, Arnold (Hg.): *Modernisierung im Wiederaufbau. Die westdeutsche Gesellschaft der 50er Jahre*. Bonn 1998, 418–430, 426.

der Lebenswelt betrafen, sich aber auch auf die Systemstrukturen und -zusammenhänge auswirkten. Diese Prozesse brachten u. a. die Auflösung des katholischen Milieus, den Rückgang der Beteiligung am kirchlichen Leben und eine zunehmende Privatisierung des Religiösen mit sich. Im innerkirchlichen Raum – im Protestantismus stärker als im Katholizismus – erweiterte sich durch das Aufkommen von „moderner Theologie“, Reformbewegungen, kritischen Gruppen oder etwa „Mischehenkreisen“ und die Hinwendung zu den Humanwissenschaften das Spektrum von Motiven, Orientierungen und Zielsetzungen, was auch Konsequenzen für das Handeln der Kirchen als Organisationen hatte. Vor einem solchen Hintergrund bekam das Problem der Bestandserhaltung neue Dimensionen. Da durch die Zunahme konfessionsverschiedener Eheschließungen diese immer mehr als „Normalfall“ gedeutet werden mussten, wurde die Diskrepanz zwischen den kirchlichen Positionen und Begründungen, zumal im Hinblick auf den Katholizismus, und dem Verhalten der Kirchenmitglieder immer offensichtlicher. Die Bestandserhaltung konnte dadurch nicht mehr ausschließlich über Exklusion, Abgrenzung und sozialisatorische Beeinflussung erfolgen. Damit zusammen hing auch der dritte Faktor, der in der Entwicklung der kirchlichen Haltungen in der Frage der konfessionellen Heterogamie eine bedeutende Rolle spielte – das Problem der Legitimation bzw. Legitimität des kirchlichen Handelns.

Dieser Faktor bewegte sich gleichsam an der Schnittstelle zwischen der Systemebene und der Lebenswelt und bildete eine notwendige Voraussetzung für das Funktionieren der Organisation. Die Legitimierung der kirchlichen Politik konnte dabei in Abhängigkeit von der konkreten Situation auf unterschiedlichen Wegen erfolgen und die explizite oder implizite Infragestellung von deren Legitimität zu Dysfunktionalitäten in Bezug auf die Systeminteraktionen führen. Konnte sich in den 1950er Jahren die Legitimation der katholischen Haltung zu konfessionsverschiedenen Ehen auf die relative Konsolidierung des Milieus und die Akzeptanz der kirch-

lichen Normen stützen, geriet sie spätestens im darauffolgenden Jahrzehnt mit der Pluralisierung und dem Wertewandel zunehmend in Schwierigkeiten. Auch auf der protestantischen Seite deuteten sich, wenngleich in abgeschwächter Form, ähnliche Tendenzen an. Die Aufwertung des Privaten, die bereits durch den Privatismus und Familismus der 1950er Jahre befördert wurde, führte dazu, dass die kirchlichen Restriktionen, Regelungen und Beeinflussungsversuche als eine – nicht legitime – Einmischung in die Privatsphäre erschienen. In einem übergreifenden Maßstab waren die Abwendung von der traditionellen Praxis des kirchlichen Lebens, die besonders deutlich am Beispiel der Beichte oder des regelmäßigen Gottesdienstbesuchs zutage trat, die Kirchenaustritte und der wachsende öffentliche (Reform-)Druck zumal gegenüber der katholischen Kirche ebenfalls Äußerungen einer Erosion von Legitimitäts- und Loyalitätsstrukturen.

Mit diesen Prozessen hing auch der Wandel der religiös-kirchlichen Identitätsentwicklung zusammen. Unter den pluralistischen Bedingungen und vor dem Hintergrund der Legitimationsprobleme verlief sie auf dem Weg der „partiellen Identifikation“ mit synkretistischen Zügen⁸⁷, und in den 1990er Jahren erschienen die Konfessionen im Anschluss an die zeitgenössische Identitätsdiskussion u. a. als „unterschiedliche Baustile [...], aus denen man wählt, was zu einem passt, um so eine eigene Identität zusammenzustellen“⁸⁸. In einem solchen Kontext konnte die Legitimität von kirchlichen Ordnungen nur insofern anerkannt und die entsprechende Loyalität gewährleistet werden, als sie sich in den pluralistischen Zusammenhang einfügten und keine Exklusivitätsansprüche verfolgten.

87 Vgl. *Lengsfeld*, Peter: Das Problem der Mischehe. Einer Lösung entgegen. Freiburg / Basel / Wien 1970, 151; sowie etwa *Lell*, Joachim: Mischehen? Die Ehe im evangelisch-katholischen Spannungsfeld. München / Hamburg 1967, 216–218.

88 *Schöpsdau*, Ehe. 3. Aufl. (wie Anm. 71), 124.

Der Wandel in den kirchlichen Einstellungen und Positionen gegenüber konfessionsverschiedenen Ehen war durch das Zusammenspiel aller drei Faktoren bedingt. Da das Handeln und Funktionieren der Kirchen im Wesentlichen auf einer „Ausbalancierung von Mitgliederinteressen und Eigenbedürfnissen der kirchlichen Organisation“ basierte⁸⁹, hing die Bestandserhaltung neben den strukturellen Voraussetzungen auch von der Loyalität der Kirchenmitglieder ab. Mit der Auflösung der Milieubindungen, dem Formwandel des Religiösen und den Privatisierungs- und Pluralisierungstendenzen, die mit einem Legitimitäts- und Loyalitätsentzug einhergingen, konnte die Bestandserhaltung nur durch das Zurücktreten von Exklusions- zugunsten von Inklusionsstrategien erfolgen. Die Entschärfung des kanonischen Rechts und der Übergang zur Zusammenarbeit in der Behandlung der konfessionellen Heterogamie ab den 1970er Jahren waren eine Folge dieser Entwicklung.

Die Änderung des Modus der Bestandserhaltung zog dabei auch eine Änderung der abgrenzenden Momente im interkonfessionellen Verhältnis und in der Auseinandersetzung mit konfessionsverschiedenen Ehen nach sich. Sie traten zwar in den Hintergrund, blieben aber, etwa in der Kritik an der Verwischung der Konfessionsdifferenzen oder in der Akzentuierung der konfessionellen Erziehung, durchaus wirksam. Im Kontext der ökumenischen Öffnung der katholischen Kirche und der interkonfessionellen Annäherung, die durch die gemeinsame Betroffenheit beider Kirchen von den Pluralisierungs-, Individualisierungs- und Wertewandelprozessen begünstigt wurde, verloren die Unterschiede zwischen den Konfessionen gleichsam ihren Systemcharakter und traten vielmehr als solche innerhalb eines übergreifenden Ganzen, als diejenigen zwischen dessen verschiedenen Varianten auf.

89 *Steck, Wolfgang: Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt. Bd. 2. Stuttgart 2011, 560.*

Vor diesem Hintergrund nahm die Relevanz der konfessionellen Heterogamie und der damit verbundenen Probleme für das kirchliche Handeln, die Interaktionen der Kirchen mit der Umwelt und das zwischenkirchliche Verhältnis ab. Die Fragen der Bestandserhaltung und Legitimation stellten sich für beide kirchlichen Organisationen nunmehr in der Konfrontation mit zunehmender Konfessionslosigkeit und nichtchristlichen Religionen. Die konfessions- oder religionsverschiedenen Ehen, die auch die Verbindungen mit Nichtchristen bzw. Nicht-mehr-Christen einschlossen, wurden bloß zu einem Teilmoment der übergreifenden Entwicklungen und Zusammenhänge, das zwar in bestimmten Situationen und Konstellationen aktualisiert werden konnte, aber auf der Organisationsebene im Ganzen keine bedeutende Rolle mehr spielte.

Die Rolle der Kirchen im deutsch-deutschen Häftlingsfreikauf

Alexander Koch

Der Startpunkt für den „Freikauf“ politischer Häftlinge aus der DDR kann nicht exakt bestimmt werden. Vielmehr handelte es sich um einen langwierigen und äußerst komplexen Prozess, an dem zahlreiche staatliche und nichtstaatliche Akteure beteiligt waren. Hierbei müssen insbesondere die Bemühungen der beiden christlichen Großkirchen hervorgehoben werden, da sie für den späteren institutionalisierten Häftlingsfreikauf der Bundesregierung eine wichtige Vorreiterrolle gespielt haben.

Die noch gesamtdeutsch organisierte Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) engagierte sich schon in den 1950er Jahren für inhaftierte Christen in der DDR. Die Abteilung Gefangenenfürsorge des Zentralbüros des Hilfswerks der EKD leistete Rechtsschutz für politische Gefangene in den DDR-Strafanstalten und sorgte über ein Patenschaftssystem für die materielle Betreuung der Gefangenen und deren Familien¹. Auch Gnadengesuche von Angehörigen der Inhaftierten wurden von der Kirche durch Beratungen unterstützt². Dabei musste die Kirche unbedingt im Hintergrund bleiben, um die Begnadigung der Betroffenen durch den SED-Staat nicht zu gefährden. Diese Betreuungsaufgaben wurden nach dem Mauerbau weitaus schwieriger. Wie sollte nun den politischen Häftlingen noch wirksam geholfen werden? Es galt, neue Ideen zu entwickeln.

Schon frühzeitig hatte sich vor allem der Berliner Bischof Kurt Scharf für politische Häftlinge in der DDR eingesetzt. So initiierte er u. a. Fürbittenlisten für inhaftierte Christen³. Anfang der 1960er Jahre schaltete er im Fall von verhafteten Mitgliedern der Jungen

1 Vgl. *Lepp*, Claudia: Tabu der Einheit? Die Ost-West-Gemeinschaft der evangelischen Christen und die deutsche Teilung (1945–1969). Göttingen 2005, 451.

2 Vgl. Archiv des Diakonischen Werkes (ADW) Berlin, ZBB 2577.

3 Vgl. Evangelisches Landeskirchliches Archiv in Berlin (ELAB), 37/21.

Gemeinde, denen ein angeblicher Fluchtversatz während einer Schifffahrt auf der Ostsee zum Verhängnis geworden war, den bekannten Theologen Martin Niemöller und den Thüringer Landesbischof Moritz Mitzenheim ein. Doch deren Bemühungen scheiterten⁴. Laut Reymar von Wedel, kirchlicher Justiziar und Vertrauter Scharfs, blieb auch ein weiterer Vorstoß des Berliner Bischofs erfolglos, als er für wirtschaftliche Gegenleistungen im innerdeutschen Handel Freilassungen von politischen Häftlingen erwirken wollte. Zwar hätte sich die Bundesregierung hierfür offen gezeigt und den Vorschlag über die Treuhandstelle für den Interzonenhandel der DDR vorlegen lassen; aber diese hätte darauf nicht reagiert⁵.

Vor dem Hintergrund dieser Fehlschläge war die Idee zu einem Freikauf ein logisch nachvollziehbarer weiterer Versuch, etwas für die politischen Gefangenen in der DDR zu erreichen. Zudem konnte so die Verbundenheit mit den im Osten inhaftierten Glaubensbrüdern dokumentiert werden. Den entscheidenden Durchbruch für den Freikauf brachte der Hinweis auf den DDR-Rechtsanwalt Wolfgang Vogel, den Bischof Scharf von Rechtsanwalt Wilhelm Stark, dem Ost-Berliner Justiziar der evangelischen Kirche, erhalten hatte⁶. Zwischen Stark und Vogel bestanden gute Kontakte, da sie bereits in Haftfällen von Kirchenmitgliedern eng zusammengearbeitet hatten⁷. Da Bischof Scharf von den Ost-Berliner Behörden ausge-

4 Vgl. *von Wedel*, Reymar: Kurt Scharf. Kämpfer und Versöhner. Kleinmachnow 2010, 80. Anmerkung: Der angebliche Fluchtversuch war nur der Auslöser für weitere Ermittlungen des MfS, die u. a. auch zu Anklagen und hohen Verurteilungen wegen „staatsfeindlicher Hetze“ führten. Die Bundesregierung erreichte im Herbst 1963 bei ihrem ersten Freikauf die Freilassung von zwei der Betroffenen.

5 Vgl. *von Wedel*, Reymar: Die Entstehung der „Haftaktion“. Auf: <http://www.bpb.de/geschichte/zeitgeschichte/deutschlandarchiv/139629/die-entstehung-der-haftaktion>, 25.7.2012.

6 Vgl. *von Wedel*, Scharf (wie Anm. 4), 81.

7 Vgl. *Pötzl*, Norbert F.: Basar der Spione. Die geheimen Missionen des DDR-Unterhändlers Wolfgang Vogel. Hamburg 1997, 140.

bürgert worden war und ihm seit dem 31. August 1961 die Einreise in die DDR verweigert wurde, übertrug er seinem Vertrauten von Wedel die Aufgabe, bei Vogel vorzusprechen⁸. Der DDR-Rechtsanwalt machte gegenüber dem SPIEGEL-Journalisten Norbert F. Pötzl 1995 in einem Interview deutlich, dass von Wedel ihn tatsächlich im Juni 1962 im Auftrag von Bischof Scharf aufgesucht und die Initiative für einen Freikauf politischer Häftlinge überbracht hätte⁹.

In der sogenannten „Akte Georg“ zu Wolfgang Vogel, der als Geheimer Mitarbeiter (GM) „Georg“ nachweislich für das MfS tätig war, sind bereits in den 1950er und zu Beginn der 1960er Jahre einige Freikaufaktionen vermerkt. Hierbei kamen Mandanten Vogels gegen eine hohe Geldsumme wieder frei, die vom SED-Staat als „Wiedergutmachung“ angesehen und meistens von Angehörigen aufgebracht werden musste¹⁰. Dies waren jedoch nur Einzelfälle. Die evangelische Kirche hatte hingegen ein übergeordnetes Interesse, möglichst viele politische Häftlinge freizubekommen.

Nach von Wedels Aussage, die sich im Wesentlichen mit Vogels Erinnerungen deckt, traf er im Auftrag von Bischof Scharf zum ersten Mal im Juni 1962 mit Vogel zusammen, um über die Freilassung von in den DDR-Gefängnissen inhaftierten Kirchenmitarbeitern zu verhandeln¹¹. In diese Gespräche hätte sich auch der MfS-Offizier Heinz Volpert – unter einem Pseudonym, um seine wahre Identität zu verschleiern – eingeschaltet¹². Volperts Einbindung in

8 Vgl. *von Wedel*, Scharf (wie Anm. 4), 80 und 82.

9 Vgl. *Pötzl*, Norbert F.: Ein abstruser Stasi-Vermerk und eine spekulative These. In: DA 41 (2008), 1032.

10 Vgl. als mögliches Beispiel: BstU Berlin, Archiv der Zentralstelle, MfS-HA IX 367, 200. Neben Angehörigen gelang in Einzelfällen auch Firmen oder Geheimdiensten der Freikauf inhaftierter Mitarbeiter, vgl. *Pötzl*, Stasi-Vermerk (wie Anm. 9), 1034.

11 Vgl. *von Wedel*, Reymar: Als Kirchenanwalt durch die Mauer. Erinnerungen eines Zeitzeugen. Berlin 1994, 41.

12 Vgl. *ebd.*, 48.

den geplanten Freikauf ergab sich daraus, dass er einerseits Vogels Kontaktmann beim MfS und andererseits auch im MfS für die Beziehungen zwischen der DDR und den westlichen Kirchen zuständig war¹³. Laut von Wedel nahm der Umfang der Aktionen nach anfangs kleineren Freikäufen zu¹⁴.

Die frühe Initiative der evangelischen Kirche wurde 2008 von dem Historiker Jan Philipp Wölbern stark angezweifelt¹⁵. Dabei stützte sich Wölbern auf einen Vermerk von Heinz Volpert, der das erste Treffen von Vogel mit von Wedel auf den 24. Oktober 1963 datiert hatte¹⁶. Zu diesem Zeitpunkt hatte die Bundesregierung bereits einige wenige politische Häftlinge aus der DDR gegen Bargeld ausgelöst¹⁷. Wölbern ging davon aus, dass die Initiative für die Entstehung des Häftlingsfreikaufs von der DDR im Allgemeinen und Volpert im Besonderen ausging. Aufgrund ihres Devisenmangels hätte die DDR den Häftlingsfreikauf dem Westen offeriert. Bischof Scharfs frühzeitige Bemühungen für einen Freikauf, wie sie von den Rechtsanwälten von Wedel und Vogel bezeugt wurden, widersprechen aber dieser These. Auch Ludwig Geißel, ein weiterer Zeitzeuge, untermauerte in seinen Erinnerungen von Wedels Ausführungen in den wesentlichen Punkten¹⁸. Pötzl und von Wedel

13 Vgl. *Pötzl*, Basar (wie Anm. 7), 50–55. Vgl. *Whitney*, Craig: *Advocatus Diaboli*. Wolfgang Vogel. Anwalt zwischen Ost und West. Berlin 1993, 46.

14 Vgl. *von Wedel*, Reymar: *Als Anwalt zwischen Ost und West. Prozesse – Gefangene – Aktionen*. Berlin 2005, 30–39.

15 Vgl. *Wölbern*, Jan Philipp: Die Entstehung des „Häftlingsfreikaufs“ aus der DDR, 1962–1964. In: *DA* 41 (2008), 856–867.

16 Vgl. Vermerk Volperts vom 1.11.1963 (BstU Berlin, Archiv der Zentralstelle, MfS-AIM 5682/69, Bd. 8, 240).

17 Vgl. *Rehlinger*, Ludwig A.: *Freikauf. Die Geschäfte der DDR mit politisch Verfolgten 1963–1989*. Halle 2011, 17–38.

18 Vgl. *Geißel*, Ludwig: *Unterhändler der Menschlichkeit. Erinnerungen*. Stuttgart 1991, 329f.

zogen Volperts Vermerk daher ausdrücklich in Zweifel und lehnten Wölberns These entschieden ab¹⁹.

Ein Interview mit Kurt Scharf aus dem Jahr 1975, in dem dieser selbst betonte, dass er von Wedel bereits 1962 zu Vogel geschickt hätte, um über die Freilassung von politischen Häftlingen zu verhandeln, sah Wölbern nicht als Gegenbeweis an²⁰. Dieses Interview wäre möglicherweise die Quelle aller Missverständnisse gewesen, da dadurch die anderen Zeitzeugen eventuell eine falsche Darstellung übernommen hätten. Da das Interview Scharfs jedoch in enger Abstimmung mit von Wedel erfolgte, so hätten sich hier beide, Scharf und von Wedel, geirrt²¹. Dass sich insgesamt vier Zeitzeugen (neben Scharf und von Wedel auch Vogel und Geißel) in Bezug auf das Jahr und die Jahreszeit (Herbst statt Sommer) getäuscht hätten, ist zwar nicht unmöglich. Wahrscheinlicher ist aber, dass der Vermerk Volperts nicht zutreffend ist und von ihm manipuliert wurde. Das wäre innerhalb des MfS, in dem ein starkes Konkurrenzdenken und gegenseitiges Misstrauen vorherrschte, ein keinesfalls ungewöhnlicher Vorgang. Volpert könnte aus Eigeninteresse die Sachverhalte auch deshalb so dargestellt haben, da es im MfS gegenüber dem geplanten Freikauf erhebliche Vorbehalte gab²². Nach Aussage Vogels gegenüber seinem Biografen Pötzl hatte Volpert den Vorschlag von Wedels zunächst auch abgelehnt²³. Das könnte ebenfalls plausibel erklären, warum Volpert den Kontakt zu von Wedel erst

19 Vgl. Pötzl, Stasi-Vermerk (wie Anm. 9), 1033. Vgl. von Wedel, Reymar: Stellungnahme. In: DA 41 (2008), 1035.

20 Vgl. Wölbern, Jan Philipp: Problematische Argumentation. In: DA 42 (2009), 84. (Antwort auf die Anmerkungen von Norbert F. Pötzl und Reymar von Wedel).

21 Vgl. Bundesarchiv Koblenz, B 137/15780. (Hierin enthalten: Interview von Scharf mit dem Evangelischen Pressedienst [epd] am 1.10.1975). Reymar von Wedel widersprach erneut Wölberns Darstellung in DA 42 (2009), 475.

22 Vgl. Pötzl, Stasi-Vermerk (wie Anm. 9), 1033.

23 Vgl. *ebd.*, 1032.

im Herbst 1963 aktenkundig gemacht hatte. Pötzl hatte deshalb Volperts Ausführungen schon 1997 in seiner Biografie über Vogel als unglaublich eingestuft, was plausibel erscheint²⁴.

Der historische Kontext und die übereinstimmenden Aussagen von Zeitzeugen sprechen jedenfalls dafür, dass die evangelische Kirche bereits vor dem ersten Freikauf der Bundesregierung initiativ geworden war. Neben der Auslösung von politischen Häftlingen hatte die evangelische Kirche auch die Ausreise für 20 Kinder zu ihren Eltern in den Westen erwirken können²⁵. Auf diesen Aktionen – sowie den humanitären Bemühungen des West-Berliner Senats – konnte die Bundesregierung aufbauen. Nachdem der Häftlingsfreikauf ab 1964 eine Dimension erreicht hatte, die finanziell nur noch von der Bundesregierung getragen werden konnte, übernahm diese die Verantwortung für die Durchführung des innerdeutschen Häftlingsfreikaufs²⁶.

Dennoch blieben die Kirchen auch weiterhin beteiligt. So konnten sie beispielsweise inhaftierte Personen für die bundesdeutschen Listen vorschlagen; die letzte Entscheidung behielt sich aber die Bundesregierung vor²⁷. Auch für die wirtschaftliche Abwicklung des Freikaufs spielte die evangelische Kirche eine wichtige Rolle. Aufgrund eines 1957 geschlossenen Abkommens zwischen der DDR-Regierung und der EKD lieferte die EKD Rohstoffe und Waren in die DDR, die dort dringend benötigt wurden. Deren Gegenwert wurde den ostdeutschen Kirchen in Mark der DDR gutgeschrie-

24 Vgl. *Ders.*, Basar (wie Anm. 7), 141f.

25 Vgl. *von Wedel*, Scharf (wie Anm. 4), 87.

26 Vgl. Vermerk Geißels vom 20.7.1964 (ADW Berlin, HGSt 7814).

27 Vgl. *Binder*, Heinz-Georg: Die Beziehungen der EKD zum BEK und ihre Bedeutung für das Zusammengehörigkeitsgefühl der Deutschen. In: Deutscher Bundestag (Hg.): Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“ (12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages); Bd. VI/1: Rolle und Selbstverständnis der Kirchen in den verschiedenen Phasen der SED-Diktatur. Baden-Baden 1995, 339.

ben²⁸. Entscheidend für den ab 1964 in einem großen Umfang zwischen den beiden deutschen Staaten durchgeführten Häftlingsfreikauf war hierbei die Tatsache, dass der technische Ablauf und die vorhandenen Kontakte aus diesem sogenannten „Kirchengeschäft A“ von beiden Seiten für den Freikauf genutzt werden konnten²⁹. So wurden für die Freilassungen der politischen Häftlinge ebenfalls Waren als Gegenleistungen an die DDR geliefert (sogenanntes „Kirchengeschäft B“). Die Abwicklung übernahmen Mitarbeiter des Diakonischen Werkes der EKD in Stuttgart, wobei Ludwig Geißel, der Direktor der Wirtschaftsabteilung, diese Aufgabe fast 20 Jahre lang wahrnahm³⁰.

Neben Scharf war vor allem Bischof Hermann Kunst, der langjährige Bevollmächtigte des Rates der EKD am Sitz der Bundesrepublik Deutschland, für den Häftlingsfreikauf von großer Bedeutung. Es war Kunst, der 1964 angeregt hatte, die wirtschaftlichen Gegenleistungen über Mitarbeiter des Diakonischen Werkes organisieren zu lassen, was dem skeptischen Staatssekretär Carl Krautwig die Zustimmung zum Häftlingsfreikauf erheblich erleichtert hatte³¹. Bundeskanzler Ludwig Erhard empfing Kunst 1965 zu einem persönlichen Gespräch, um mit ihm über die wirtschaftliche Abwicklung des Freikaufs zu sprechen³². Kunst nutzte zudem seine guten Beziehungen in Bonn, um die notwendigen Genehmigungen für die Warenlieferungen in die DDR zu organisieren. Kurt Scharf hatte sich 1964 mit seinem Einfluss beim Bundesminister für gesamtdeutsche Fragen, Erich Mende, ebenfalls für die Aufnahme des Häftlingsfreikaufs verwendet und sich hierbei für Rechtsanwalt Vogel

28 Vgl. zu diesen Verhandlungen: *Geißel*, Unterhändler (wie Anm. 18), 255–292.

29 Vgl. *ebd.*, 333f.

30 *Ebd.*

31 Vgl. *Rehlinger*, Freikauf (wie Anm. 17), 53–55.

32 Vgl. Vermerk Krautwigs vom 30.6.1965, u. a. über ein Gespräch zwischen Erhard und Kunst vom 22.6.1965 (EZA Berlin, 742/277).

verbürgt³³. Laut von Wedel hatte Scharf deshalb auch beim Bundeskanzler vorgesprochen³⁴.

Wichtige Repräsentanten der Kirchen blieben somit stets in unterschiedlicher Form am Häftlingsfreikauf beteiligt, was aus Sicht der Bundesregierung auch den humanitären Charakter der Aktion unterstrich und deshalb auch so gewollt war³⁵. Der für den Freikauf zuständige bundesdeutsche Unterhändler Jürgen Stange erhielt von 1965 (bis 1976) sein Mandat formal von den beiden christlichen Großkirchen, das er 1964 noch von der Bundesregierung bekommen hatte³⁶. Diese Entscheidung war am 14. Dezember 1964 in einer Sitzung unter der Leitung von Bundeskanzler Erhard zusammen mit dem Bundesminister für gesamtdeutsche Fragen Mende und dessen Staatssekretär Krautwig sowie dem Kanzleramtsminister Ludger Westrick, dem Bundesminister des Innern Hermann Höcherl und dem Bundesminister der Justiz Ewald Bucher getroffen worden³⁷. Die Bundesregierung wollte sich aus politischen Gründen, da sie zu diesem Zeitpunkt die DDR staatsrechtlich nicht anerkannte, im Hintergrund halten. Deshalb sollten die Verhandlungen formal über einen von den Kirchen beauftragten Anwalt geführt werden. Stange berichtete Kunst kontinuierlich über deren Fortgang³⁸. Kunsts enge Mitarbeiterin, die Oberkirchenrätin Else Gräfin von Rittberg, spielte für die Abwicklung dieser Korrespondenz eine

33 Vgl. *Hammer*, Elke-Ursel (Bearb.): *Dokumente zur Deutschlandpolitik, Sonderedition „Besondere Bemühungen“*. Bd. 1. München 2012, 141f. (Dokument Nr. 56: Schreiben Scharfs an Mende vom 23.5.1964).

34 Vgl. *von Wedel*, „Haftaktion“ (wie Anm. 5).

35 Vgl. *Rehlinger*, Freikauf (wie Anm. 17), 54.

36 Vgl. *Hammer*, *Dokumente zur Deutschlandpolitik* (wie Anm. 33), 467 (Dokument Nr. 295: Vermerk Rehlingers vom 7.11.1967).

37 Vgl. Vermerk Krautwigs vom 15.12.1964 über die Beratung vom 14.12.1964 (EZA Berlin, 742/277).

38 Vgl. Schreiben Stanges an Kunst vom 4.8.1966 (EZA Berlin, 742/278).

zentrale Rolle³⁹. Der Beauftragte durfte auf Wunsch auch die Entlassungslisten des Bundesministeriums für gesamtdeutsche Fragen einsehen⁴⁰. Kunst war somit aus vielen Quellen sehr gut über den Freikauf informiert.

Bei einem Stillstand in den Verhandlungen 1968 setzte sich Kunst – zusammen mit seinem katholischen Kollegen Bischof Heinrich Tenhumberg – vehement bei der Bundesregierung dafür ein, die hohen DDR-Forderungen doch anzunehmen, um den politisch verfolgten Menschen in der DDR zu helfen⁴¹. Die Kirchen zeigten sich gegenüber den DDR-Forderungen tendenziell nachgiebiger als die Bundesregierung. Sie wollten den Betroffenen in der DDR beistehen und zudem die mühsam aufgebauten Kontakte zum SED-Staat nicht gefährden⁴². Kunst war auch an weiteren humanitären Aktionen maßgeblich beteiligt. So initiierte er 1966 zusammen mit verschiedenen katholischen Prälaten die sogenannte „Prälatenaktion“. Hierbei konnten zahlreiche Familienzusammenführungen und Ausreisen von alleinstehenden Kindern erreicht werden⁴³. Darüber hinaus engagierte sich Kunst mit von Wedel auch außerhalb der staatlichen Bemühungen in Haft- oder Familienzusammenführungsfällen, wobei Kunst die Beschaffung der hierfür erforderlichen Geldmittel organisierte⁴⁴. Hierbei handelte es sich meistens um kom-

39 Vgl. Schreiben Gräfin von Rittbergs an Stange vom 8.8.1969 (EZA Berlin, 742/283).

40 Vgl. Schreiben Ministerialrat Werner Thats an Kunst vom 7.12.1964 (EZA Berlin, 742/274).

41 Vgl. Schreiben Kunsts an Kiesinger vom 16.12.1968 (EZA Berlin, 742/294).

42 Vgl. Vermerk Jan Hoeschs (Persönlicher Referent des Staatssekretärs) vom 4.8.1965; und Vermerk Krautwigs vom 15.9.1965 zum Engagement der beiden Kirchen (EZA Berlin, 742/277).

43 Vgl. *Kösters*, Christoph: Staatssicherheit und Caritas 1950–1989. Zur politischen Geschichte der katholischen Kirche in der DDR. Paderborn u. a. 2001, 109–111.

44 Vgl. EZA Berlin, 742/274, 742/304 und 742/305.

plizierte Fälle, die über die staatlichen Bemühungen nicht hatten gelöst werden können.

Auch katholische Geistliche setzten sich für die Freilassung politisch Inhaftierter in der DDR ein⁴⁵. Vor allem Prälat Johannes Zinke und Generalvikar Walter Adolph sind hier zu nennen⁴⁶. Zinke war u. a. maßgeblich an der Freilassung des in der DDR inhaftierten katholischen Studenten und angeblichen Fluchthelfers Engelbert Nelle beteiligt, der 1962 gegen einen in der Bundesrepublik einsetzenden DDR-Agenten erfolgreich ausgetauscht wurde⁴⁷. Zinkes Verhandlungspartner auf Seiten der DDR war Rechtsanwalt Wolfgang Vogel⁴⁸. Der Prälat setzte sich schon seit den 1950er Jahren über seinen Kontakt zu Vogel für politische Häftlinge in der DDR ein⁴⁹. An den Verhandlungen der evangelischen Kirche über die Freikäufe 1962/63 war die katholische Kirche durch Zinke und Adolph ebenfalls unterstützend beteiligt, worauf Vogel gedrängt hatte⁵⁰. Nach Christoph Kösters fanden in diesem Zeitraum drei Aktionen statt, bei denen insgesamt etwa 100 Häftlinge freigekauft werden konnten⁵¹. Die Gegenleistungen – diese erfolgten vor allem in Form von Warenlieferungen – hatte die evangelische Kirche beschafft. Zinke und Adolph blieben auch in den folgenden Jahren wichtige Akteure für den Freikauf, zum Beispiel wenn sie sich bei

45 Vgl. Kösters, Staatssicherheit (wie Anm. 43), 105–111.

46 Vgl. *ebd.*, 105.

47 Vgl. Thiel, Heinz Dietrich: Aufgaben und Handlungsspielräume der Hauptvertretung des Deutschen Caritasverbandes in Berlin. In: Kösters, Christoph (Hg.): Caritas in der SBZ/DDR 1945–1989. Erinnerungen, Berichte, Forschungen. Paderborn u. a. 2001, 42.

48 Vgl. Pötzl, Basar (wie Anm. 7), 135.

49 Vgl. Vogel, Wolfgang: Erinnerungen an meine anwaltlichen Kontakte zum Deutschen Caritasverband. In: Kösters, Staatssicherheit (wie Anm. 47), 137.

50 Vgl. Kösters, Staatssicherheit (wie Anm. 43), 105.

51 *Ebd.*

stockenden Verhandlungen für dessen Fortführung verwendeten⁵². Ein ähnliches Engagement zeigten Zinkes Nachfolger – Zinke war 1968 verstorben – Heinz-Dietrich Thiel und Hellmut Puschmann⁵³. Auf katholischer Seite war auch Kardinal Alfred Bengsch, der Bischof von Berlin, sehr engagiert⁵⁴. Vogel hatte aufgrund seiner Tätigkeit Kontakt zu Bengsch und später zu Kardinal Georg Sterzinsky, der ab 1989 als Bischof von Berlin amtierte⁵⁵. Vogel verhandelte in humanitären Fragen ebenso mit Prälat Theodor Hubrich, der mit Thiel zusammenarbeitete⁵⁶. Vogels Bindungen an die katholische Kirche waren außerordentlich eng und dürfen in ihrer Bedeutung nicht unterschätzt werden⁵⁷. Er war ein gläubiger Katholik, auch wenn dies nicht zu seiner privilegierten Position zu passen schien, die er im atheistischen SED-Staat besaß.

Vogels bundesdeutscher Verhandlungspartner Jürgen Stange musste im Rahmen seiner Tätigkeit neben Kunst auch regelmäßig Weihbischof Tenhumberg Bericht erstatten, dem Leiter des „Kommissariats der deutschen Bischöfe – Katholisches Büro Bonn“⁵⁸.

52 Vgl. *Kösters*, Staatssicherheit (wie Anm. 43), 107.

53 Vgl. *Vogel*, Erinnerungen (wie Anm. 49), 138–141.

54 Vgl. hierzu folgende Quelle auf: <http://www.erzbistum-koeln.de/erzbistum/institutionen/historischesarchiv/archivschaetze4/redemptio.html> (Schreiben Bengschs an Tenhumberg (Katholisches Büro Bonn) vom 30.11.1968).

55 Vgl. zum Kontakt Vogels zu Bengsch: *Whitney*, *Advocatus* (wie Anm. 13), 96f. Zum Kontakt Vogels zu Sterzinsky vgl. *Winters*, Peter Jochen: Ehrlicher Makler zwischen den Fronten. Zum Tod von Wolfgang Vogel (1925–2008). In: DA 41 (2008), 777. Zu Vogels kirchlichen Bindungen vgl. *von Wedel*, Kirchenanwalt (wie Anm. 11), 44.

56 Vgl. *Vogel*, Erinnerungen (wie Anm. 49), 138f.

57 Vgl. *Whitney*, *Advocatus* (wie Anm. 13), 96f.

58 Vgl. Schreiben Tenhumbergs an Kunst vom 6.11.1968 (EZA Berlin, 742/294). Tenhumbergs Vorgänger in dieser Funktion war der Prälat Wilhelm Wissing, der sich ebenfalls für die Durchführung des Freikaufs einsetzte. Gleiches galt für Tenhumbergs spätere Nachfolger.

Tenhumberg nahm somit auf katholischer Seite eine ähnliche Funktion innerhalb des Häftlingsfreikaufs ein, wie sie Bischof Kunst auf Seiten der EKD ausfüllte. Von beiden großen christlichen Kirchen gingen somit nicht nur entscheidende Impulse für den Beginn des Häftlingsfreikaufs zwischen der Bundesrepublik und der DDR aus. Sie blieben auch einflussreiche Akteure, nachdem die Bundesregierung 1964 die verantwortliche Rolle für die Durchführung des Freikaufs übernommen hatte. Nachdem dieser sich jedoch etabliert hatte und zwischen beiden deutschen Staaten institutionalisiert wurde, ging die Bedeutung der Kirchen für den Freikauf zurück. Dennoch muss das Fazit gezogen werden, dass ohne das entschlossene Handeln der beiden großen christlichen Kirchen der innerdeutsche Häftlingsfreikauf wohl kaum zustande gekommen wäre und außerdem niemals so lange und in so großer Kontinuität hätte durchgeführt werden können.

Die „Friedliche Revolution“ auf der Kanzel.
Politischer Gehalt und theologische Geschichtsdeutung in
Rostocker evangelischen Predigten und Andachten während
der deutschen Vereinigung 1989/90

Birge-Dorothea Pelz

„Wir bleiben hier. Schliesst euch an.“ Dies ist die Unterschrift eines von „Tisa“ von der Schulenburg Anfang Oktober 1989 angefertigten Tuschebildes¹. Dargestellt ist in groben Umrissen eine Menschenmenge, die nach der Gebetsandacht aus der Rostocker Marienkirche strömt. Mit diesen Worten fasste sie die grundlegende Aussage evangelischer Predigten in Rostock 1989/90 treffend zusammen. Die Menschen wurden in den Kirchen aufgerufen, zu bleiben und etwas zu bewegen. Gleichzeitig scheint das Bild prophetisch: Die Menschen gingen in die Kirchen hinein, um gestärkt wieder herauszukommen – und dort draußen auch zu bleiben.

Dieser Aufsatz stellt die Ergebnisse meiner Magisterarbeit in geraffter Form dar². Das Thema war bisher kaum bearbeitet. Bis jetzt traten vor allem die als politisch besonders relevant eingestuften Predigten wichtiger Persönlichkeiten sowie die in Fürbittandachten gehaltenen Predigten in den Blick der Forschung³. Die Magister

1 Siehe Abb. Seite 205.

2 Vgl. *Pelz*, Birge-Dorothea: Die „Friedliche Revolution“ auf der Kanzel. Politischer Gehalt und theologische Geschichtsdeutung in Rostocker evangelischen Predigten und Andachten während der deutschen Vereinigung 1989/90. Magisterarbeit an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, Lehrstuhl Kirchengeschichte II (Prof. Dr. Harry Oelke), im Wintersemester 2011/12.

3 Vgl. *Ebert*, Andreas / *Haberer*, Johanna / *Kraft*, Friedrich (Hg.): Räumt die Steine hinweg. DDR Herbst 1989. Geistliche Reden im politischen Aufbruch. München 1989, mit Beiträgen von Friedrich Schorlemmer und Christian Führer; *Höser*, Susanne / *Scherer*, Richard: Wir hatten Hoffnung auf eine Demokratie. Rostocker Protestanten im Herbst '89. Mössingen / Talheim 2000;

arbeit stützt sich auf bisher unbearbeitete Primärquellen, vor allem unveröffentlichte Predigten, und leistet so einen neuen Beitrag zur Erforschung der Rolle der Kirchen in der DDR auf dem Weg zur deutschen Einheit.

Die differenzierten Analysen der Magisterarbeit können aus Platzgründen hier nicht dargestellt werden, dennoch sollen die Methoden und exemplarisch zentrale Analyseschritte sowie das abschließende Fazit erläutert werden. Die drei zentralen Fragen dabei lauten: [1] Wie wurden die politischen Ereignisse der Zeit der friedlichen Revolution von den Rostocker Predigern theologisch gedeutet? [2] Wozu wurde politisch aufgerufen? [3] Wie kirchlich war die friedliche Revolution in Rostock angesichts dieser Ergebnisse?

Zur Darstellung der Ergebnisse werden zunächst die Quellen und Methoden erläutert (1.). Es folgt eine Begriffsklärung (2.) und die Einordnung des Themas in die Zeitgeschichte mit Blick auf die kirchliche Situation in Rostock 1989/90 (3.). Nach grundsätzlichen Vorüberlegungen zu politischen Predigten werden die Analyseergebnisse zu den Sonntags- und Gebetsandachtspredigten (4.) sowie die Gesamtergebnisse zusammengefasst (5.).

Bronk, Kay-Ulrich: Der Flug der Taube und der Fall der Mauer. Die Wittenberger Gebete um Erneuerung im Herbst 1989. Leipzig 1999, beschränkte sich auf Gebetsandachten in Wittenberg und untersuchte lediglich den Zeitraum vom 10.10. bis 5.12.1989; *Geyer*, Hermann: Nikolaikirche, montags um fünf – Die politischen Gottesdienste der Wendezeit in Leipzig. Darmstadt 2007; Zudem gibt es zahlreiche Dokumentationen von Fürbittandachten z. B. in Leipzig, Dresden, Leipzig, Magdeburg, Schwerin. Lediglich *Kandler*, Karl-Hermann: Situationsbezogene Verkündigung. Die Predigt während der „Wende“ 1989/1990 in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens. Leipzig 1996, nutzte für seine Arbeit eine ähnlich breite Auswahl an Predigten, jedoch unter anderen Gesichtspunkten und als damals selbst agierender Pfarrer; er untersuchte sächsische Predigten von 1989/1990 unter der Fragestellung, ob das Evangelium verkündet und die Chance zur Mission genutzt wurden.

1. Quellen und Methoden

Die lokale Begrenzung auf Rostock erlaubt es, das je eigene „Tempo“ der Revolution an einem Ort zu betrachten. Dennoch ist zu beachten, dass im betreffenden Zeitraum in der gesamten DDR ähnlich gepredigt wurde. Letzteres ist den hier untersuchten Rostocker Predigten zu entnehmen, die lokale Probleme immer in den nationalen Kontext einbetteten, sowie früheren Forschungsarbeiten über Predigten zur Wendezeit, deren Forschungsansätze aber von dem hier verwendeten unterschieden sind⁴.

Für die Langfassung der Studie wurden die im Wendearchiv Rostock archivierten Donnerstagsandachten zwischen dem 5. Oktober 1989 und 8. Februar 1990, die auf die Ereignisse zurückblickenden Andachten vom 22. März 1990 und 2. Oktober 1990 (ohne Predigt, aber mit zahlreichen Voten von Pastoren und Laien) sowie eine in Kopie vorliegende Andacht vom 6. Januar 1990 ausgewertet. Regelmäßig gepredigt wurde ab dem 19. Oktober 1989, die Andacht vom 21. Dezember 1989 fehlt in den Unterlagen. Dieser Teilstudie liegen also 17 Predigten zugrunde. Für Rostock gibt es bisher keine Publikation der Predigten von 1989/90, lediglich die Gebetsandachten sind im Wendearchiv der Universität Rostock zu finden. Für diese Arbeit wurde daher mit einigem Aufwand eine Sammlung von Sonntagspredigten erstellt, die von damals Predigenden zur Verfügung gestellt wurden. Die Predigten befinden sich nun in meiner Privatsammlung. Dasselbe gilt für die Fragebögen. Der anonymisierten Ergebnisveröffentlichung haben alle Prediger zugestimmt.

Predigten als Quellen bieten besondere Möglichkeiten. Sie machen zum Einen die Lebenswirklichkeit der Hörer zum Thema. Zum Anderen rücken sie diese Ereignisse ins Licht christlicher Verkündigung, versprachen also die Lage der Hörer religiös und

4 Vgl. *Bronk*, Flug (wie Anm. 3); *Geyer*, Nikolaikirche (wie Anm. 3).

bieten somit eine „kulturhermeneutische Interpretation des situativen Elements“⁵. Damit erleichtern sie das Verständnis dafür, wie die damalige Situation erlebt wurde, weil mindestens eine zeitgenössische Deutung, nämlich die des Predigers, immer schon mitgeliefert wird. Eine Einschränkung stellt die Auswahl der Sonntagspredigten dar, da ich auf die freiwillige Kooperation der Pastoren angewiesen war. Die untersuchten Predigten bilden also keineswegs das gesamte Spektrum der Predigtkultur in Rostock 1989/90 ab, sondern sind vor allem ein Spiegel der politisch aktiven Prediger.

Zusätzlich nutzte ich Zeitzeugeninterviews aus der Literatur⁶ und erstellte einen Fragebogen für die Pastoren. Diese Zeitzeugnisse schildern zwar keine Gesamtzusammenhänge, sind aber als Teil des geschichtlichen Begreifens notwendig⁷, um die Predigten heute, nach 23 Jahren, besser verstehen zu können: Sie interpretieren die erlebte Geschichte nachträglich aus dem gegenwärtigen Bewusstsein heraus.

2. Begriffsklärung

Schon die Frage nach einer treffenden Bezeichnung für die der deutschen Einheit vorangegangenen Ereignisse zwischen Frühjahr

5 *Kubik*, Andreas: Was ist eine homiletische Situation? In: *International Journal of Practical Theology* 15 (2011). H. 1, 94–115, hier 107.

6 Vgl. *Höser / Scherer*, Hoffnung (wie Anm. 3); *Probst*, Lothar: Der Norden wacht auf. Zur Geschichte des politischen Umbruchs in Rostock im Herbst 1989. Bremen 1993; *Rosbach*, Jens P. / *Baerens*, Stefan: das land. die zeit. der mensch. gespräche in mecklenburg und vorpommern. biografische interviews. Rostock 1995.

7 Vgl. *Besier*, Gerhard: Zwischen Zeitgenossenschaft und Archiven – methodologische und methodische Probleme der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung. Eine Standortskizze. In: Rendtorff, Trutz (Hg.): *Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR: Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien. Vorträge und Diskussionen eines Kolloquiums in München 26.–28.3.1992*. Göttingen 1993, 178.

1989 und Oktober 1990 wirft Probleme auf. Auch das von mir im Titel verwendete Wort „Revolution“ ist tendenziös, betont es doch die Bedeutung der Opposition und verleitet dazu, die Schwäche des DDR-Regimes und den vorangehenden Zerfall der Sowjetunion auszublenden. Spricht man jedoch von Revolution wertfrei als „Umwälzung, die zu einem Wechsel von Verfassung, politischem System und gesellschaftlichen Strukturen führt“⁸, darf durchaus von einer zwar nicht gänzlich gewaltfreien, aber friedlichen, weil ohne Todesopfer verlaufenen, Revolution in der DDR 1989 gesprochen werden.

Zum Verlauf dieser Revolution trugen die evangelischen Kirchen einen wichtigen Teil bei. Dass deswegen von einer „protestantischen Revolution“ die Rede sein kann⁹, wird hingegen in der Forschung immer stärker bestritten. In der Diskussion tritt die Diskrepanz zwischen erlebter und erforschter Geschichte zu Tage: Nahmen die Protagonisten der Revolution, unter ihnen viele kirchliche Mitarbeiter, ihre Rolle als Motor der Revolution wahr, muss ihr Engagement im Rückblick sowohl gewürdigt als auch in den welthistorischen Kontext eingebettet werden. Die politische „Wende“¹⁰ in der DDR konnte nur durch eine Konstellation mehrerer Umstände stattfinden. Dazu gehörten neben der wichtigen Rolle der Bürgerbewegungen auch das völlige Versagen der DDR-Regierung und die Aufkündigung der Breschnew-Doktrin seitens der Sowjetunion, was dem Entzug einer Bestandsgarantie für die DDR gleich-

8 Rödder, Andreas: Deutschland einig Vaterland. Die Geschichte der Wiedervereinigung. München 2009, 117.

9 Vgl. *ebd.*, 113–114.

10 Das Wort „Wende“ bietet sich zwar als offener Begriff für den Gesamtvorgang an, wurde aber von Egon Krenz mit DDR-systemimmanenter Absicht (Korrektur der Politik statt grundlegender Erneuerung) geprägt und ist zudem durch den Regierungswechsel in der Bundesrepublik 1982 historisch belegt. Ich benutze daher im Folgenden den Begriff „friedliche Revolution“ für den zwar nicht gänzlich gewaltfreien, aber ohne Todesopfer verlaufenen Umbruch.

kam. Da die Regierung der DDR alle Chancen der Erneuerung und Reformen von oben ungenutzt ließ, versuchten immer mehr DDR-Bürger, ihr Land zu verlassen. Dies führte zu einer dramatischen Flucht- und Ausreisewelle. Im Sommer 1989 wurden 120.000 Ausreisanträge gestellt, hunderte Menschen versuchten im Juli und August, mittels der Besetzung bundesdeutscher Vertretungen in Budapest, Warschau, Ostberlin und Prag ihre Ausreise zu erzwingen. Zudem mangelte es dem DDR-Regime an Legitimation und die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit sank, während die Bürger dank eines regen Kontakts mit der Bundesrepublik sahen, was „drüben“ an persönlicher Freiheit und begehrenswertem Konsum möglich war.

Dennoch darf die Berücksichtigung der komplexen politischen und wirtschaftlichen Faktoren nicht dazu verleiten, die Bedeutung der politisch alternativen Gruppen und der Kirchen zu vernachlässigen. Sie „waren die Kraft, welche die Bevölkerung zur Befreiung motivierte – dabei die Impulse der Perestroika in der Sowjetunion nutzend“¹¹. Dass diese Funktion den Kirchen nicht zufällig zukam, begründet Hermann Geyer in seinem Buch über die Leipziger Friedensgebete ritualtheoretisch: Die Friedensgebete leisteten mittels der Gottesdienste, „in der symbolischen ‚Begrenzung‘ des Politischen als eines Vorläufigen ihren Beitrag zu dessen [...] demokratischer Neukonstitution.“¹²

11 *Wagner*, Harald: Kirchen, Staat und politisch alternative Gruppen. In: *Dähn*, Horst (Hg.): Die Rolle der Kirchen in der DDR. Eine erste Bilanz. München 1993, 114.

12 *Geyer*, Nikolaikirche (wie Anm. 3), 353.

3. Die kirchliche Situation in Rostock 1989/90

3.1 Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Mecklenburgs

Infolge der Auflösung der Länder in der DDR wurden 1952 aus Mecklenburg und Vorpommern die drei Bezirke Rostock, Schwerin und Neubrandenburg. Dass die Kirchen dennoch weiterhin einen Landesbischof hatten, war dem Staat bis 1989 ein Dorn im Auge.

In den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts gab es in den acht Kirchenkreisen der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs (ELLM) durchschnittlich 320 Pfarrstellen. Diese überschaubare Größe förderte den Zusammenhalt in der ELLM. Da sich die ELLM zu großen Teilen im Grenzgebiet der DDR befand, sah sie sich einer scharfen atheistischen DDR-Propaganda ausgesetzt. Rostock galt als sozialistischer „Vorzeigebezirk“, der Religionsunterricht in der DDR wurde hier zuerst aus den Schulen verdrängt¹³. Trotz aller Bemühungen der Kirche setzte in Mecklenburg bald eine drastische Minorisierung ein. 1945 hatte die ELLM noch 1.145.000 Mitglieder, bis 1989 schrumpfte diese Zahl um 65% auf weniger als 500.000 Gemeindeglieder¹⁴.

Um über den Einfluss der Kirchen auf die Menschen im Lande möglichst umfassend informiert zu sein, gründete die Regierung der DDR 1957 das Staatssekretariat für Kirchenfragen, welches dem Ministerrat der DDR unterstellt war und stark durch das Ministerium für Staatssicherheit (MfS) kontrolliert wurde. Daneben existierte

13 Vgl. *Frank*, Rahel: „Realer – Exakter – Präziser“? Die DDR-Kirchenpolitik gegenüber der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs von 1971 bis 1989. 2. überarb. Aufl. Schwerin 2008, 41f.

14 Vgl. *ebd.*, 43; anders eine Studie von 1989: Sie geht von lediglich 240.000 Christen in der ELLM aus; vgl. *Judt*, Matthias (Hg.): DDR-Geschichte in Dokumenten. Beschlüsse, Berichte, interne Materialien und Alltagszeugnisse, Bonn 2010, 407. Für die gesamte DDR gilt ähnliches: 1946 waren 81,6% der Bevölkerung evangelisch, 1989 19,4%. Vgl. *Dähn*, Horst: Der Weg der Evangelischen Kirche in der DDR – Betrachtung einer schwierigen Gratwanderung. In: Ders. (Hg.): Kirchen (wie Anm. 11), 7–20, 10.

die Arbeitsgruppe Kirchenfragen beim Zentralkomitee der SED, die formell zwar keinen Einfluss ausübte, tatsächlich aber den parallel handelnden staatlichen Strukturen gegenüber weisungsberechtigt war.

Obgleich der 1969 gegründete Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) 1971 seitens des Staates offiziell anerkannt wurde, verfolgte die Regierung der DDR vor allem das Ziel, die Eigenständigkeit der Landeskirchen mittels einer „Differenzierungspolitik“ zu fördern, um die Landeskirchen gegeneinander auszuspielen¹⁵. Dabei galt die ELLM als schwieriger Partner, v.a. nach einem Gespräch der mecklenburgischen Kirchenleitung mit Vertretern der Räte von Schwerin, Rostock und Neubrandenburg am 8. Dezember 1976. Geplant war eine freundliche Begegnung, aus staatlicher Sicht endete sie in einem „Fiasko“¹⁶. Bischof Heinrich Rathke und die anwesenden Pastoren kritisierten offen die fehlende Bewegungsfreiheit, die alles beherrschende marxistisch-leninistische Ideologie, die ideologische Drangsalierung von Kindern und die fehlende Glaubens- und Religionsfreiheit.

Nach zwei Amtszeiten¹⁷ folgte auf Rathke 1984 Christoph Stier als Bischof. Bezüglich der Gesprächskultur mit staatlichen Stellen veränderte er die Taktik. Ab 1985 führte nicht mehr er Gespräche mit den Bezirken, sondern der Oberkirchenrat. Dadurch weitete er den Gesprächskreis auf eine Größe aus, die schwer zu instrumentalisieren war. 1989 brach er als einziger Bischof in der DDR bewusst die Kontakte zu staatlichen Stellen ab¹⁸.

15 Z. B. wurde der Greifswalder Bischof Gienke gegenüber Bischof Rathke gern als Vorbild hingestellt. Vgl. *Frank*, „Realer“ (wie Anm. 13), 93.

16 *Ebd.*, 54.

17 Die Begrenzung der Amtszeit auf zwei Amtsperioden wurde 1972 eingeführt.

18 Vgl. *Frank*, „Realer“ (wie Anm. 13), 110–111.

Rathke und Stier bestimmten auch wesentlich die offene Position ihrer Landeskirche zu den Friedens- und Umweltgruppen. 1984 sagte Rathke in seinem letzten Bischofsbericht: „Aufregend wird es am Rande, [...] da ist mit Jesus zu rechnen [...]“. ¹⁹ Stier setzte diesen Weg fort, denn das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche könne „von der Kirche niemals so ausgelegt werden, daß sich die Kirche von der Gesellschaft [...] trennen läßt.“ ²⁰

3.2 Das politische Engagement kirchlicher Mitarbeiter in Rostock

Wie auch im Rest der DDR kamen viele Protagonisten der friedlichen Revolution aus kirchlichen Kreisen, da Theologie und Kirche „systembedingte Ausweichorte“ ²¹ boten. Für die ELLM nannte Landesbischof Stier folgende Zahlen: Fünf Pastoren und drei Vikare wechselten 1989 in die Politik, 77 kirchliche Mitarbeiter übernahmen eine gesellschaftlich-politische Tätigkeit, unter ihnen 61 Pastoren ²². Im Blick auf Rostock kann dieses Bild bestätigt werden ²³. So wurde die DDR-weite Bürgerinitiative „Neues Forum“ für Rostock maßgeblich durch die Pastoren Christoph Kleemann und Joachim Gauck sowie die Referentin für evangelische Erwachsenenarbeit, Dietlind Glüer, geprägt. Der „Runde Tisch“ tagte unter der gewählten Leitung von Landessuperintendent Joachim Wiebering. Nach dem erzwungenen Rücktritt des Oberbürgermeisters Henning Schleiff war bis zu den Kommunalwahlen Pastor Kleemann Oberbürgermeister von Rostock.

19 *Ebd.*, 427.

20 Bericht des Landesbischofs auf der XI. Landessynode, 3. Tagung, 16.–19.3. 1989, 18.

21 *Kowalczyk*, Ilko-Sascha: Endspiel. Die Revolution von 1989 in der DDR. Bonn 2009, 201.

22 Vgl. Bericht des Landesbischofs (wie Anm. 20), 18.

23 Vgl. *Lobse*, Henry / *Schnauer*, Arvid: Rostock im Herbst 1989. Zusammenstellung und Fakten, 2–5.

4. Die Predigten

4.1 Grundsätzliche Vorüberlegungen

Als Rede im öffentlichen Raum und aus der öffentlichen Intention des Evangeliums heraus²⁴ ist jede Predigt potentiell politisch²⁵. „Politik“ steht hier nicht für einen parteipolitisch verengten Begriff, sondern wird von mir im Sinne Hannah Arendts und in Anlehnung an Aristoteles verstanden: Politik umfasst alle auf das öffentliche Leben und Gemeinwohl bezogenen Handlungen, also „alle Vorgänge kollektiver Willensbildung und Entscheidungen [...], deren Ergebnis für ein Kollektiv [...] verbindlich und wirksam sind.“²⁶

Im engeren Sinne unterscheidet Daiber drei Funktionstypen von politischer Predigt: Die „epideiktische“, die „urteilsbildende“ und die „handlungsanweisende politische Predigt“²⁷. Jürgen Ziemer ordnet die Predigten der Wende 1989/90 dem dritten Typus zu²⁸. Dies scheint jedoch für die Rostocker Predigten selten zutreffend, da sich lediglich allgemein politische Handlungsaufrufe wie die Warnung davor, auf gesellschaftliche Verlockungen wie die deutsche Einheit oder eine gestärkte SED hereinzufallen²⁹, oder die Aufforderung, zur Wahl zu gehen³⁰, in den Predigten finden.

Für die Einordnung der Predigten von 1989/90 scheint mir deshalb die Einteilung Matthias Kroegers eine wichtige Ergänzung

24 Vgl. *Zeddies*, Helmut: Immer noch Predigt? Berlin 1975, 102.

25 Vgl. *Daiber*, Karl-Fritz: Predigt als religiöse Rede. Homiletische Überlegungen im Anschluß an eine empirische Untersuchung (Predigen und Hören 3). München 1991, 174.

26 *Hermes*, Eilert: Art. Politik I. In: RGG⁴ 2003. Bd. 6, 1449.

27 *Daiber*, Predigt (wie Anm. 25), 176.

28 Vgl. *Ziemer*, Jürgen: Art. Politische Predigt. In: RGG⁴ 2003. Bd. 6, 1469.

29 Vgl. Predigt vom 11.1.1990, 3, Privatsammlung Pelz.

30 Vgl. Predigt vom 8.2.1990, 2, Privatsammlung Pelz.

zu sein. Er unterschied 1987³¹ zwischen einer politischen Theologie ersten Grades, die unter der Annahme predigt, dass sich Gottes Wille in der Bewegung des Politischen kundtut³², einer politischen Theologie zweiten Grades, die versucht, aus der christlichen Tradition Orientierung und Kriterien für politisches Handeln abzuleiten; und einer politischen Theologie dritten Grades, in der Traditionen und Vollzüge kirchlichen Lebens ohne politischen Anspruch durchaus eine politische Relevanz haben können, wenn sie sich äußeren Gegebenheiten mittels unverändert tradiertem Handeln entgegensetzen³³. Die künstlich anmutende Trennung Daibers in urteilsbildende und auffordernde Predigt wird damit überwunden: Zwar kann unterschieden werden zwischen direktem Appell und hermeneutischem Situationsverständnis, aber in der politisch hochbrisanten Zeit 1989/90 barg jede Erkenntnis immer schon einen handlungsorientierten Ansatz in sich.

4.2 Die Sonntagspredigten

4.2.1 Themen

Grundsätzlich finden sich in den Predigten drei große thematische Blöcke: Zum Einen geht es um politische Themen wie den Verlauf der friedlichen Revolution und gesellschaftliche Probleme. Des Weiteren werden gesellschaftliche Werte, innerliche Veränderungen und Gefühle genannt und zum Dritten biblische Analogien und

31 Vgl. *Kroeger*, Matthias: Unveröffentlichter Vortrag; *Bronk*, Flug (wie Anm. 2), bezieht sich darauf in seinem Buch, 25f.

32 Rostocker Beispiele (Privatsammlung Pelz) für die politische Theologie ersten Grades sind am 7.10.1989: die gegenwärtige Krise als Gericht Gottes; am 22.3.1990: „Was erwartet Gott jetzt von uns?“ und in der Sonntagspredigt am 22.4.1990: die Frage, ob das politische Geschehen rein weltlich war?

33 Ein gutes Beispiel für die politische Theologie dritten Grades findet sich bei *Bronk*, Flug (wie Anm. 2), 26: das liturgische Handeln in einer Diktatur als Beispiel einer „Enklave [...] des Nichtintegrierbaren“.

theologische Deutekategorien (z. B. Gott handelt durch uns) für die Geschehnisse gesucht. Dazu Altbischof Stier: „In der Wendezeit hatten die biblischen Texte plötzlich eine große Brisanz. Wenn wir vom Exodus Israels, von der 40-jährigen Wüstenwanderung lasen, hatten wir das Gefühl: Das sind wir. Die biblischen Texte waren für uns ganz aktuell.“³⁴

Aus der Vielzahl der Themen in den analysierten Predigten kann hier nur eines herausgegriffen werden. Die deutsche Einheit stand immer wieder im Zentrum der Predigten. In den 40 Jahren DDR waren alle Hoffnungen auf solch eine Entwicklung erloschen³⁵, nun schien sie zunächst gar nicht mehr erstrebenswert. Zum Jahresanfang 1990 fragte ein Prediger, ob das Thema der Einheit wirklich schon an der Zeit sei? Besorgt erinnerte er: „Eure Nachbarn haben doch böse Erfahrungen gemacht mit einem zu mächtigen deutschen Reich. Laßt das alles in guter Weise wachsen und sich harmonisch entwickeln.“³⁶ Drei Monate später, nach der Volkskammerwahl und dem mehrheitlichen Bekenntnis zur Einheit, verstand er das Wahlergebnis als Suche nach „Sicherheit für einen schnellen Weg zu einem Deutschland, das Schlimmem, das hinter uns liegt, keine Chance mehr gibt.“³⁷ Und am ehemaligen Nationalfeiertag der DDR befürwortete er nachträglich die Idee eines Sondergottesdienstes zur deutschen Einheit aus Dankbarkeit für die friedlichen Ent-

34 Eindruck von Altbischof Stier beim Telefonat mit mir am 10.3.2011 und telefonisch freigegeben zur Veröffentlichung.

35 Vgl. Anonymisierte Predigt vom 27.5.1990, 2, Privatsammlung Pelz: Der Prediger hatte in den 60ern in den Gottesdiensten immer um die Einheit gebetet, in den 70ern ab und an, in den 80ern nicht mehr. Warum, weiß er nicht, vielleicht weil „ik fäuhlt, dat dei Minschen dar nich miehr hebbden mitbäden wullt. Villicht heff ik sülben dor nich miehr an glööwt [...].“ (Hochdeutsche Übersetzung: ich fühlte, dass die Menschen das nicht mehr mitbeten wollten. Vielleicht habe ich selbst nicht mehr daran geglaubt [...]).

36 Anonymisierte Predigt vom 1.1.1990, 3, Privatsammlung Pelz.

37 Anonymisierte Predigt vom 1.4.1990, 2, Privatsammlung Pelz.

wicklungen des vergangenen Jahres³⁸. Dies spiegelt einen Annäherungsprozess an die Idee der deutschen Einheit wider.

4.2.2 Die Adressaten und Prediger

Die Hörer waren kirchlich sozialisierte Gemeindeglieder. Vor allem jüngere Menschen und Familien waren 1989/90 „aus einer Protesthaltung heraus“³⁹ kirchlich ansprechbar.

Zum Kirchenkreis Rostock-Stadt gehörten 1989/90 18 Gemeinden. Zusammen mit den vier übergemeindlichen Pfarrstellen (Evangelische Akademie, Evangelische Studentengemeinde, Krankenhausseelsorge, Diakonie) amtierten insgesamt 32 Pastoren. Rostock-Land hatte 24 besetzte Pfarrstellen. Die sieben Pastoren, die auf meine Anfrage positiv reagierten und mir 46 Gemeindepredigten aus dem Zeitraum zwischen März 1989 und Dezember 1990 zur Verfügung stellten, sind folglich nur ein kleiner Kreis der damaligen Akteure. Drei Emeriten sind inzwischen verstorben, sieben haben keine Manuskripte ihrer Predigten aufgehoben, zwei lehnten ab mit der Begründung, nicht politisch gepredigt zu haben, alle anderen reagierten gar nicht. Im Folgenden beziehe ich mich auf die durch die sieben Pfarrer beantworteten Fragebögen.

Bezüglich der Entwicklung der friedlichen Revolution können grob zwei Richtungen unterschieden werden, die sich auch in den Predigten widerspiegeln. Gab es anfangs das gemeinsame Bestreben nach einer demokratisierten und wirklich sozialen DDR, wurde die sich bald abzeichnende schnelle deutsche Einheit unterschiedlich bewertet. Auf der einen Seite gab es Pastoren, die diese begrüßten oder die Unmöglichkeit der ursprünglichen Träume wegen des wirtschaftlichen Bankrotts der DDR erkannten, aber auf die „Gele-

38 Vgl. Anonymisierte Predigt vom 7.10.1990, 2, Privatsammlung Pelz.

39 Anonymisierter Fragebogen vom 27.10.2011, Privatsammlung Pelz.

genheit aus zwei ein gutes Neues zu machen“⁴⁰ hofften, auf der anderen Seite gab es solche, die eine langsamere Annäherung wünschten.

Die Rolle der Kirche während der friedlichen Revolution wird hingegen von allen ähnlich bewertet. Konsens herrscht darüber, dass sie als einzige bis zuletzt vom Staat autonome Institution über geschützte Räume für oppositionelle Gruppen verfügte und wesentlich zur Gewaltfreiheit beitrug. Das politische Engagement kirchlicher Mitarbeiter wird während der „Wende“ als notwendig bewertet, da in der Kirche Gesprächsfähigkeit und -kultur existierten, die die Kirche zur „Geburtshelferin der Demokratie“ machten. Dabei nahm sie eine „stellvertretende politische Rolle auf Zeit“⁴¹ wahr und sorgte für die nötige Vernetzung sowie die Verbreitung von Informationen.

Begründet wird von den Pastoren das politische Engagement von Christen damit, dass diese wie alle Bürger stets Recht und Pflicht haben gemäß Jer 29,7 der Stadt Bestes zu suchen. Sie sollten sich „einmischen, wo Menschen bedrückt [...] werden“⁴², den Staat also kritisch begleiten. Alle warnen aber davor, zu „Hilfspolitikern“⁴³ zu werden, da eine „so dominierende Rolle wie 1989/1990“ in einer „funktionierenden Demokratie [...] nicht notwendig“⁴⁴ ist. Dennoch müsse die Kirche „sofern 1. Tim 2,4 als verbindlich anerkannt wird („Gott will, dass allen Menschen geholfen wird“) [...] sich stets auch zur Politik äußern: als Anwältin der Unterdrückten [...], von Gerechtigkeit, Freiheit, Wahrheit.“⁴⁵

40 Anonymisierter Fragebogen vom 27.10.2011, Privatsammlung Pelz.

41 Anonymisierter Fragebogen vom 1.11.2011, Privatsammlung Pelz.

42 Ebd.

43 Anonymisierter Fragebogen vom 30.10.2011, Privatsammlung Pelz.

44 Anonymisierter Fragebogen vom 10.11.2011, Privatsammlung Pelz.

45 Ebd.

Bei aller Ähnlichkeit können doch zwei Richtungen unterschieden werden: So schrieb ein Vertreter der einen: „Ja, Christsein ist politisch. Und kirchliche ‚Ämter‘ sollten sich ihre politische Verantwortung und Wirkung immer bewusst halten“⁴⁶. Ein Vertreter der anderen Richtung dagegen meinte, dass er zwar ungerechte Dinge in den Predigten benannte, „aber im Wortsinn ‚politisch‘ habe ich mein Amt nicht verstanden“⁴⁷.

4.3 Die Gebetsandachtspredigten

4.3.1 Die Liturgie

Die Gebetsandachten im Herbst und Winter 1989/90 in Rostock folgten ab der dritten Andacht am 19. Oktober 1989 einem festen liturgischen Schema. Angesichts der Tatsache, dass viele Besucher der Gottesdienste keine kirchliche Bindung und Bildung hatten, war es umso wichtiger, eine verbindliche Form zu schaffen, die die anfängliche Fremdheit nahm. Pate standen hierfür die ersten Andachten vom 5. und 7. Oktober 1989. Formal bestand die Andacht am 5. Oktober aus Gebet und Information gemäß dem hier geprägten, für alle kommenden Andachten und Gottesdienste geltenden Leitsatz: „Gebet und Information gehören zusammen.“⁴⁸ Die Andacht am 7. Oktober mit anderem Trägerkreis (um Fred Mahlburg) hatte eine stärker einem Gottesdienst entsprechende Form: Auf die Begrüßung folgten ein Gebet, dann die Predigt und schließlich die hochpolitischen Fürbitten mit dem jeweiligen Antwortruf der Gemeinde: „Lass Heimat werden das Land, in dem wir wohnen, durch die wahrhaftige Mühe vieler und durch den Segen deiner Barmherzigkeit.“ Aus beiden Andachtsformen wurde „ein Instrument geschaffen, welches den gesellschaftlichen Aufbruch in Rostock begleitet,

46 Anonymisierter Fragebogen vom 21.11.2011, Privatsammlung Pelz.

47 Anonymisierter Fragebogen vom 3.11.2011, Privatsammlung Pelz.

48 Gebet am 5.10.1989, 3, Privatsammlung Pelz.

ihm Stimme verleiht und diesen Prozess reflektiert und vorantreibt.“⁴⁹

Mit der Andacht am 19. Oktober 1989 war schließlich die verbindliche Liturgie gefunden mit den drei Schwerpunkten: Textauslegung – Information – Gebet. Nach einer musikalischen Begrüßung wurde über einen biblischen Text gepredigt⁵⁰. Die nachfolgenden, oftmals ausführlichen Informationen und Erklärungen wurden mit dem Lied „Sonne der Gerechtigkeit“ eingeleitet und mit dem Lied „Komm, Herr, segne uns“ abgeschlossen. Nun wurden Fürbitten verlesen, die in einen Segen mündeten. Ab dem 26. Oktober, eine Woche nach der ersten spontanen Donnerstagsdemonstration, wurden stets Hinweise zum Demonstrationsverlauf gegeben sowie zu Gewaltfreiheit aufgerufen.

Die Predigten machten also lediglich einen kleinen Teil des gesprochenen Wortes aus. Bei einer Veranstaltungslänge von durchschnittlich eineinhalb Stunden dauerte die Predigt zwischen 10 und 20 Minuten, das Verlesen der Informationen konnte im Vergleich dazu 30 bis 50 Minuten in Anspruch nehmen. Hier wurden die politischen und gesellschaftlichen Probleme klar benannt, um in einer medienzentrierten Gesellschaft zu informieren. Theologisch aufgenommen wurden die Informationen in den Fürbitten. Die Predigten müssen folglich in diesem Kontext verstanden werden, da

49 Höser / Scherer, *Hoffnung* (wie Anm. 2), 36.

50 Eine Ausnahme waren der 30.11.1989 und der 7.12.1989: Am 30.11. wurde zuerst ein Text „Zur Situation“ verlesen, der die Gegenwart kritisch beschrieb und Probleme benannte. Stilistisch ist er den Predigten der Donnerstagsandachten ähnlich, vermeidet allerdings christliche Interpretationen. Erst am Ende wird mit der Bemerkung, dass beim Nachdenken „für uns Christen unser Glauben immer eine Rolle“ spiele und sich in der Bibel Parallelen zu heute fänden, zur Predigt übergeleitet. Am 7.12.1989 wurde vor der Predigt ein Text mit Gedanken zur Wiedervereinigung verlesen, der die verschiedenen Meinungen innerhalb der Vorbereitungsgruppe offenlegte.

der politisch konkrete Bezug zum Teil erst durch die Informationen „nachgeliefert“ wurde⁵¹.

Gerade durch die zentrale Bedeutung der Informationen im gottesdienstlichen Geschehen drängt sich der Vergleich mit den 20 Jahre zuvor begründeten „Kölner Nachtgebeten“ um Fulbert Steffensky und Dorothee Sölle auf. Auch strukturell sind die Gemeinsamkeiten groß. Allerdings solidarisierten sich 1989, anders als 1968, nicht „die Unversehrten mit den Opfern der Geschichte, sondern die Opfer der Geschichte“⁵² untereinander. Die Fürbittenden waren gleichzeitig die existenziell Bedrohten.

Homiletisch kann darüber nachgedacht werden, die Fürbittandachten von 1989/90 als eine Art Kasualandacht zu beschreiben. Friedrich Niebergall definierte Kasualien 1905 als „symbolische Akte, die an besonderen Höhepunkten des Einzel- oder Gemeindelebens das Göttliche mit seinem Segen und seiner verpflichtenden Macht an das Menschliche heranbringen und das Menschliche hinwiederum mit Fürbitte, Dank und Gelöbniß vor Gottes Antlitz stellen“⁵³. In den Fürbittandachten wurden die „ungewöhnlichen Überschneidungen von Glaubenswirklichkeit und politischer Wirklichkeit“⁵⁴ in Beziehung zueinander gesetzt, Gottes Handeln an der Welt als erfahrbare und gerade erfahrene Größe im eigenen Leben konstatiert. Entsprechend erfolgte im Stile einer Kasualpredigt die

51 In der Nachstellung der Informationen hinter die Predigt liegt ein wesentlicher Unterschied zu H.-E. Bahrs Predigtmodell „Verkündigung als Information“. Bahr, Hans-Eckehard: Verkündigung als Information. Zur öffentlichen Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft. Hamburg 1968, wollte erst politische Informationen weitergeben und diese dann theologisch kommentieren. Die Intention von Bahr ist der der Donnerstagsandachten vergleichbar: Politische Informationen sollen öffentlich gemacht und aus christlicher Sicht beurteilt werden.

52 Bronk, Flug (wie Anm. 3), 42.

53 Niebergall, Friedrich: Die Kasualrede. Göttingen 1905, 20f.

54 Bronk, Flug (wie Anm. 3), 19.

Auslegung des Predigttextes ausgehend von der Situation und den konkreten menschlichen Schicksalen, die dann mit biblischen Aussagen verknüpft wurden. Hier liegt formal auch der größte Unterschied zu den untersuchten Sonntagspredigten, die immer von der vorgegebenen Perikope ausgingen und aus dieser Sicht Bezüge zur aktuellen Lage herstellten.

Mit der wachsenden politischen Vielfalt verloren die Andachten im Februar 1990 ihren klaren Situationsbezug und wurden folgerichtig eingestellt. Die Kasualie „Sturz des DDR-Regimes“ war erfolgreich beendet, auf den weiteren Weg konnte keine einheitliche Sicht mehr gefunden werden.

4.3.2 Die Themen und Perikopen

Wie auch die Gesamtgestaltung der Andachten lag die Auswahl des Predigttextes in den Händen einer Vorbereitungsgruppe. Gezielt wurde nach einem Bibelwort gesucht, das in die Situation passte, Lösungsmöglichkeiten anbot oder die Wirklichkeit beschrieb. Immer wurden direkte Vergleiche zwischen der Situation Israels bzw. dem Inhalt der neutestamentlichen Texte und der Gegenwart gezogen.

Beeindruckend wird am 9. November 1989 die Erweckung des Lazarus auf die revolutionären Ereignisse übertragen: „Ist nicht dasselbe mit unserem Volk geschehen? Jahrelang waren wir ‚gesellschaftlich tot‘ [...]. Hunderttausend verließen unser Land. Da geschah das Wunder. [...] Das ganze Volk erwachte zum Leben.“ Darin liege der Kern der Wundergeschichte, in allem, was krank macht, die „Todesstruktur [zu] erkennen [...]“⁵⁵.

Ausgesprochen eng ist die Beziehung von Text und Situation in der Predigt am 1. Februar 1990. Wie Mose Gott fragte: „Wer bin ich, dass ich zum Pharao gehe...“, so fragen sich dies auch die Pre-

55 Gebetsandachtspredigt vom 9.11.1989, 2–5, Wendearchiv Rostock.

digtvorbereitenden und stellen fest, dass schon die Frage ein verhängnisvoller Spruch aus der Unfreiheit ist, der langsam vom alten System in die Seelen eingepflanzt wurde und fortwirkt. Doch indem die Menschen Gott vertrauen, finden sie wie Mose Worte: „Der hier sagte: ‚Wer bin ich‘, der konnte das Notwendige tun als er vertrauen und hoffen konnte.“⁵⁶

Insgesamt ist eine politische Entwicklung zu beobachten: Nahm die thematische Ausrichtung ihren Ausgang bei der Hoffnung auf eine demokratisierte DDR, endete sie im Februar 1990 mit Joachim Gaucks Predigt in einem „Ja“ zur deutschen Einheit. Besonders nach dem 9. November 1989 wird immer wieder vor zu schnellen Lösungen gewarnt und zu Engagement aufgefordert. Mit Beginn des Jahres 1990 wird vor allem dazu ermutigt, nicht aufzugeben oder auszureisen, sondern die neue Freiheit zu gestalten. Vom anfänglichen Elan des Herbstes '89 ist da schon nicht mehr viel zu spüren, vielmehr fungiert die Erinnerung als Antriebsmotor gegen die drohende Resignation.

4.3.3 Die Adressaten und Prediger

Wie hoch der Anteil der Christen und Nichtchristen bei den Andachten war, kann nur vermutet werden. Bekannt ist jedoch, dass die Zahl der Kirchenfernen weit über der Zahl der teilnehmenden Christen lag. Sprachlich versuchten die Prediger, dieser Situation gerecht zu werden. So bemühten sie sich um eine allgemein verständliche Übersetzung genuin christlichen Vokabulars wie z. B. Gericht Gottes, ewiges Leben und Sünde⁵⁷.

56 Gebetsandachtspredigt vom 1.2.1990, 4, Wendearchiv Rostock.

57 Vgl. Gebetsandachtspredigt vom 23.11.1989, 1f., Wendearchiv Rostock: Das Gericht ist die Gefahr, die Lebensmitte zu verlieren. Das ewige Leben ist eine erneuerte Art zu leben. Sünde ist der „Zustand des Menschen, der in sich selbst gefangen ist [...]“.

Teilweise wurden die Predigten mit Hilfe von Zitaten bekannter, z. T. kommunistischer Persönlichkeiten, anschlussfähig gemacht. So wurden der Prophet Amos und sein Versuch, dem kollektiven Unrechtsempfinden seine Stimme zu leihen, mit Cassandra, Jan Hus, Karl Marx, Martin Luther King, Andrej Sacharow und Rosa Luxemburg verglichen. Nach dem Mauerfall wurde Marx allerdings nur noch zur Negativabgrenzung herangezogen. In der Predigt am 30. November 1989 wurde dazu aufgerufen, die bestehenden und „von einigen Christen vielleicht praktizierten Vorurteile über Bord“⁵⁸ zu werfen, da das Christentum eben nicht im Marxschen Sinne Opium für das Volk sei.

In manchen Predigten wurden die Nichtgläubigen oder gar SED-Mitglieder ganz konkret angesprochen. So hieß es am 2. November 1989, dass es auch in den kritisierten Einrichtungen „Menschen [gibt] mit einer tiefen Sehnsucht nach Wandel und Neubeginn. [...] Oft ehrliche Menschen mit gläubigen Herzen.“ Grundsätzlich wurde durchaus zwischen Christen und Nichtchristen unterschieden, allerdings nur im Horizont der Erfahrungen, nicht etwa qualitativ. Dies zeigt ein Beispiel vom 11. Januar: „Wir Christen glauben, daß diese Kraft von Gott kommt.“ Zwar glaube nicht jeder in diesem Gottesdienst an diesen Gott, aber jeder habe erlebt: „Wir hatten die Kraft, mit friedlichen und gewaltlosen Mitteln das Machtgefüge im Innersten zu erschüttern.“

Fast missionarisch anmutenden Charakters ist am 9. November der Redebeitrag über Mitprediger Ralf Baumann. Dieser sei nicht als Christ geboren worden, sondern erst auf der Suche nach Wahrheit zum Evangelium gekommen: „Ist das nicht auch eine Form von Auferweckung zum Leben?“

Alle Predigten waren nach Aussage der Beteiligten das „Ergebnis eines kollektiven Bemühens, das aktuelle Wort der Wahrheit zu

58 Vgl. Gebetsandachtspredigt vom 30.11.1989, 2, Wendearchiv Rostock.

finden“⁵⁹. Entsprechend zeichnete jeweils eine etwa sechsköpfige Vorbereitungsgruppe für Predigttext und -inhalt verantwortlich, geleitet von mindestens einem Pastor.

Die Gruppe „Umwelt“, auf deren Initiative die erste Andacht am 5. Oktober 1989 gehalten wurde, bestand „vorwiegend aus Theologie- und Medizinstudentinnen und -studenten“⁶⁰. Aufgrund der großen Resonanz musste der Trägerkreis der Andachten erweitert werden. Am 3. November fand die erste Vollversammlung aller Beteiligten statt. Von da an übernahm stets je eine Gruppe die inhaltliche Vorbereitung. Insgesamt arbeiteten im Laufe der Zeit mindestens 27 Laien an den Andachten mit. Dies wurde z.T. explizit hervorgehoben. So wurde beispielsweise am 9. November zu Beginn der Predigt bemerkt, dass Textauswahl, thematische Ausrichtung und inhaltliche Hauptaussagen von „normalen“ Berufstätigen getroffen worden seien.

5. Ergebnisse

Die eingangs gestellten drei zentralen Fragen konnten einer differenzierten Klärung zugeführt werden, deren Ergebnisse im Folgenden kurz dargestellt werden.

[1] Wie die Predigten zeigten, rechneten alle Pastoren grundsätzlich mit dem geschichtlichen Wirken Gottes im Dienste der Freiheit. Zunächst kam dies im Juni 1989 in allgemein klingenden, angesichts der Situation im gesamten Ostblock jedoch brisanten Worten zum Ausdruck: Gott könne „auch heute überraschende Wendungen bewirken“⁶¹.

59 Gebetsandachtspredigt vom 9.11.1989, 1, Wendearchiv Rostock.

60 Lohse, Henry: Wetterlagen im wendischen Quartier. In: Zeitschrift zur politischen Bildung 2 (1991), 127–134. 128.

61 Anonymisierte Predigt vom 18.6.1989, 3, Privatsammlung Pelz.

In den Predigten der Gebetsandachten wurde dann die Zusage, Gott handle an und mit den Menschen, immer wichtiger. Je stärker der Elan der revolutionären Bewegung abnahm, desto mehr betonten die Prediger Gottes Eingreifen in die Geschichte. Einhergehend mit dem verstärkt individuellen Zuspruch ab Dezember 1990, den Aufbruch mutig weiter zu verfolgen, statt den Blick ermüdet rückwärts zu wenden, wurde an biblischen Personen beispielhaft Gottes Hilfe für jedermann dargestellt. Niemand müsse sich fürchten, denn Gott sei immer bei ihm, lautete das Motto am 7. Dezember 1989. Und am 1. Januar 1990 rief die Erfolgsgeschichte von Mose zur verantwortlichen Mitarbeit auf dem Weg in eine erneuerte Gesellschaft auf. Anhand zahlreicher biblischer Bilder und Analogien zwischen dem exilierten Volk Israel und der gegenwärtigen DDR wurden die rasanten Ereignisse in einen schon Jahrtausende währenden Weg Gottes mit seinem Volk hineingenommen, dessen Ausgang längst in Gottes Plan aufgehoben war. Die Parolen „Du bist nicht allein“ oder Gott „will mit dir sein“ am 1. Februar 1990 konnten gleichzeitig beschwichtigen und ermutigen, Hoffnung und Wachsamkeit schüren. In den Augen der Prediger bestätigte der Verlauf des Herbstes 1989 die biblischen Erzählungen, wie Gott Menschen aufrichtet und zu ungeahnten Aktionen befähigt. In der ersten Donnerstagsandacht 1990 wurde als Beleg dafür, dass der christliche Glaube mehr als ein frommer Wunsch sei, der zurückliegende Herbst angeführt. Wenn Kerzen gegen Gummiknüppel siegten, dann habe der christliche Glaube bewiesen, dass er nicht einer Illusion anhängt. In den Donnerstagsandachten war Gottes Eingreifen in die Geschichte ein ständiges Thema, sonntags klang dies vor allem im Rückblick an. Besonders nach den Volkskammerwahlen am 18. März 1990 und dem damit einhergehenden erneuten Einflussverlust von Kirche in der Gesellschaft wurde Gottes Wirken in Geschichte und Gegenwart thematisiert. Dank über die unblutige Revolution war verbunden

mit der Zuversicht: „Er wird uns auch weiter führen [...]“.“⁶² Dass Gottes Handeln auch eine andere, strafende Seite habe, kam zwei Mal deutlich zur Sprache. In der Andacht zum 40. Jahrestag der DDR betonte ein Prediger, die Krise werde man „auch verstehen müssen als *G e r i c h t G o t t e s* über dieses Land und über den Erdkreis“⁶³. Noch konkreter benannte ein anderer den Strafcharakter der gegenwärtigen Misere. Weil die Menschen Gottes Wort verachteten, „sind wir in diese Krise geraten“⁶⁴. Für diese zwei Prediger sind Strafe und Erbarmen deutlich zwei Seiten des geschichtswirksamen Gottes.

[2] Konkrete politische Forderungen waren in den Predigten selten⁶⁵. Die Hörer wurden vor allem auf Werte wie Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Versöhnungsbereitschaft oder Selbstkritik verpflichtet, anstatt nun ein „Volk von Richtern“⁶⁶ zu sein. Im Hinblick auf gesellschaftlich-politische Erneuerung appellierten alle Prediger ans bürgerliche Verantwortungsbewusstsein. Sie riefen dazu auf, demonstrieren und 1990 dann wählen zu gehen und die Chance zur Mitgestaltung zu nutzen. Gleichzeitig begleiteten sie den Weg zur deutschen Einheit kritisch und plädierten dafür, in der sich auflösenden DDR zu bleiben.

[3] Den politisch aktiven Pastoren und anderen kritischen Bürgern erging es zum Großteil so, wie den Bürgerbewegungen in der gesamten DDR: Diejenigen, die die Revolution begannen, wurden schließlich vom erst durch sie mobilisierten Volk überstimmt.

62 Anonymisierte Predigt vom 29.7.1990, 4, Privatsammlung Pelz.

63 Anonymisierte Predigt vom 7.10.1989, 2, Privatsammlung Pelz.

64 Anonymisierte Predigt vom 19.11.1989, 4, Privatsammlung Pelz.

65 Eventuell könnten hierunter die Äußerungen von Predigern gegen eine deutsche Einheit fallen.

66 Anonymisierte Predigt vom 10.12.1989, 1, Privatsammlung Pelz.

Bis zum Sturz des Regimes in Rostock mit der Versiegelung der Gebäude der Staatssicherheit am 4. Dezember 1989 nahm die Kirche eine Vorreiterstellung in Rostock ein. Hier wurden Informationen verbreitet und Gelegenheiten für offene Worte, Gebete und konkrete Forderungen gegeben. Setzten sich zunächst alle Prediger für eine demokratische DDR ein, wurde diese Forderung nach dem Mauerfall konkretisiert. Einen eigenständigen „dritten Weg“ neben den Alternativen des real existierenden Sozialismus und dem Kapitalismus wollte man gehen. Gemeinsam sollte eine demokratisierte, erneuerte DDR geschaffen werden.

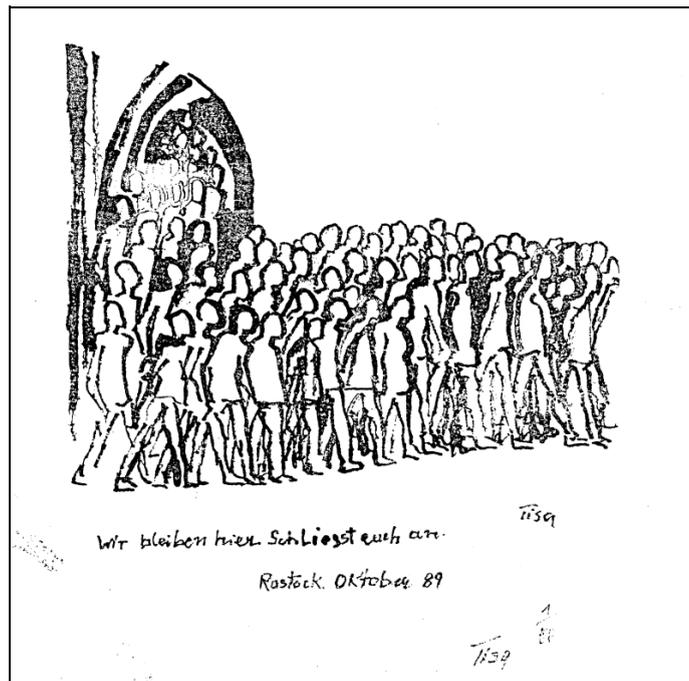
Mit der sichtbar näher rückenden Auflösung des alten Regimes schwenkte die Stimmung der DDR-Bevölkerung mehrheitlich um. Statt neuerlicher Experimente wollten die Menschen Anteil haben am westlichen Leben und Wohlstand. Gleichzeitig erwies sich die wirtschaftliche Lage der DDR als so katastrophal, dass die deutsche Einheit nun auch politisch als einzig denkbare Szenario erschien. Als das Volk begann, sie zu fordern, stieß das bei den meisten Predigern, deren Texte hier untersucht wurden, auf Ablehnung.

In den ersten Monaten versuchten die Pastoren noch, die Menschen umzustimmen. Ob eine Wiedervereinigung wirklich schon auf der Tagesordnung stehe, fragte ein Prediger Neujahr 1990. Ob man nicht den Weg verfehle, wenn man auf die Verlockungen hereinfalle, mahnte man in der ersten Donnerstagsandacht am 11. Januar 1990. Drastisch zeichnete ein anderer Prediger das Bild von Weltverantwortungslosigkeit: Wer die westliche Wirtschaftsform wolle, begünstige damit das weltweite Unglück der Armen⁶⁷.

Schon im Februar nahmen die Bedenken der Pastoren allmählich ab. Langsam versuchten sie, das Richtung BRD vorgepreschte Volk wieder einzuholen. Nach den Volkskammerwahlen waren sie zwar ob des schlechten Abschneidens der Bürgerbewegungen enttäuscht,

67 Vgl. Anonymisierte Predigt vom 28.1.1990, 11, Privatsammlung Pelz.

begrüßten aber im Nachhinein die Schritte zur deutschen Einheit. Abschließend lässt sich folgendes Fazit ziehen: „Wir bleiben hier. Schliesst euch an“, war die einhellige Botschaft der Rostocker Pastoren, mit der sie die Menschen erreichten und stärkten, ohne selbst auf die darauffolgenden schnellen Veränderungen vorbereitet zu sein. Am Untergang der DDR und ihrem real existierenden Sozialismus, der im Herbst 1989 ganz offensichtlich in eine entscheidende Phase getreten war, hatte die evangelische Kirche in Rostock einen maßgeblichen Anteil. Den weiteren Weg rezipierte und begleitete sie nur noch.



Tisa von der Schulenburg, Tuschezeichnung 1989
(Nachlass von der Schulenburg, Ursulinenkloster in Dorsten).

Die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche Estlands und der Tschechoslowakei in der Zwischenkriegszeit¹

Carola Franson

Die Entwicklungen nach dem Ersten Weltkrieg ermöglichten vielen Ländern in Ostmitteleuropa die politische Eigenständigkeit. Für die deutsche Minderheit in diesen Ländern bedeutete dies eine Neuorientierung in allen Bereichen des Lebens. Die zuvor oft Herrschenden waren plötzlich eine nationale Minderheit in Staaten, die von nationalen Majoritäten regiert wurden. Diese Neuordnung erfasste auch das kirchliche Leben der Menschen.

In meiner Dissertation wird die Entwicklung der deutschen evangelischen Kirche in Estland in den Jahren 1918 bis 1939 untersucht. Die Arbeit fragt dabei nach der Bedeutung der Kirche als identitätsstiftendes Element für Deutsche und Esten in Estland. Mit Blick auf die Kirche ist eine Grundannahme, dass sich Unterschiede zwischen den Pastoren der Vorkriegsgeneration und denen der Zwischenkriegszeit feststellen lassen. Die alte Generation der Pastoren war „lutherisch in dem Sinne [...], dass sie das objektiv gegebene Wort, die Lehre, als Grundlage der Kirche ansah“². Sie hatte es sich zur Aufgabe gemacht, das ständische und nationale Gefüge der baltischen Gesellschaft zu stützen und zu verteidigen. Die jüngere Pastorengeneration sah dies anders. Sie setzte einen neuen Schwerpunkt auf die Mitarbeit der Laien bei kirchlichen Aufgaben und musste sich insbesondere mit der neuen politischen Situation arrangieren. So entschieden sich die Deutschen dafür, innerhalb der

1 Dissertationprojekt im Rahmen des Internationalen Graduiertenkollegs „Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts“ (<http://www.igk-religioese-kulturen.uni-muenchen.de/index.html>). Das Kolleg ist an der Ludwig-Maximilians-Universität München und der Karls-Universität Prag angesiedelt.

2 *Hoerschelmann*, Gotthard: Waldemar Thomson. Ein Lebensbild des letzten Propstes für das deutsche Kirchenwesen in Estland. Hamburg 1965, 12.

Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche als Deutscher Propstbezirk zu agieren. Dennoch blieb die Frage nach dem nationalen Gegensatz zwischen Esten und Deutschen, der die Kirche bereits vor und während des Ersten Weltkrieges spaltete, hemmte und nur schwer auf tägliche Herausforderungen reagieren ließ, auch für diese Pastorengeneration relevant.

Ein weiterer Gesichtspunkt der Untersuchung sind die Unterschiede zwischen Stadt und Land in Estland. Allerdings war die Zahl der deutschen Gemeindeglieder in den Landgemeinden nach der Agrarreform 1919 und der damit einhergehenden Enteignung der deutschen Großgrundbesitzer nur noch sehr gering, so dass kein klassischer Stadt-Land-Vergleich möglich ist. Verglichen werden vielmehr die großen Stadtgemeinden in Tallinn und Tartu mit den deutlich kleineren Kleinstadtgemeinden, denen neben den jeweiligen Kleinstadtbewohnern auch die verbliebenen deutschen Dorfbewohner angehörten. Die Probleme in der Groß- und in der Kleinstadt unterscheiden sich bedingt durch den verengten Lebensraum so stark, dass sie aufschlussreich für das Miteinander von Esten und Deutschen im jeweiligen Gebiet und für ihr jeweiliges Selbstbild sind.

Nach der Unabhängigkeit Estlands und den Reformen, die die alten Stände auflösten, setzte bei der deutschen Bevölkerung die Suche nach einer neuen Aufgabe ein, da die alten Aufgaben, die Christianisierung und die geistige und politische Führung des Landes, als nicht mehr relevant galten. Als vorrangig wurde nun die Sicherung des Deutschtums durch „Aufrechterhaltung deutscher Treue, Redlichkeit und Sitte“³ gesehen. Vor diesem Hintergrund wird analysiert, wie die Deutschen in Estland in dieser Zeit ihre protestantische Einstellung veränderten. Kam es durch die Umkeh-

3 Projekt zur Festigung ethisch-kultureller Lebensgestaltung der Deutschen Estlands (Eesti Evangeelne Luterlik Kirik Konsistooriumi Arhiiv Tallinn, SP – 6, AdP 37bA).

rung des politischen Kräfteverhältnisses zu einer Neuanpassung an die Umstände oder herrschte ein Beharren auf den alten Formen vor? Stand die protestantische Einstellung der Deutschen in einem Widerspruch zu der der Esten? Auch soll untersucht werden, inwieweit sich die deutschen Pastoren und Gemeindeglieder folglich von dem estnischen Kirchenteil absonderten oder aber sich mit ihm arrangierten oder sich sogar aktiv integrierten. Gerade Letzteres geschah insbesondere auf dem Land. In mehreren vornehmlich estnisch geprägten Gemeinden amtierten deutsche Pastoren. Dennoch gab es in einigen Kleinstadtgemeinden immer wieder Probleme bei der Verständigung der beiden Nationalitäten, angefangen bei der Zusammensetzung des Gemeinderats bis hin zur Regelung der gemeinsamen Kirchennutzung. Die Arbeit untersucht, inwieweit es sich beim täglichen Miteinander von Deutschen und Esten um eine vereinende Assimilierung oder um einen entzweierenden Nationalismus handelt.

Um das estnische Beispiel historisch einordnen zu können, ist ein asymmetrischer Vergleich mit der Tschechoslowakei angestrebt. Der Fall der *Deutschen Evangelischen Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien* soll zeigen, dass die Lage in Estland durchaus nicht singulär, sondern mit der einer anderen Minderheit in Ostmitteleuropa vergleichbar war. Die Ausgangslage war für beide Kirchen mit der Selbstständigkeit der beiden Länder eine ähnliche. In beiden Ländern wurde die politische Ordnung umgewälzt und die Kirchen mussten sich neu ordnen. Beide Kirchen versuchten unter ähnlichen Rahmenbedingungen nach dem Zerfall des Russischen Reiches und des Habsburgerreiches, sich in den neu geschaffenen Nationalstaaten als religiöse Gemeinschaften einer Minderheit eine wichtige Position in Politik und Gesellschaft zu schaffen.

In einigen Aspekten unterschied sich die Situation in den beiden Ländern jedoch auch: Während sich die Deutschen in Estland sehr bewusst für ein Verbleiben in der estnischen Kirche entschieden, um so die Einheit der Kirche zu bewahren und ihre historische Bedeu-

tung nicht zu schmälern, wurden die Kirchen in der Tschechoslowakei national organisiert. Da das Selbstverständnis der Deutschen in den beiden Ländern ein jeweils anderes war, entwickelten sich zwangsläufig unterschiedliche Strukturen im jeweiligen Kirchenleben. Kann man angesichts der beiden Fallbeispiele von einer Mobilisierungskraft des Religiösen für die nationale Sache sprechen oder verhielt es sich vielmehr umgekehrt?

Für die Arbeit werden insbesondere Quellen der jeweiligen Kirchenarchive herangezogen. Aus ihnen ergibt sich ein Bild des offiziellen Aufbaus der beiden Kirchen. Auf estnischer Seite dominieren die großen Konfliktfelder mit dem estnischen Kirchenteil, die das Zusammenleben der beiden Nationalitäten in einer Kirche stark beeinflussten, die Akten. Daneben werden auch einzelne Nachlässe verschiedener Pastoren in Estland sowie deren Erinnerungen ausgewertet, um so ein Bild des Gemeindelebens des deutschen Propstbezirks zu erhalten.

Das Ziel der Dissertation ist ein Portrait zweier sehr unterschiedlicher deutscher Minderheitskirchen in Europa, das durch den Vergleich eine neue, differenzierte Perspektive auf die höchst komplexen Prozesse und Entwicklungen im Europa der Zwischenkriegszeit ermöglicht.

Bonhoeffers unbekannte Schüler. Vikare in Finkenwalde – Pfarrer in der Rheinischen Kirche. Ergebnisse eines Dissertationsprojekts¹

Bernd Schoppmann

In einer seriellen Biografie wird das Leben von elf Pfarrern nachgezeichnet, die zwischen 1935 und 1937 im Predigerseminar der Bekennenden Kirche der Altpreußischen Union (ApU) in Finkenwalde bei Stettin ein halbes Jahr lang von Dietrich Bonhoeffer ausgebildet wurden. Es wird danach gefragt, ob die Prägung durch die Persönlichkeit Bonhoeffers während dieser Ausbildung im späteren Berufsleben der Pfarrer Spuren hinterlassen hat und ob Einflüsse seiner Theologie z. B. in Predigten oder in anderen schriftlichen Äußerungen erkennbar sind.

a) Methodische Probleme

Die Arbeit versteht sich als Pilotstudie, in der Bonhoeffers Einfluss auf das Leben und Wirken von elf Pfarrern untersucht wird. Insgesamt wurden in Finkenwalde wesentlich mehr, nämlich 112 Vikare ausgebildet, von denen immerhin 76 den Krieg überlebt haben. Dazu kommen die, die nach der Schließung von Finkenwalde durch die SS bzw. Gestapo zwischen 1938 und 1940 in sogenannten „Sammelvikariaten“ ausgebildet wurden, von denen 45 nach dem Krieg ihre Arbeit wieder aufnehmen konnten.

1 Die Arbeit wurde Ende Mai 2012 vom Fachbereich Philologie/ Kulturwissenschaften (Institut für Evangelische Theologie) der Universität Koblenz-Landau angenommen [Gutachter: apl. Prof. Dr. Thomas Schneider / Prof. Dr. Jürgen Boomgaarden]. Sie wird im Sommer 2013 in der Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte [SVRKG] im Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn erscheinen.

Ein Gesamtbild über Bonhoeffers Einfluss auf die ausgebildeten Vikare erfordert demnach eine breitere Basis. Hier wäre noch weitere Forschungsarbeit notwendig.

Nicht berücksichtigt werden in der Arbeit bekannte Schüler Bonhoeffers wie Gerhard Ebeling, Gerhard Krause und Albrecht Schönherr, da von diesen schon einschlägige Biografien vorliegen; auf Eberhard Bethge wird nur kurz eingegangen.

Die zu untersuchenden Pfarrer wurden um 1910 geboren und um 1975 emeritiert. Der letzte Finkenwalder überhaupt, allerdings kein rheinischer Theologe, ist 2009 im Alter von 96 Jahren gestorben; ihn hat der Verfasser noch kennengelernt. Die rheinischen Pfarrer waren alle vorher gestorben, der letzte im Mai 2008, kurz bevor mit der Arbeit begonnen wurde. Vier Ehefrauen lebten noch; sie konnten als Zeitzeugen ebenso befragt werden wie die Kinder der Pfarrer. Zum Kreis der Zeitzeugen gehörten auch ältere Gemeindeglieder der Kirchengemeinden, in denen die Pfarrer gearbeitet haben. So ergab sich „Zeitgeschichte als Epoche der Mitlebenden“². Außer den Aussagen der Zeitzeugen konnte umfangreiches Quellenmaterial aus den privaten Nachlässen der Pfarrer, den Gemeindearchiven und den Archiven des EZA Berlin und des AEKR Düsseldorf ausgewertet werden.

Bei der Präsentation der elf Pfarrer, die weder vor dem Krieg Schlüsselfunktionen in der BK innehatten noch nach dem Krieg Trägergestalten der Kirche waren, geht es um eine Art Biografie von unten, in der auf Gemeinsamkeiten aber auch auf Unterschiede bei der jeweiligen Lebensentwicklung aufmerksam gemacht wird.

2 Rothfels, Hans: Zeitgeschichte als Aufgabe. In: VZG 1 (1953), 1–8, 2. Hauschild spricht von „Gleichzeitigkeit als konstitutive[r] Kategorie einer historischen Periode“. Hauschild, Wolf-Dieter: Grundprobleme der Kirchlichen Zeitgeschichte. In: Konfliktgemeinschaft Kirche. Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland (AKiZ B 40). Göttingen 2004, 15–72, 24.

b) Finkenwalde

Bonhoeffer hatte ab dem 17. Oktober 1933 ein Pfarramt in London (Sydenham-Forest Hills) übernommen, weil er mit der Haltung der Deutschen Evangelischen Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus unzufrieden war. Bis April 1935 blieb er dort, bestens informiert über die Vorgänge in Deutschland.

Das Predigerseminar startete ab Ende April 1935 zuerst in Zingst und vier Wochen später in Finkenwalde bei Stettin. Bonhoeffer hatte für die ca. 25 Mitglieder eines Seminars, das sechs Monate dauert, einen klosterähnlichen Tagesablauf vorgesehen, der bei vielen Teilnehmern anfänglich auf Widerstand stieß. Nach Beendigung des ersten Kurses blieben acht Teilnehmer zusätzlich als sogenanntes „Bruderhaus“ in Finkenwalde zurück, um Bonhoeffer bei der Arbeit der folgenden Kurse zu unterstützen. Eine ihrer wichtigsten Aufgaben war die Abfassung des Rundbriefs³, der alle vier bis sechs Wochen erstellt wurde. Er enthielt Nachrichten über das Leben der Finkenwalder vor Ort, aber auch in den Gemeinden, in die sie nach der Ausbildung geschickt worden waren. Zusätzlich wurden Predigtmeditationen als konkrete Hilfe für die Arbeit der Ehemaligen in ihren neuen Gemeinden abgedruckt sowie Bibeltexte, die von ihnen wöchentlich meditiert werden sollten. Diese Rundbriefe wurden allen ehemaligen Seminarteilnehmern zugeschickt, auch noch in den ersten Kriegsjahren, sowohl an die Front als auch in die Gemeinden, um den Zusammenhalt der „Brüder“ auch in schwierigen Zeiten zu stärken.

3 *Bethge, Eberhard / Tödt, Ilse / Berends, Otto (Hg.): Die Finkenwalder Rundbriefe: Briefe und Texte von Dietrich Bonhoeffer und seinen Predigerseminaristen 1935–1946. Gütersloh 2013.*

c) Rheinische Pfarrer

Die folgenden Pfarrer waren nach dem Krieg unterschiedlich lang in der rheinischen Kirche tätig: Werner Koch (1945–1947); Hans-Dietrich Pompe (1949–1975); Dr. Dr. Eugen Rose (1945–1971); Joachim Lent (1949–1974); Herbert Rabius (1946–1968); Horst Thurmann (1945–1979); Heinrich Johannsen (1946–1976); Erich Fischer (1945–1975); Otto Dudzus (1954–1980); Hartmut Gadow (1954–1977); Otto Kistner (1947–1970).

Die Vikare kamen im Unterschied zu Bonhoeffer überwiegend aus kleinbürgerlichen Verhältnissen. Sie hatten erfolgreich studiert, waren aber bis auf Rose Bonhoeffer intellektuell unterlegen. Als Angehörige der „Kriegsjugendgeneration“⁴, die zu jung war, um am Ersten Weltkrieg aktiv teilzunehmen, waren sie als Jugendliche und als Studenten von den harten wirtschaftlichen Problemen der Nachkriegszeit sehr betroffen. Politisch standen sie rechts und wählten bei der letzten freien Reichstagswahl am 5. März 1933 die NSDAP oder die DNVP, im Unterschied zu Bonhoeffer, der das Zentrum gewählt hatte.

Keiner von ihnen verweigerte den Wehrdienst; Bonhoeffer selbst wurde unabkömmlich gestellt. Über dessen Tätigkeit in der Abwehr ab 1940 waren die Pfarrer nicht informiert. Acht von ihnen wurden zwischen 1939 und 1942 von der Gemeinde weg eingezogen, zwei blieb dies aus Krankheitsgründen erspart. Einer, Horst Thurmann, saß ab Mai 1941 bis Kriegsende wegen Verstoß gegen das sogenannte Heimtücke-Gesetz im KZ Dachau ein. Alle Geistlichen haben sich in Gesprächen, in der Predigt und bei den Kollekten widerständig gezeigt, so dass bei ihnen polizeiliche Befragungen und kürzere oder längere Inhaftierungen die Folge waren. Ihre Mitgliedschaft in der BK war rein theologisch-kirchlich begründet, nicht politisch. Nach dem Krieg haben zehn Pfarrer Bonhoeffers Beteili-

4 *Graf*, Friedrich-Wilhelm: Protestantische Universitätstheologie in der Weimarer Republik. In: Ders.: *Der heilige Zeitgeist*. Tübingen 2011, 1–110, 31.

gung am Widerstand gutgeheißen, einer hat den Widerstand nicht akzeptiert.

Bis auf einen haben alle Vikare gegen Bonhoeffers Willen die Legalisierung der bei der BK abgelegten Examina bei den Konsistorien beantragt, um für sich bzw. ihre Familien ein gewisses Maß an wirtschaftlicher Sicherheit zu erreichen. Wegen der Kriegswirren zog sich dieser Vorgang teilweise bis zum Kriegsende hin. Die Rheinische Landeskirche hat nach dem Krieg alle elf Pfarrer übernommen; der Übergang von der Bekenntniskirche zur Volkskirche verlief reibungslos, da führende Personen der rheinischen BK wie Joachim Beckmann, Heinrich Held und Johannes Schlingensiepen Leitungsfunktionen in der neu entstandenen Landeskirche übernommen hatten.

Die aufgefundenen Predigten aus der Nachkriegszeit zeigen, dass sich nur ein Teil der Pfarrer nach Bonhoeffers Predigtvorstellungen gerichtet hat. Es überwog die imperativische Gesetzespredigt (du sollst, du musst); die indikativische, einladende Predigt des Evangeliums (du kannst, komm her) kam zu kurz. Hausbesuche waren, wie von Bonhoeffer gefordert, wichtigster Bestandteil der Gemeindearbeit. Im kirchlichen Unterricht wurde, gemäß den Vorgaben aus Finkenwalde, sehr viel auswendig gelernt.

Der ursprüngliche Zusammenhalt der Gruppe war nach dem Krieg kaum noch vorhanden. Die Gruppe war theologisch äußerst disparat: Auf der einen Seite der evangelikale Thurmann und der konfessionelle Lutheraner Rose, auf der anderen Seite der links-politisierte, antifaschistische Koch. Nur vier wurden Mitglied in dem 1973 gegründeten Internationalen-Bonhoeffer-Komitee (seit 1990 Internationale Bonhoeffer-Gesellschaft (ibg), wo auf Tagungen die Theologie Dietrich Bonhoeffers reflektiert wurde. Es bestanden nur wenige private Kontakte.

In den 1950er und 60er Jahren war Bonhoeffer nicht populär und wurde wegen seiner Beteiligung am Widerstand sowohl politisch als auch kirchlich kritisiert. Die Finkenwalder blieben Einzel-

kämpfer in ihren jeweiligen Gemeinden. Die Wiederaufbauarbeit nach dem Krieg beanspruchte die Pfarrer ganz. Bonhoeffer war in dieser Zeit nicht unbedingt ein Pfund, mit dem man wuchern konnte.

d) Fazit

Die große Popularität Bonhoeffers ab Mitte der 1970er Jahre haben die Pfarrer nicht mehr im Amt erlebt. Bonhoeffers bekanntester Text „Von guten Mächten treu und still umgeben“ wurde als Lied erst 1984 mit der Vertonung von Otto Abel im Beiheft des Evangelischen Kirchengesangbuchs veröffentlicht. Die heute in den Gemeinden gesungene, sehr bekannte Melodie von Siegfried Fietz tauchte erst 1996 als EG 652 auf.

Spuren von Dietrich Bonhoeffer lassen sich in den Gemeinden der elf Pfarrer dennoch finden. Sie sind allerdings nicht immer so deutlich wie die Dietrich-Bonhoeffer-Kirche in Köln-Lindenthal oder die Nachfolge-Christi-Kirche in Bonn-Beuel, die an der Dietrich-Bonhoeffer-Straße liegt.

Die entscheidende Erinnerungstätigkeit hat vermutlich Eberhard Bethge seit 1952 mit der Herausgabe der Bonhoeffer-Texte geleistet, die in dem 19-bändigen Gesamtwerk der Dietrich-Bonhoeffer-Werke (DBW) ihren Abschluss fand. Bethge hat das Bild Bonhoeffers durch zahlreiche Vorträge im In- und Ausland geprägt. Er rückte ihn in die Nähe eines Widerstandskämpfers und, darin sah er keinen Widerspruch, eines Heiligen.

Die elf Pfarrer haben dies nicht unbedingt so wahrgenommen. Bonhoeffers Einfluss war bei ihnen keinesfalls schulbildend. Er war ihr Lehrer, nicht mehr: „Als reformatorischer Theologe hat Bonhoeffer in die Nachfolge Jesu gerufen, nicht in seine Nachfolge. Bei aller Liebe und Verehrung, die wir jungen Theologen ihm

entgegenbrachten, hätte er sich das unmissverständlich verbeten“⁵. So schrieb einer der elf Pfarrer, stellvertretend für seine Kollegen. Ein anderer hat sich sogar scharf gegen die nach seiner Meinung einseitige, interessengeleitete und verzerrende Bonhoeffer-Rezeption Bethges gewandt⁶.

5 *Johannsen*, Heinz: Nachfolge. In: Gemeindebrief Essen-Werden, Nr. 95, Oktober 1959, 2.

6 So der Wuppertaler Krankenhauspfarrer Horst Thurmann. Entsprechende Texte sind in dem Band abgedruckt.

Herausforderungen bei der Erarbeitung eines Lehrbuches für Kirchengeschichte

Jens Holger Schjørring

Seit Jahrzehnten wurden unter Kirchenhistorikern in Dänemark Pläne besprochen, wie es zu einem zeitgemäßen Lehrbuch kommen könnte. Nach mehreren Vorbesprechungen erwies sich schließlich nur ein einziger Weg als gangbar, nämlich die Arbeit vier Mitarbeitern in der Abteilung für Kirchengeschichte der Universität Aarhus anzuvertrauen.

Bestimmte Richtlinien lagen von vornherein fest:

- Der Umfang sollte den Examensanforderungen im theologischen Bachelorstudium angepasst werden.
- Der Text sollte so verfasst sein, dass er auch von einem theologisch interessierten Laienpublikum verstanden werden konnte.
- Zeitlich sollte das Buch vom Urchristentum bis zur Gegenwart reichen.
- Das Lehrbuch sollte kein Ausdruck eines Alternativdenkens zwischen dänisch/nordischer Regionalgeschichte und globaler Sichtweise werden, sondern soweit wie irgend möglich eine nationale mit einer internationalen Perspektive verbinden.
- Das Lehrbuch sollte eine Kirchen- bzw. Christentumsgeschichte sein unter möglichst weit gehender Berücksichtigung der Allgemeingeschichte sowie der Literatur-, Architektur-, Musik- und Kunstgeschichte.
- Der lutherische bzw. protestantische Ausgangspunkt sollte mit transkonfessioneller Weite verknüpft werden.

Die Arbeit wurde daraufhin auf vier Dozenten an der Theologischen Fakultät der Universität Aarhus verteilt: Nils Arne Pedersen übernahm die Kapitel über die Alte Kirche, Per Ingesman den Teil über das Mittelalter, Carsten Bach-Nielsen über die Reformation und frühe Neuzeit und schließlich Jens Holger Schjørring den

Zeitraum von 1800 bis zur Gegenwart. Die Gliederung des Stoffes wurde thematisch festgelegt; jedes der insgesamt 48 Kapitel sollte die zeitlichen oder sachlichen Probleme im Umfang von etwa 25 Seiten behandeln.

Nach einer gewissen Zeit wurden die Autoren gebeten, drei Kapitel einzureichen, die anschließend auf einem mehrtägigen Seminar intensiv besprochen wurden. An dem Seminar nahmen auch Kolleg(inn)en, Doktoranden und Stipendiaten teil. Das Ergebnis wurde in einem Protokoll festgehalten; es enthielt Kritikpunkte, Anregungen und Richtlinien. Wichtig war nicht zuletzt der methodische Grundsatz, dass das Lehrbuch den Charakter einer übersichtlichen Darstellung behalten sollte, die in den Kollegveranstaltungen als Grundlage dienen konnte. Zentrale Ereignisse und Persönlichkeiten sollten anhand von Quellentexten analysiert werden. Die abschließende Prüfung sollte dementsprechend den Charakter einer Quellenanalyse als Exemplifikation eines aufgegebenen Themas haben.

In den folgenden zwei Semestern gingen die Autoren an die Schreibarbeit, damit eine Rohfassung als intern vervielfältigtes Kompendium in den Vorlesungen verwendet werden konnte. Jeder Autor erlebte die Qual der Wahl, zumal wir uns bemühten, sowohl eine umfassende Sichtweise als auch die Übersichtlichkeit der Darstellung im Auge zu behalten. In den Lehrveranstaltungen erhielten die Autoren anregende Rückmeldungen, teils von den Studierenden, teils von Kollegen, die das gesamte Kompendium benutzt hatten.

Als das Verfahren bereits fortgeschritten war, teilten die Kollegen an der Schwesterfakultät in Kopenhagen mit, dass sie das Lehrbuch in ihrem Lehrbetrieb verwenden wollten. Damit war eine entscheidende finanzielle Voraussetzung für eine Drucklegung des Lehrbuches geschaffen. Vor diesem Hintergrund haben wir uns an den in Kopenhagen situierten Verlag „Hans Reitzels Forlag“ gewandt. Als das Verlagshaus das Manuskript überprüft und für den

Druck geeignet gehalten hatte, wurden Einzelheiten für die Drucklegung vereinbart. Der Verlag wünschte eine umfassende Illustrierung, ausführliche Bildtexte, eine Zeittafel sowie Register. Die daraus resultierende Erhöhung der Druckkosten sollte durch entsprechende Zuschüsse von Stiftungen kompensiert werden.

Die Zusammenstellung der Bilder und die Abfassung der Bildtexte erwiesen sich als sehr anstrengend und zeitraubend. Mit den circa 500 Bildern, den dazu gehörenden Texten, Literaturübersichten am Ende jedes Kapitels und Registern wurde zudem der Seitenumfang beträchtlich überschritten, ohne dass sich dadurch jedoch der sachliche Charakter des Lehrbuches gegenüber dem ursprünglichen Auftrag geändert hat.

Rechtzeitig zum neuen Universitätsjahr 2012/2013 ist das Werk im August 2012 in zwei Bänden erschienen. Der Gesamtumfang beträgt 1600 Seiten.

Kirkens historie. Redigeret af Carsten Bach-Nielsen og Per Ingesman. Bd. 1: Nils Arne Pedersen og Per Ingesman, 1–787; Bd.2: Carsten Bach-Nielsen og Jens Holger Schjørring, 1–802. Hans Reitzels Forlag. København 2012. ISBN 978-87-412-5427-2.

Religion und Gender in bildungshistorischer Perspektive

Michael Wermke / Antje Roggenkamp-Kaufmann

Die X. Tagung des „Arbeitskreises für historische Religionspädagogik“ trug den Titel „Religion und Gender in bildungshistorischer Perspektive“. Sie fand vom 15. bis 16. März 2012 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar statt. Beabsichtigt war, aktuelle Forschungen zur Geschlechterforschung vorzustellen und vor allem auch Nachwuchswissenschaftlern Gelegenheit zu geben, ihre Forschungsergebnisse zu diskutieren. Avisiert war eine grundsätzliche Bestandsaufnahme.

Dabei stand ein Problem im Vordergrund, dessen Bedeutung unumstritten sein dürfte: der Umgang mit Heterogenität und Pluralität. Das Thema ist einerseits als eine zentrale Herausforderung des gesamteuropäischen Bildungssystems anzusehen. Andererseits nimmt es auf eine aktuell in der Bildungspolitik, der Lehrerbildung, der Bildungsforschung sowie in der Schulpraxis geführte Debatte Bezug.

Unter Heterogenität wird allgemein Uneinheitlichkeit, Verschiedenheit oder Ungleichheit zwischen Schülern bzw. Lernenden verstanden. Der Begriff der Heterogenität ist in der Bildungslandschaft freilich nicht neu. In diesem Begriff liegt für die Pädagogik seit jeher ein dialektisches Spannungsverhältnis. Ansätze zum Umgang mit Heterogenität finden sich bereits bei Comenius, bei vielen Reformpädagogen und insbesondere in der Diskussion um Chancengleichheit in den 1960er Jahren.

Der aktuelle erziehungswissenschaftliche Diskurs zum „Umgang mit Heterogenität“ geht auf das von Annedore Prengel 1993 entwickelte Konzept der „Pädagogik der Vielfalt“ zurück¹. Mit der

1 *Prengel, Annedore: Pädagogik der Vielfalt. Verschiedenheit und Gleichberechtigung in interkultureller, feministischer und integrativer Pädagogik. Opladen* ³2006.

„Pädagogik der Vielfalt“ wurden die in der Pädagogik thematisierten Unterschiede bezüglich Gesundheit/Behinderung (Sonder-/ -Förderpädagogik), Kultur (Interkulturelle Pädagogik) und Geschlecht (Gender-Pädagogik) im Rahmen eines umfassenden Konzepts zusammengefasst. Im Zentrum steht dabei das gemeinsame Lernen unterschiedlicher Schüler, also das gemeinsame Lernen von Nichtbehinderten und Behinderten, Mädchen und Jungen, Kindern mit und ohne Migrationshintergrund, aber auch von jüngeren und älteren Kindern, leistungsstarken und -schwächeren Schülern sowie mit allen anderen Unterschiedlichkeiten. Ziele einer Pädagogik der Vielfalt sind das Kennenlernen der Anderen, die Selbstachtung und Anerkennung der Anderen, die Aufmerksamkeit für die individuelle Geschichte, die Aufmerksamkeit für gesellschaftliche und ökonomische Bedingungen sowie Verschiedenheit und Gleichberechtigung als institutionelle Aufgabe². Damit ist intendiert, persönliche Bildungsprozesse sowie Qualifikations- und Sozialisationsprozesse zu fördern.

Unter diesem Vorzeichen der Kultivierung einer ‚Pädagogik der Vielfalt‘ haben sich in Hofgeismar Vertreter verschiedener Disziplinen der Heterogenität der Geschlechter in bildungshistorischer Perspektive zugewandt und nach dem Verhältnis von Religion, Gender und Bildung in Geschichte und Gegenwart gefragt. Dabei stellte sich bereits in der Vorbereitung der Tagung heraus, dass diese Frage primär auf einer Metaebene in den Blick zu nehmen sei. Nur so – so schien uns – sei eine Standortbestimmung theologischer Genderforschung im Feld der Religionspädagogik und der Praktischen Theologie sinnvoll möglich.

Die Frage nach Heterogenität in historischer Hinsicht bestimmte die Tagung, die sich ausdrücklich auch auf empirische Perspektiven sowie aktuell diskutierte Konzepte der hegemonialen Männlichkeit bezog. Im Fokus standen allerdings genuine Fragen und Ansätze

2 Vgl. *ebd.*, 185.

nach entsprechenden Wurzeln und Konzepten aus historisch-chronologischer, vor allem aber aus kontributorisch Genderorientierter Perspektive.

Ausgehend von neueren allgemein-, kirchen- und bildungshistorischen Forschungen fragte die Tagung nach dem Verhältnis von Religion, Gender und Bildung in Geschichte und Gegenwart: Welche Geschichtsbilder zum Verhältnis von Religion und Gender wurden und werden in den Erziehungs- und Religionswissenschaften konstruiert? In welchen erziehungswissenschaftlichen und theologischen Diskursen werden Genderfragen erstmals wahrgenommen und explizit thematisiert? Welche impliziten Theorien zum Verhältnis von Religion und Gender bestimmten und bestimmen die Bildungstheorie und -praxis?

Annebelle *Pithan* eröffnete die Tagung mit Überlegungen zur Stellung von Gender-Konzepten in der Religionspädagogik: „Gender-reflektierte historische Religionspädagogik – Entwicklungen und Forschungsperspektiven“. Sie bot einen Forschungsüberblick und ging zentralen Perspektiven, aber auch Forschungsdesideraten im Blick auf die Frauen- und die Männergeschichte in der Religionspädagogik nach. Sie wies nach, dass sich in der Frauen- und Geschlechterforschung seit den 1990er Jahren vor allem einzelne Studien, aber keine größeren Darstellungen finden, die den dringend notwendigen Gender-sensiblen Ansatz vertreten.

Diese Überlegungen schienen sich bei den folgenden Referenten, die sich einzelnen Epochen gewissermaßen phänomenologisch zuwandten, zu bestätigen:

Ole *Fischer* wandte das Konzept der hegemonialen Männlichkeit auf das 18. Jahrhundert – auch hier gibt es Ansätze, die Männlichkeit im Plural denken lassen – an: „Frömmigkeit und Hegemoniale Männlichkeit im 18. Jahrhundert“. Er erarbeitete interessante Perspektiven nicht nur für das Verhältnis von Aufklärung und Pietismus, sondern auch auf innerpietistische Interpretationen von alltäglichen Vorgängen (u. a. Geburt und Wiedergeburt). Dabei

stand der pietistische Theologe Adam Struensee (1708–1791) im Fokus.

Mit der Vereins- und Verbandsarbeit von Religionslehrerinnen am Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert ging es anschließend um einen seit dem letzten Jahrzehnt intensiver erforschten Bereich. Dabei geht es einerseits um Konzepte des doing bzw. undoing gender, also um die Frage, aus welchem Grund ein leicht modifiziertes doing gender, also eine Anpassung an Geschlechtsvorgaben und -vorstellungen im Kaiserreich besonders erfolgreich war: eine Erklärung wird man in dem Gegeneinander unterschiedlicher kirchenpolitischer Flügel zu sehen haben (*Roggenkamp*, „Undoing gender? Religiöse Erziehung und Bildung in Kaiserreich und Weimarer Republik“). Andererseits kam das Zusammenspiel von akademischer Graduierung und innerdisziplinärer Bedeutung am Beispiel einer der bedeutenden Mütter der Religionspädagogik, der Jenenser Doktorandin Carola Barth, zur Sprache (*Wermke*, „Carola Barth. Eine Fallstudie über die akademische Frauenbildung und die Rolle der Frauen in der religionspädagogischen Verbandspolitik im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts“). *Wermke* wies nach, dass Barth an wichtigen religionspädagogischen Schnittstellen von Vereinswesen und preußischen Bildungspolitik deutlich sichtbar in Erscheinung trat.

Ein weiterer Themenkomplex fokussierte vertiefend die Frage, welchen Beitrag eine Gender-sensible Erforschung des von Frauen getragenen bzw. an deren Bedürfnissen orientierten Vereinswesens für die Entwicklung von religiöser Erziehung und Bildung habe. Dabei diskutierten Christine *Reents* („Unterwegs zu einem geschlechtergerechten Miteinander von Frauen und Männern in der Religionspädagogik. Erfahrungen – Begriffe – Aufgaben – Erwartungen“) für die Gegenwart und jüngste Vergangenheit, Anke *Edelbrock* („Genderbewusstsein – ein Aspekt in der Vielfalt religionspädagogischer Anfänge“) und Antje *Roggenkamp* („Die ‚Versäulung‘ der Religionslehrerinnenverbände im Kaiserreich? Annäherungen an

ein religionspädagogisches Konstitutionsproblem“⁴) für eine ferner zurück liegende Zeit Ansätze, Entwicklungen und (wünschenswerte) Folgen einer Gender-sensiblen Geschichtsschreibung. Während *Reents* Genderfragen in Theorie und Praxis religiöser Erziehung und Bildung thematisierte und diese auch an ihrer eigenen, mehr als 50-jährigen berufsbiographisch bedingten Erfahrung spiegelte, diskutierten *Edelbrock* und *Roggenkamp* die Bedeutung einzelner Frauenverbände durchaus kontrovers.

Simone *Mantei* setzte diesen Überlegungen die Forschungen am Pfarrer/innenbild komplementär gegenüber: gerade durch die kirchlichen Juristen seien strukturelle Unwuchten – wie etwa bei Erziehungszeiten für Pfarrer – grundsätzlich geregelt worden.

Schließlich stellten verschiedene Nachwuchsforscherinnen ihre Dissertationsprojekte in Workshops vor: Ulrike *Weißbach*, Juliane Irma *Mihan* M.A., Anne *Stiebritz* M.A., Sylvia E. *Kleeberg* M.A. und Viktoria Luise *Gräbe*.

Die Tagung, die nach dem Verhältnis von Religion, Gender und Bildung in Geschichte und Gegenwart fragte, war bestrebt, die beiden großen Richtungen empirischer und historisch-systematischer Forschung zu beider Nutzen ins Gespräch bringen. Insofern sei auf einen Beitrag zu Kinderbibeln und ihrer Erforschung von Marion *Keuchen* aufmerksam gemacht: „Bild-Konzeptionen in historischen Bilderbibeln und Kinderbibeln und ihre Wiederentdeckung in der Gegenwart. Vergleich der Bibelbilder von Matthäus Merian, Kees de Kort und Annegert Fuchshuber“. Sie erwies sich hier insofern als höchst Gender-sensibel, als sie nach den kontributorischen Beiträgen von Matthäus Merian, Kees de Kort und Annegert Fuchshuber fragte. Dabei zeichnete sie die Entwicklung von Mono- und Pluriszenität seit dem 17. Jahrhundert nach und verwies am Ende auf die Bedeutung für gegenwärtige Rezipienten. Sie fragte nach den Auswirkungen einer sich ihrer Geschichte bewussten, Gender-orientierten Religionspädagogik und setzte diese mit Illustrationen von Kinderbibeln durch Männer und Frauen auseinander.

Schließlich beschäftigte sich noch Anton A. *Bucher* („Geschlechterstereotype in der empirischen Religionsforschung?“) mit der Rekonstruktion und Dekonstruktion historisch gewachsener Geschlechtsrollenstereotype (vgl. etwa Johann Heinrich Campe, Wilhelm Preyer, Lawrence Kohlberg). Er spiegelte die Stereotype auf die empirische Religionsforschung und stellte sich die Frage nach der Absichts- bzw. Interesselosigkeit eines entsprechenden Forschungsdesigns: Unterliegen der empirischen Religionsforschung spezifische, historisch tradierte Rollenstereotype von Jungen und Mädchen, oder ist empirische Forschung empirisch genug, um nicht Opfer eigener geschlechtsspezifischer Konstrukte zu werden?

Die Tagung, die insgesamt deutlich werden ließ, dass gerade der Gender-Aspekt in der Religionspädagogik langfristig einer systematischen Fokussierung, kurzfristig vor allem aber weiteren Einzelstudien bedarf, wurde unterstützt vom Landesgraduiertenkolleg ‚Protestantische Bildungstraditionen in Mitteldeutschland‘ und dem ‚Zentrum für religionspädagogische Bildungsforschung‘ (ZRB) der Universität Jena.

Gedenkkultur in München.
Zum 70. Jahrestag der Hinrichtung von Mitgliedern
der Weißen Rose

Dagmar Pöpping

München ist das Zentrum der Erinnerung an den Widerstand der Weißen Rose gegen den Nationalsozialismus. Bei ihren Mitgliedern handelte es sich überwiegend um Studierende der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität. In München wurden Hans und Sophie Scholl am Vormittag des 18. Februar 1943 verhaftet, nachdem sie ihr letztes Flugblatt im Hauptgebäude der Universität verteilt hatten. Im Münchener Justizpalast sprach der Volksgerichtshof unter Roland Freisler am 22. Februar 1943 das Todesurteil über Hans und Sophie Scholl sowie Alexander Probst. Noch am selben Tag wurden sie in der Justizvollzugsanstalt München-Stadelheim mit dem Fallbeil geköpft. In der Folge der Verhöre von Hans und Sophie Scholl wurden weitere Verhaftungen vorgenommen, die zu Festnahmen und Todesurteilen im Freundeskreis der Studierenden führten.

Die Verfasser der sechs mutigen Flugblätter, die zum Widerstand gegen den Nationalsozialismus aufgerufen hatten, waren Außenseiter in ihrer Zeit geblieben. Nur wenige Stunden nach ihrer Hinrichtung versammelten sich etwa 3.000 Kommilitonen an der Münchener Universität und brachten ihre Verachtung gegen die „Hochverräter“ zum Ausdruck. Sie umjubelten den Pedell der Universität, der die Scholls denunziert und ausgeliefert hatte, während dieser den Beifall stehend und mit ausgestreckten Armen entgegennahm³.

Nach dem Krieg kehrten sich die Verhältnisse um. In München entstand eine Erinnerungslandschaft für die Weiße Rose, die ihres gleichen sucht. Inzwischen übersteigt die Zahl der Gedenkinitiativen

³ *Grüttner*, Michael: Studenten im Dritten Reich (Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart). Paderborn u. a. 1995, 470.

die Ereignisse und Personen, derer gedacht wird, um ein vielfaches. Wir finden Gedenktafeln für die Mitglieder der Weißen Rose wie die im Münchener Justizpalast, Gedenksteine, Büsten, Ehrengräber sowie ein Bodendenkmal vor dem Haupteingang der LMU. Es gibt Benennungen von Straßen, Plätzen, Sälen, Heimen, Schulen oder von ganzen Instituten wie die des „Geschwister-Scholl-Instituts“ für politische Wissenschaft an der LMU. Eine Dauerausstellung der „Denkstätte Weiße Rose“ im Hauptgebäude der LMU, die Stiftung Weiße Rose e. V. oder das Weiße Rose Institut e. V. sorgen für zahlreiche Einzelveranstaltungen. Hinzu kommt die jährlich stattfindende Gedenkvorlesung zum Jahrestag der Hinrichtung von Mitgliedern der Gruppe.

Das Weiße-Rose-Gedenken in München und weit über München hinaus konnte sich nicht zuletzt deshalb so erfolgreich etablieren, weil der Widerstand der jungen Akademiker mit bürgerlichem Hintergrund sowohl auf dem Boden der Humanität als auch des Christentums stand. Damit passte er gut in die neue moralische Selbstverortung der Bundesrepublik und war insofern ein Glücksfall für die Kultur der Erinnerung im neuen parlamentarischen Staatswesen nach 1945.

Auch für die christlichen Kirchen in Deutschland bedeutet die Erinnerung an den Widerstand der Weißen Rose viel, denn die fünf Mitglieder der Kerngruppe, Hans und Sophie Scholl, Christoph Probst, Willi Graf und Alexander Schmorell, waren mehr oder weniger stark durch das Christentum geprägt. Graf war katholisch, Sophie und Hans Scholl evangelisch. Während Sophie eine spirituelle Religiosität lebte, die sich aus ihrem Tagebuch erschließen lässt, wandte sich Hans erst während seines Studiums unter dem Einfluss des katholischen Verlegers Carl Muth einem entschiedenen Christentum zu. Selbst Christoph Probst, der nicht getauft war, beschrieb kurz vor seiner Hinrichtung sein Leben als „einzigen Weg zu Gott“ und ließ sich vom Gefängnispfarrer die Sterbesakramente reichen. Alexander Schmorell, der einer russischen Emigran-

tenfamilie entstammte, wurde 2012 von der russisch-orthodoxen Kirche heiliggesprochen⁴. Das Gedenken an die Mitglieder der Weißen Rose gehört längst zum Kanon der christlichen Gedenkkultur, wenn es um den Widerstand gegen den Nationalsozialismus geht.

So lag es nah, dass kirchliche Institutionen in diesem Jahr zu den Hauptorganisatoren einer Reihe von Sonderveranstaltungen in München gehörten, die an die ersten Verhaftungen ab dem 18. Februar 1943 und die Zerschlagung der Weißen Rose durch die NS-Justiz vor 70 Jahren erinnerten. Die evangelische und die katholische Studentengemeinde der LMU initiierten zusammen mit dem Weiße Rose Institut e. V. eine Gedenkstunde am Bodendenkmal vor dem Haupteingang der LMU am 18. Februar sowie einen ökumenischen Gedenkgottesdienst in der Anstaltskirche der Justizvollzugsanstalt München-Stadelheim am 22. Februar, gestaltet von den Spitzen der katholischen und evangelischen Kirche in Bayern. In derselben Woche fand in der Versöhnungskirche der KZ-Gedenkstätte Dachau ein Zeitzeugengespräch mit Karin Friedrich, Angehörige der Berliner Widerstandsgruppe „Onkel Emil“, statt.

Gedenkveranstaltungen sind immer auch Dokumente, die Aufschluss über die Ziele und Sichtweisen der Gedenkenden geben. Sie sagen oft mehr über ihre Initiatoren aus als über die historischen Geschehnisse selbst⁵. Dies zeigte sich auch bei den Münchener Gedenktagen für die Weiße Rose. Zwar herrschte augenscheinliches Einvernehmen in Bezug auf die erinnerungspolitische Bedeutung der Weißen Rose. Doch schon der Vergleich der Reden und Predigten des Bundespräsidenten sowie der hochrangigen Vertreter der katholischen und evangelischen Kirche während des ökumenischen Gedenkgottesdienstes am 22. Februar ließ die unterschiedlichen

4 *Ebd.*, 459.

5 *Endlich*, Stefanie: Gelenkte Erinnerung? Mahnmale im Land Brandenburg. In: Dachauer Hefte 11 (1995), 32–50. 33.

Geschichtsbilder und divergierenden ethischen Ansätze der Gedenkenden deutlich werden.

Bundespräsident Joachim Gauck, der am 30. Januar die Gedächtnisvorlesung für die Weiße Rose an der LMU München hielt, führte nahezu lehrbuchhaft die Einheit von christlichem Menschenbild und parlamentarisch-demokratischem Staatsverständnis vor. Die Werte Freiheit und Menschenwürde sowie der Mut für sie einzustehen seien unzerstörbare Bestandteile des menschlichen Daseins. Gauck ging es vor allem um ein pädagogisches Ziel, das die Förderung der Zivilcourage und des politischen Engagements und die Stärkung der parlamentarischen Demokratie im Blick hat. Vor diesem Hintergrund kritisierte er die quasi-religiöse Gedenkkultur, die die Helden des Widerstandes auf einen Sockel hebe. Wer den Angehörigen des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus in religiöser Ehrfurcht begegne, der trenne ihn von seinen eigenen „Lebenspotentialen“, in denen immer auch Moral und Mut zur Zivilcourage stecke, so der Bundespräsident.

Dagegen bekannte sich der evangelische Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm in seiner Predigt während des ökumenischen Gedenkgottesdienstes am 22. Februar offen zu der hervorragenden Bedeutung, die der Weißen Rose für die Erinnerungskultur der evangelischen Kirche zukommt. Die Kirche – so Bedford-Strohm – könne sich sehr glücklich schätzen, sich auf diese christlichen Vorbilder beziehen zu dürfen. Darüber hinaus predigte der Landesbischof über den historischen Bezug der Geschwister Scholl und Christoph Probsts zum Christentum. Dass Hans Scholl kurz vor seiner Hinrichtung ausgerechnet das Hohe Lied der Liebe (1. Korinther 13) zu lesen wünschte, sei kein Zufall, sondern zeige das christliche Liebesmotiv als treibendes Moment des Widerstandes. Hier habe es sich um Menschen gehandelt, die das Leben liebten und genossen. Nicht die Distanz zur Welt, sondern ihre Liebe zu ihr sei es gewesen, die ihnen die Kraft zum Widerstand gegeben habe, so der Landesbischof, der die Weiße Rose damit auf den Boden der

Theologie Dietrich Bonhoeffers stellte. Ganz anders die Predigt des katholischen Kardinals und Erzbischofs von München und Freising, Reinhard Marx, im selben Gottesdienst. Marx erklärte den Nationalsozialismus zum Angriff des Antichristen gegen den gemeinsamen Gott der Juden und Christen und erhob so die Geschichte der Weißen Rose in die Dimension eines göttlichen Heilsgeschehens, eines überweltlichen Kampfes zwischen Gut und Böse. Dieses ahistorisch-manichäische Weltbild mochte manchem Zuhörer realitätsfern erscheinen. Schließlich ging es z. B. bei der Verfolgung der Juden nicht um den „christlichen Gott“, sondern um die rassistisch interpretierte jüdische Religionsgemeinschaft, deren Verfolger mehrheitlich einer christlichen Kirche angehörten. Doch Marx blickte sichtlich nicht auf die irdische Geschichte und ihre Besonderheiten, sondern auf die „geistliche Dimension“, die Metaphysik des Widerstandes, und kam damit dem Selbstverständnis der Münchener Studentengruppe erstaunlich nahe. So heißt es im 4. Flugblatt der Weißen Rose: „Wer heute noch an der realen Existenz der dämonischen Mächte zweifelt, hat den metaphysischen Hintergrund dieses Krieges bei weitem nicht begriffen. Hinter dem Konkreten, hinter dem sinnlich Wahrnehmbaren, hinter allen sachlichen, logischen Überlegungen steht das Irrationale, d. i. der Kampf wider den Dämon, wider den Boten des Antichrists.“ Im Reflex auf die eigene Rolle hieß es weiter: „[...] überall und zu allen Zeiten der höchsten Not sind Menschen aufgestanden, Propheten, Heilige, die ihre Freiheit gewahrt hatten, die auf den Einzigen Gott hinwiesen und mit seiner Hilfe das Volk zur Umkehr mahnten“⁶.

Eine an diese Predigten anschließende Diskussion wäre so interessant wie unvorstellbar gewesen. Interessant, weil hier hochrangige Vertreter der jüdischen Gemeinde neben orthodoxen Würdenträgern sowie herausragenden Politikern der Bundesrepublik saßen. Unvorstellbar, weil schon die gottesdienstliche Form die

6 4. Flugblatt der Weißen Rose, abgedruckt in: Scholl, Inge: Die Weiße Rose. Erweiterte Neuauflage. Frankfurt a. M. 1982, 112.

anschließende Diskussion verbot, und weil Gedenkveranstaltungen generell zwar Geschichtsbilder und ethische Haltungen zelebrieren, diese aber kaum zur Diskussion stellen.

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte

Neuerscheinungen in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“

Bauer, Gisa: Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945 bis 1989) (AKiZ B 53). Göttingen 2012.

Seit 1966 kann man von der evangelikalen Bewegung in einem organisierten Sinn sprechen. So lange währt zugleich der Konflikt zwischen den „Evangelikalen“ auf der einen, den westdeutschen Landeskirchenleitungen und der EKD auf der anderen Seite. Denn die scharfe Theologie- und Kirchenkritik von Seiten der Evangelikalen können die Repräsentanten institutionell verfasster Kirche nicht ignorieren. Gisa Bauer beschreibt die Vorgeschichte der evangelikalen Bewegung, wobei sie die gesamtkirchliche Entwicklung im Blick behält. Sie stellt die verschiedenen Gruppen und Konflikte vor, die zu den Ereignissen von 1966 führten. Darüber hinaus verfolgt sie die Verfassung der evangelikalen Bewegung von den 1970ern, die von einem Umbruch im Hinblick auf die evangelikale Arbeitsweise und ihre Zielsetzungen geprägt ist, bis 1989. Dabei wird immer das Verhältnis zwischen Evangelikalen und den westdeutschen Kirchenleitungen berücksichtigt. Die Darstellung schließt sich an Forschungen zu den „neuen sozialen Bewegungen“ an und greift eine Thematik auf, die bisher in der deutschen kirchengeschichtlichen Forschung nur ansatzweise untersucht wurde.

Fischer, André: Zwischen Zeugnis und Zeitgeist. Die politische Theologie von Paul Althaus in der Weimarer Republik (AKiZ B 55). Göttingen 2012.

Politisch aufgeladene Zeiten bringen politische Theologien hervor. Eine solche vertrat der Systematiker und Neutestamentler Paul Althaus. Im Mittelpunkt der Untersuchung seiner Lehre und Verkündigung liegen die Jahre zwischen 1918 und 1933, eine Zeit der Umbrüche und Krisenerfahrung für das deutsche Gemeinwesen und für die evangelische Kirche. Althaus war herausragender Vertreter eines nach Rechristianisierung Deutschlands strebenden Protestantismus, der aufgeschlossen auf die politische Volkstumsbewegung zuzuging. Die Faktoren einer Anfälligkeit für den Nationalsozialismus lassen sich dabei ebenso herausarbeiten wie die der Resistenz. Sie weisen weit über Althaus hinaus und geben tiefe Einblicke in die Befindlichkeiten des Protestantismus zur Zeit der Weimarer Republik.

Widmann, Alexander Christian: Wandel mit Gewalt? Der deutsche Protestantismus und die politisch motivierte Gewaltanwendung in den 1960er und 1970er Jahren (AKiZ B 56). Göttingen 2013.

In den „bewegten“ 1960er und 1970er Jahren diskutierte der traditionell antirevolutionäre deutsche Protestantismus über die theologische Berechtigung eines gewaltsamen gesellschaftlichen Wandels in der Ersten und Dritten Welt. Alexander C. Widmann untersucht die im Kontext von '68, internationalem Terrorismus und ökumenischem „Antirassismusprogramm“ geführten Debatten aus kirchen- und kulturgeschichtlicher Sicht. In der „Gewaltfrage“, so die These, konzentrierten sich all' jene Konflikte, die hinsichtlich einer Neuregelung des Verhältnisses von Politik, Staat und Religion im damals geteilten Deutschland geführt wurden.

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

Fitschen, Klaus

- Christliche Existenz im atheistischen Staat? Die Selbstverortung der Ost-CDU und ihre kirchenpolitische Funktion in der DDR. In: epd-Dokumentation Nr. 20 (2012), 7–11.
- Reformator ohne Hammer? Protestantische Irritationen auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 1967. In: Luther 83 (2012), 161–166.
- Der politische Protestantismus in Ost und West zwanzig Jahre danach: eine missglückte Wiedervereinigung? In: Pickel, Gert / Hidalgo, Oliver (Hg.): Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen? Wiesbaden 2013, 39–46.
- Die Entwicklung der kirchlichen Jugendarbeit in der DDR als kirchenpolitisches und innerkirchliches Spannungsfeld. In: Koerrenz, Ralf / Stiebritz, Anne (Hg.): Kirche – Bildung – Freiheit. Die Offene Arbeit als Modell einer mündigen Kirche. Paderborn 2013, 17–26.
- Rezension: Jürgen Mettepenningen, *Nouvelle Théologie / New Theology. Inheritor of modernism. Precursor of Vatican II.* London 2010. In: Theologische Literaturzeitung 137 (2012), 713–715.
- Rezension: Irene Götz, *Deutsche Identitäten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989.* Köln 2011. In: Theologische Literaturzeitung 137 (2012), 939–941.
- Rezension: Joachim Gauck, *Winter im Sommer, Frühling im Herbst. Erinnerungen* München 2009. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 63 (2012), 71f.

Fix, Karl-Heinz

- 25 Ausstellungstafeln für den Regionalteil Bayern der Online-Ausstellung „Widerstand!? Evangelische Christinnen und

Christen im Nationalsozialismus“ (<http://www.evangelischer-widerstand.de>).

Hermle, Siegfried

- Hg. (zus. mit Jürgen Kampmann): Die evangelikale Bewegung in Württemberg und Westfalen. Anfänge und Wirkungen (BWFKG 30). Bielefeld 2012.
- Die Kirche – ein Herd der Unruhe? Die kirchliche Situation in den 1960er und 1970er Jahren in Deutschland. In: Hermle / Kampmann, Bewegung, 43–62.
- Paul Schempp. In: Drecoll, Volker Henning u. a. (Hg.): Stiftsköpfe. Tübingen 2012, 359–365.
- Bildung in der Kirchenprovinz Rheinland. In: Schneider, Thomas Martin (Hg.): Krise und Neuordnung im Zeitalter der Weltkriege. Evangelische Kirchengeschichte im Rheinland 4 (SVRKG 193). Bonn 2013, 286–349.

Lepp, Claudia

- „Das rechte Wort zur rechten Zeit“ – Die Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche in ihren gesellschaftlichen und kirchlichen Kontexten. In: Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 90 (2011 [2012]), 81–107.
- Die Abwanderung aus der DDR und die Haltung der Kirchen während der fünfziger Jahre. In: Greschat, Martin / Hüffmeier, Wilhelm (Hg.): Evangelische Christen im geteilten Deutschland. Die fünfziger Jahre. Leipzig 2013, 73–97.
- Protestanten im New Age. Evangelische Kirche und neue religiöse Bewegungen in der Bundesrepublik während der 1970er und 80er Jahre. In: Schwöbel, Christoph (Hg.): Gott – Götter – Götzen. Leipzig 2013, 551–568.
- Rezension: Rainer Hering, „Aber ich brauch die Gebote ...“. Helmut Schmidt, die Kirchen und die Religion. Bremen 2012.

In: H-Soz-u-Kult 22. 8. 2012 (<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/23010-3-095>).

Pöpping, Dagmar

- „Allen alles sein“. Deutsche Kriegspfarrer an der Ostfront 1941–1945. In: Lindner, Konstantin / Riegel, Ulrich / Hoffmann, Andreas (Hg.): Alltagsgeschichte im Religionsunterricht. Kirchengeschichtliche Studien und religionsdidaktische Perspektiven. Stuttgart 2013, 173–186.
- Kirche und Kriegsverbrechen. Der Sündenfall des Nazi-Pfarrers. In: <http://einestages.spiegel.de/s/tb/27561/kirche-und-kriegsverbrechen-der-suendenfall-des-pfarrers-walter-hoff.html> 11. Februar 2013.
- Zwischen Kriegsverbrechen und Pfarramt. Walter Hoff und die evangelische Kirche. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 61 (2013), 197–210.

Pollack, Detlef

- [zus. mit Gabriel, Karl / Gärtner, Christel]: Umstrittene Säkularisierung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin 2012.
- [zus. mit Tucci, Ingrid / Ziebertz, Hans-Georg]: Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung. Wiesbaden 2012.
- Hg. [zus. mit Müller, Olaf / Pickel, Gert]: Religion and Church in an Enlarged Europe. Aldershot 2012.
- [zus. mit Willems, Ulrich / Gutmann, Thomas / Basu, Helene / Spohn, Ulrike]: Kontroversen um die Moderne und die Rolle der Religion in modernen Gesellschaften. Bielefeld 2013.

- [zus. mit Richter, Hedwig]: Protestantische Theologie und Politik in der DDR. In: *Historische Zeitschrift* 294 (2012), 687–719.
- Säkularisierungstheorie, Version: 1.0. In: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 7. 3.2013, URL: <https://docupedia.de/zg/Saekularisierungstheorie?oldid=85955>.
- Säkularisierung auf dem Vormarsch: Das Schrumpfen der Kirchen geht mit dem Rückgang persönlicher Religiosität einher. In: *Zeitzeichen* 13 (2012), H. 9, 14–16.
- Ein weites Feld: Probleme der Definition von Religion. In: Kropac, Ulrich / Meier, Uto / König, Klaus (Hg.): *Jugend, Religion, Religiosität: Resultate, Probleme und Perspektiven der aktuellen Religiositätsforschung*. Regensburg 2012, 109–122.
- Was ist Konversion? In: Laudage-Kleeberg, Regina / Sulzenbacher, Hannes (Hg.): *Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln*. Berlin 2012, 38–46.
- [zus. mit Müller, Olaf]: Kirchen, Religionsgemeinschaften und Religiosität. In: Mau, Steffen / Schöneck, Nadine M. (Hg.): *Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands*. Wiesbaden 2013, 464–476.

Roggenkamp-Kaufmann, Antje

- [zus. mit Heumann, Jürgen]: „Diese Kirche ist keine Kirche!“ Kirchenraumpädagogische Einsichten und Ausblicke. *Loccumer Pelikan* 1 (2012), 40–45.
- Christophorus – Vorbild im Retrolook oder lerntheoretischer Prototyp. In: Sarx, Tobias / Scheepers, Rajah / Stahl, Michael (Hg.): *Protestantismus und Gesellschaft. Beiträge zur Geschichte von Kirche und Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert*. Jochen-Christoph Kaiser zum 65. Geburtstag. Stuttgart 2013, 387–396.

- Rezension: Martin Greschat, *Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945–2005)*. Leipzig 2010. In: *Theologische Revue* (2012), Sp. 32-33
- Rezension: David Käbisch, *Erfahrungsbezogener Religionsunterricht. Eine religionspädagogische Programmformel in historischer und systematischer Perspektive*. (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 6). Tübingen 2009. In: *Journal for the History of Modern Theology* (2012), 162–168.
- Rezension: Michael Wermke, *Transformation und religiöse Erziehung. Kontinuitäten und Brüche in der Religionspädagogik 1933 und 1945*. Jena 2011. In: *Zeitschrift für Theologie und Pädagogik* (2012), 199–206.

Schjørring, Jens Holger

- Hal Koch. Kirkehistoriker – demokrat – brobygger. Opposition ved Tine Reehs forsvar af hendes disputats om Hal Koch. In: *Dansk Teologisk Tidsskrift* 2012, 124–135.
- Religion i det offentlige rum? Om den lutherske sondring mellem to regimenter. In: Anersen, Peder u. a. (Hg.): *Hvordan ser verden ud? 73 bidrag om økonomi, institutioner og værdier. Professor Niels Kærgård 70 år*. København 2012, 528–537.

Schneider, Thomas Martin

- (Hg.): *Evangelische Kirchengeschichte im Rheinland 4 (2013): Krise und Neuordnung im Zeitalter der Weltkriege (1914–1948)* (Schriftenreihe des Vereins für rheinische Kirchengeschichte 173), Bonn 2013.
- *Symbolische Event-Ökumene? Zur evangelischen Beteiligung an der Heilig-Rock-Wallfahrt 2012*. In: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* (2012), 26–29.

- Kontinuitäten und Aufbrüche – Die Rheinische Kirche in der Zeit der Weimarer Republik (1918–1933). In: Evangelische Kirchengeschichte im Rheinland 4 (Schriftenreihe des Vereins für rheinische Kirchengeschichte 173), 32–60.
- Rezension: Maïke Neumann, Der Buß- und Betttag. Geschichtliche Entwicklung – aktuelle Situation – Bedingungen für eine erneuerte Praxis. Neukirchen-Vluyn 2011. In: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes (MEKGR) 61 (2012), 335–338.
- Rezension: Björn Küllmer, Die Inszenierung der Protestantischen Volksgemeinschaft – Lutherbilder im Lutherjahr 1933. Berlin 2012. In: Luther 3 (2012), 188f.
- Rezension: Julia Knop / Stefanie Schardien, Kirchen, Christsein, Konfessionen. Evangelisch – Katholisch. Basiswissen Ökumene. Mit Geleitworten von Präses Nikolaus Schneider, Ratsvorsitzender der EKD, und Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz. Freiburg i.B. / Basel / Wien 2011. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 05 (2012), 97f.
- Nachruf für Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild. In: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 2010 [2012], 230–233.

Schulze, Nora Andrea

- Hellsichtig, human und risikobereit. Evangelische Frauen gegen den Nationalsozialismus. In: Mitteilungen der Evangelischen Frauen in Deutschland e. V. (Februar 2012), Nr. 449, 27–29.

Nachrichten aus Kirchengeschichtlichen Vereinigungen

Arbeitskreis für Braunschweigische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Kirchengeschichtliches Symposium „Vom Seelenheil zur Weltverbesserung – Was bedeutet Säkularisierung?“ am 8. Juni 2012 in der Ev. Akademie Abt-Jerusalem in Braunschweig, mit Beiträgen von Arnd Reitemeier, Göttingen; Lucian Hölscher, Bochum; Thomas Mittmann, Bochum; Dietrich Kuessner, Braunschweig.

Ausschuss für rheinische Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte

Veranstaltungen

- Ausschusstagungen am 16. März und am 31. August 2012, u. a. mit folgenden Vorträgen: Schroeter-Wittke, Harald: Eventuelle Kirche. Evangelische Kirche und Eventkultur; Grub, Udo: Evangelische Spuren im katholischen Einheitsgesangbuch Gotteslob von 1975.

Projekte

- Thomas Martin Schneider (Hg.): Krise und Neuordnung im Zeitalter der Weltkriege 1914–1948 (Evangelische Kirchengeschichte im Rheinland Bd. IV) (2013 erschienen).
- Die EKIR im Fokus der Stasi-Behörden (in Kooperation mit der Universität Koblenz-Landau).
- Rheinischer Regionalteil zur Online-Ausstellung „Widerstand!?! – Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“.

Kooperationen

- Universität Koblenz-Landau (s. o.)
- Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte (s. o.).

Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung 2./3. Juni 2012; mit Vorträgen von Martin Cordes: Das Gemeindehaus als neuer kirchlicher Bautyp; Günter Schendel: Der Anfang war im Lüneburgischen. Der Bruderkreis für Volksmission in der NS-Zeit.

Veröffentlichungen

- Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 109 (2011) [2012]; darin: Wiesenfeldt, Christoph: Die Beschlagnahme der Glocken im I. und II. Weltkrieg, 137–158; Meißner, Wolfgang: Die Geschichte der Evangelischen Männerarbeit in der Braunschweigischen Landeskirche im Überblick, 159–181.

Kooperationen

- zus. mit dem landeskirchlichem Archiv Hannover: Erarbeitung eines Regionalteils zur Online-Ausstellung www.evangelischer-widerstand.de (Projekt von Uta Schäfer-Richter).

Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte e.V.

Veranstaltungen

- Tagung (gemeinsam mit der Ev. Akademie Thüringen): Lothar Kreyssig und Walter Grundmann. Zwei kirchenpolitische Protagonisten des 20. Jahrhunderts in Mitteldeutschland (11.–13. Mai 2012).
- Jahrestagung in Neudietendorf (30. August bis 2. September 2012).

Veröffentlichungen

- Koch, Ernst: Der Anschluss der evangelisch-lutherischen Landeskirche in Reuß älterer Linie an die Thüringer evangelische Landeskirche im Jahr 1934. In: Hessen und Thüringen. Festschrift für Jochen Lengemann zum 75. Geburtstag. Jena 2013, 257–298.

- Dietrich, Christian: Das Russendorf und seine Hypotheken. Das Verhältnis von Bevölkerung und Sowjetarmee in Nohra bei Weimar. In: Gerbergasse 18. Thüringer Vierteljahresschrift für Zeitgeschichte und Politik 17 (2012), 10–15.
- „Sozialismus aus christlicher Verantwortung? Die Ost-CDU und die Kirchenpolitik in der DDR“ (= epd-Dokumentation, Nr. 20, 15.5.2012).
- Böhm, Susanne: Die Neuordnung des deutschen Kindergottesdienstverbandes 1954. Eigenverlag des Gesamtverbandes für Kindergottesdienst in der EKD e. V., Münster 2012.

Projekte

- Mitteldeutscher Regionalteil zur online-Ausstellung „Widerstand!?“ der Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte.
- Unterstützung des Schüler-Ausstellungsprojektes des Martin-Luther-Gymnasiums Eisenach: Gratwanderungen. Das „Entjudungsinstitut“ in Eisenach, Januar-März 2013 im Thüringer Landtag, Erfurt.
- Marie-Begas-Editionsprojekt des Landeskirchlichen Archivs Eisenach zur Geschichte des Kirchenkampfes in Thüringen.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung der Gesellschaft: 20./21. September 2013 in Bad Blankenburg.

Kooperationen

- punktuell mit der Ev. Akademie Thüringen.

Sonstiges

- Internetseite: www.kirchengeschichte-thueringen.de.

Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung

Veröffentlichungen

- Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKV) 63, 2012; Schwerpunktthema: Taufe – Bindung und

Freiheit, darin: Heymel, Michael: Geschichte der Taufe im hessischen Raum, 13–36; Braun, Reiner: Die Taufe und der Totalitätsanspruch des „Dritten Reiches“, 79–104; Heymel, Michael: Verzeichnis der Lieder in Martin Niemöllers Dahlemer Gottesdiensten in den Jahren 1931–1937, 193–198; Strauß, Salomo: Unveröffentlichte Quellen in Brunners Nachlass. Ein Überblick 199–216; Stahl, Michael: Die Liturgiereform in der Evangelischen Landeskirche von Kurhessen-Waldeck während der Amtszeit von Bischof Adolf Wüstemann (1945–1963), 217–268; Wischhöfer, Bettina: 50 Jahre Pfarrerinnen in der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, 269–284; Dienst, Karl: „Strukturkampf“ als Fortsetzung des Kirchenkampfes in Hessen und Nassau auf anderen Feldern? – Zu Auseinandersetzungen um „Kirchen- bzw. Strukturreformen“ in den 1960er und 1970er Jahren, 284–312; Wischhöfer, Bettina: Die Konsistorialbibliothek Hanau und die dOCUMENTA (13), 313–320; sowie zahlreiche Rezensionen (seit Bd. 60/2009 vollständig auf der Homepage: www.hessische-kirchengeschichte.de publiziert).

Kooperationen

- Die HKV ist beim Projekt „Auswertung der Kirchenkampfdokumentation“ beteiligt.

Institut für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule

Veranstaltungen:

- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld/Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel) mit folgenden Beiträgen: Neumann, Reinhard (Bielefeld): Der VEDD und seine Gemeinschaften von 1945 bis 2013 (23. April 2012); Tiletchke, Frigga (Bielefeld): Die Bethel-Mission (18. Juni 2012); Winkler, Ulrike (Berlin) / Schmuhl, Hans-Walter (Bielefeld): „Welt in der Welt“? Heime für Menschen mit Behinderungen in der Bundesrepublik Deutschland, 1945–1975 (29.

Oktober 2012); Hottenrott, Laura (Berlin): Ziel Umerziehung: Der Geschlossene Jugendwerkhof Torgau und das System der Spezialheime der DDR-Jugendhilfe, 1964–1989 (3. Dezember 2012).

- Symposium in Bad Oeynhausen (4./5. Juli 2012): „Heime für Menschen mit geistigen Behinderungen in der Perspektive der Dis/ability History“. Veranstaltet von der Diakonischen Stiftung Wittekindshof in Kooperation mit dem BeB, den v. Bodelschwinghschen Stiftungen Bethel und der Stiftung Eben-Ezer.
- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld/Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel): mit Beiträgen von Thomas Zippert (Bielefeld): Geschichte der Diakonenausbildung nach 1945 oder von der späten Entstehung eines beruflichen Selbstverständnisses (22. April 2013) und Kerstin Stockhecke / Karsten Wilke / Hans-Walter Schmuhl (Bielefeld): 100 Jahre Gilead, 1913–2013. Neue Erkenntnisse über ein evangelisches Krankenhaus (24. Juni 2013).

Veröffentlichungen

- Benad, Matthias: Barmen und Westfalen – Überlegungen zur Bedeutung der Theologischen Erklärung mit Blick auf den westfälischen Protestantismus 1933–1945 (Schriftenreihe des Landeskirchlichen Archivs Bielefeld 14). Bielefeld 2011.
- Krey, Ursula: Friedrich Naumann (1860–1919): „Vom kirchlichen Theologen zu einem Christen mit moderner Naturanschauung“. In: Kampmann, Jürgen (Hg.): Protestantismus in Preußen. Lebensbilder aus seiner Geschichte. Bd. 3: Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum I. Weltkrieg. Frankfurt/M. 2013.
- Krey, Ursula: Rezension der Studie von Ellen Eidt, Der evangelische Diakonat – Entwicklungslinien in Kirche und Diakonie am Beispiel Württembergs. Stuttgart 2011. In: Blätter für Württembergische Kirchengeschichte 112 (2012), 530–533.

- Neumann, Reinhard / Klein, Carl Christian: „Schwestern, schlagt die Augen nieder, an der Ecke stehen Brüder ...“. Einige historische Aspekte im Verhältnis zwischen weiblicher und männlicher Diakonie. In: Friedrich, Norbert / Wolff, Martin (Hg.): Diakonie in Gemeinschaft. Perspektiven gelingender Mutterhausdiakonie. Neukirchen 2011, 226–234.
- Schmuhl, Hans-Walter: Heimerziehung in der Bundesrepublik Deutschland in den 1950er- und 1960er Jahren. Eine Spurensuche zur Rolle der Medizin. In: pädiatrische praxis. Zeitschrift für Kinder- und Jugendmedizin in Klinik und Praxis 78 (2011/2012). H. 2, 189–198.
- Schmuhl, Hans-Walter: Friedrich v. Bodelschwingh und die Gründung der Theologischen Schule. In: Wrogemann, Henning (Hg.): Theologie in Freiheit und Verbindlichkeit. Profile der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel (Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel N.F. 13). Neukirchen-Vluyn 2012, 79–94.
- Schmuhl, Hans-Walter: „Was sind wir also, Herr Pastor?“ Christen jüdischer Herkunft in Westfalen unter nationalsozialistischer Herrschaft. In: Sarx, Tobias / Scheepers, Rajah / Stahl, Michael (Hg.): Protestantismus und Gesellschaft. Beiträge zur Geschichte von Kirche und Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert. Jochen-Christoph Kaiser zum 65. Geburtstag. Stuttgart 2013, 427–437.
- Schmuhl, Hans-Walter / Winkler, Ulrike: „Der das Schreien der jungen Raben nicht überhört.“ Der Wittekindshof – eine Einrichtung für Menschen mit geistiger Behinderung. 1887 bis 2012. Bielefeld 2012 (Schriften des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 21). Bielefeld 2012.
- Winkler, Ulrike: „Es war eine enge Welt“. Menschen mit Behinderungen: Heimkinder und Mitarbeitende in der Stiftung kreuznacher diakonie 1947–1975 (Schriften des Instituts für Diako-

nie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 22). Bielefeld 2012.

- Zippert, Thomas: Diakonie im mehrdimensionalen sozialen Raum des Gemeinwesens. Zur Verortung von gemeinwesendiakonischer Arbeit. In: Schmidt, Heinz / Hildemann, Klaus D. (Hg.): Nächstenliebe und Organisation. Zur Zukunft einer polyhybriden Diakonie in zivilgesellschaftlicher Perspektive. Leipzig 2012, 95–122.

Projekte

- Christen jüdischer Herkunft in Westfalen unter nationalsozialistischer Herrschaft (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler / Ingrid Azzolini).
- Die Diakonissenanstalt Neuendettelsau unter den Rektoren Hans Lauerer (1918–1953) und Hermann Dietzfelbinger (1953–1955) (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).
- Lebensbedingungen und Lebenslagen von Menschen mit Behinderungen in der Diakonie Neuendettelsau (1945–2010) (Ulrike Winkler / Hans-Walter Schmuhl).
- Lebensbedingungen und Lebenslagen von Menschen mit Behinderungen in den v. Bodelschwingschen Anstalten Bethel. Entwicklungen seit 1945 (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler u. a.).
- Von den Diakonie-Anstalten zu einer diakonischen Stiftung. 125 Jahre kreuznacher diakonie (1889–2014) (Ulrike Winkler).
- 100 Jahre Krankenhaus Gilead / Bethel (Kerstin Stockhecke / Hans-Walter Schmuhl u. a.).
- Diakonie im zweigeteilten Deutschland. Die Geschichte der Bruderschaft Nazareth in den Hoffnungstaler Anstalten Lobetal von 1905 bis 1990 (Reinhard Neumann).
- Der VEDD und seine Gemeinschaften von 1945 bis 2013 (Reinhard Neumann).

- Die Bruderschaft des Lindenhofes in Neinstedt unter dem Vorsteher Martin Knolle (1934–1955) (Reinhard Neumann).
- Geschichte der Diakonenausbildung seit 1945 (Thomas Zippert).

Kommission für Kirchliche Zeitgeschichte der Evangelischen Kirche von Westfalen

Veranstaltungen

- Konferenz „Von der inneren Mission in die Sozialindustrie? Gesellschaftliche Erfahrungsräume und diakonische Erwartungshorizonte im 19. und 20. Jahrhundert“ (8.–10. März 2012).

Veröffentlichungen

- Krey, Ursula / Schmuhl, Hans-Walter (Hg.): Von der inneren Mission in die Sozialindustrie? Gesellschaftliche Erfahrungsräume und diakonische Erwartungshorizonte im 19. und 20. Jahrhundert. Bielefeld 2013.

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 Jahr 2012 an Rhiana Koch M.A. (WWU Münster) zur Förderung ihres Dissertationsvorhabens vergeben: „Konzeptionen und Strategien christlicher Jugendverbandsarbeit – Diskurse, Konflikte und Wechselwirkungen: Ein Vergleich des Protestantismus und Katholizismus von den 60er bis zu den 80er Jahren der Bundesrepublik Deutschland“.

Verein für bayerische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung zum Thema: „Kirchengeschichte in ihrer Beziehung zur ökumenischen Arbeit der getrennten Kirchen“ in der Tagungsstätte Schloß Schwanberg (24./25. Mai 2013).

Veröffentlichungen

- Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte (ZBKG) 81 (2012); darin: Ratzmann, Wolfgang: Import aus dem Osten? Die sächsische Knabenchortradition als Hintergrund des Windsbacher Knabenchores, 1–16; Rößler, Hans: Von der deutschnationalen Pfarrerschmiede zum Chorinternat des Windsbacher Knabenchores (1913–1977), 17–31; Liedtke, Max: Das Windsbacher Pfarrwaisenhaus. Gründungsabsichten und Erziehungsprogramm. Beispiele der Umsetzung und des Wandels aus 175 Jahren, 32–84; Blessing, Werner K.: Kirche im Kriegsdienst. Zur gesellschaftlichen Wirkung der protestantischen Pfarrer Bayerns während des Ersten Weltkriegs, 126–149; Hergert, Wolf M.: Ernst Rocholz. Pfarrer in Stein in schwerer Zeit, 184–202; Huber, Wolfgang: Friedrich von Praun, Mitarbeiter Landesbischof Meisers, Gegner und Opfer des Nationalsozialismus, 203–260; Müller, Gerhard: Diskussion über das Abendmahl. Zwei Gutachten der Erlanger Theologischen Fakultät von 1949 und 1951, 261–282; Zeiß-Horbach, Auguste: Mitarbeit im geistlichen Amt? Der Dienst der ersten bayerischen Theologinnen, 283–329.

Projekte

- Pfarrerbuch der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 1803–1918. Unter der Leitung von Werner K. Blessing.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung: Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Archive für die historische Forschung (Arbeitstitel) in Nürnberg, Lan-

deskirchliches Archiv der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, 27./28. Juni 2014.

Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Vorträge an der Theologischen Fakultät der Humboldt Universität zu Berlin: Dorothea Wendebourg zum Thema „Die evangelisch-theologische Fakultät der Universität Breslau als Nachfolgerin der theologischen Fakultät von Frankfurt/Oder“ (18. Oktober 2012) und anschließende Mitgliederversammlung; Vortrag von Günter Kuhn: Die Wiedererrichtung des Fürstenwalder Doms nach dem Zweiten Weltkrieg (8. November 2012); Michael Hüttenhoff: Günter Jacob (14. März 2013).
- Pilgerwege in Brandenburg – heute und vor 500 Jahren. Vortrag von Hartmut Kühne am 10. Januar in St. Matthäus.
- Tagung in Bad Wilsnack zus. mit dem Verein Geschichte der Prignitz; mit Beiträgen von Maria Deiters, Klaus Neitmann und Antje Reichelt zur Geschichte der Reformation in der Prignitz.

Verein für Kirchengeschichte in der Evangelischen Kirche in Baden

Veröffentlichungen

- Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 5 (2011), darin Braatz, Michael: Lieder badischer „Liedermacher“ im 20. Jahrhundert, 149–154; Achtnich, Martin: Soldatenbriefe aus dem Zweiten Weltkrieg, 233–236.
- Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 6 (2012); darin Strohm, Christoph: Das Melancthonbild Dietrich Bonhoeffers, 27–39; Thomas, Theodore N., „Semper Apertus“. Pastor Hermann Maas, the Theological Faculty, and the Reopening of the University of Heidelberg 1945, 209–219; Ulrichs, Hans-Georg: „Ihr Name und ihr Schicksal ist der ganzen Bekennenden Kirche vertraut“. Ernst Münz und sein BK-Freun-

deskreis, 221–266; Bitz, Hilde: Gertrud Emmerich, geb. Hermann, eine vergessene Theologin der badischen Landeskirche, 267–274; Löber, Heinrich / Wennemuth, Udo: Die Nachlässe der Pfarrer Ernst und Kurt Lehmann, 321–330.

Projekte

- Badischer Regionalteil zur Internetausstellung „Widerstand?! Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“.
- Kirche und Erster Weltkrieg (mit Tagung, Ausstellung u. a.) 2012–2014.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Kirche und Erster Weltkrieg in Baden, Studientag in Butten (April / Mai 2014).

Verein für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen e. V.

Veranstaltungen

- Tagung in Neudietendorf zum Thema: „Lothar Kreyszig – Walter Grundmann. Zwei kirchenpolitische Protagonisten des 20. Jahrhunderts in Mitteldeutschland“ (11.–13. Mai 2012).
- Tagung im Heilbad Heiligenstadt zum Thema: „Vom Arendsee zur Werra: Kirchliches Leben im Sperrgebiet (1952–1989)“ (14./15. September 2012). Ein Tagungsband ist in Vorbereitung.

Veröffentlichungen

- Gewaltlos in die Wende – Die Rolle der Evangelischen Kirchen im Raum Sachsen-Anhalt auf dem Weg zur friedlichen Revolution 1989. Tagung des Vereins für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen e. V. und der Kirchengeschichtlichen Kammer der Evang. Landeskirche Anhalts, Dessau 9./10. Okt. 2009 (Schriften des Vereins für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen 5). Magdeburg 2011.

Projekte

- Regionalteil zur Online-Ausstellung „Widerstand?! Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“. Vorschau auf Veranstaltungen
- Tagung zur Rolle der evangelischen Kirchen im I. Weltkrieg in Halle (September 2014).

Kooperationen

- Der Verein ist Mitglied im Landesheimatbund Sachsen-Anhalt e. V.
- Bei der Vorbereitung des Regionalteils zur Online-Ausstellung „Widerstand?!“ besteht eine gemeinsame Arbeitsgruppe mit der Thüringischen Gesellschaft für Kirchengeschichte.
- Die Tagung zu Kreyssig und Grundmann im Mai 2012 fand in Kooperation mit der Evangelischen Akademie Thüringen statt.
- Die Tagung zum I. Weltkrieg im Jahr 2014 wird in Kooperation mit der Evangelischen Landeskirche Anhalts stattfinden.

Verein für pfälzische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Arbeitstagung „Die pfälzische Kirche im Nationalsozialismus – das Jahr 1933“ in Landau (19./20. Januar 2012).
- Jahrestagung „Dathenus und Bernhard. Zum 450. Jubiläum der reformierten Kirchengemeinde Frankenthal (Wallonische Glaubensflüchtlinge besiedeln den Ort)“ in Frankenthal (15./16. Juni 2012).

Veröffentlichungen

- Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 79 (2012). Festschrift für Dr. Klaus Bümlein zum 70. Geburtstag.

Projekte

- Zur Erinnerung an Kirchenpräsident Prof. D. Theo Schaller (+1993), Mitarbeit etlicher Vereins- und Vorstandsmitglieder.

- Ökumenische Kirchengeschichte des Oberrheins (ACK Projekt).
- Pfälzische Landeskirche im Nationssozialismus (Projekt der LK).

Vorschau auf Veröffentlichungen

- Arbeitstagung „450 Jahre Heidelberger Katechismus“ in Landau (18./19. Januar 2013).
- Jahrestagung „Die Grafschaft Leiningen-Westerburg und die Leininger“ in Grünstadt (26./27. April).

Kooperationen

- Evangelische Akademie der Pfalz.
- Badischer Kirchengeschichtsverein.

Verein für rheinische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung in Neuwied (8. September 2012): Miteinander, Nebeneinander und Gegeneinander der Konfessionen im Rheinland; u. a. mit Vortrag von Bitter, Stephan: Lutherische Heimatvertriebene in den reformierten Gebieten im Rheinland nach dem Zweiten Weltkrieg.

Veröffentlichungen

- Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 61 (2012); u. a. mit folgenden Beiträgen: Freudenberg, Matthias: Alfred de Quervain und sein Konzept einer reformierten Ethik – dargestellt anhand von Wuppertaler Vorträgen und Predigten 1935–1938; Zschoch, Hellmut: Luther an der KiHo – Erwin Mülhaupt und die Kirchengeschichte als Reflexion christlicher Identität; Lauther-Pohl, Maik: Ilse Härter – eine Theologin im Kirchenkampf; Süselbeck, Heiner: Ein Briefwechsel zwischen Hermann Schlingensiepen und Dorothee Sölle.

Projekte

- Die evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer im Rheinland von der Reformation bis zur Gegenwart [Bd. II (E-J) erscheint 2013].

- Schoppmann, Bernd: Bonhoeffers unbekannte Schüler. Vikare in Finkenwalde – Pfarrer in der Rheinischen Kirche [erscheint 2013]; vgl. S. 211 in diesem Heft.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung am 2.–4. Mai. 2013 in Essen.

Verein für Schlesische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung des Vereins für schlesische Kirchengeschichte zusammen mit dem Verein für brandenburgische Kirchengeschichte in Berlin, Theologische Fakultät der Humboldt Universität, unter dem Thema „Friedrich II. von Preußen als Gestalt der Kirchengeschichte“ (2.–5. September 2012).

Projekte

- Schlesisches Pfarrerbuch Band 1: Breslau (geplant sind 10 Bände).

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung des Vereins für schlesische Kirchengeschichte vom 3.–6. Juni 2013 in Görlitz unter dem Thema „Von Breslau nach Görlitz – Kontinuität und Neubeginn in der schlesischen Kirche“.

Verein für württembergische Kirchengeschichte

Veröffentlichungen

- Blätter für württembergische Kirchengeschichte 112 (2012); darin: Haag, Norbert: Nationalismus, Führerglaube und Deutsches Christentum – Otto Rieder als Dekan in Schorndorf (1933/1934), 265–233.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Wissenschaftliche Tagung „Helmut Claß und die EKD in den 1970er Jahren“ (20. September 2013).

Vereinigung für Bremische Kirchengeschichte e.V.

Vorschau auf Veröffentlichungen

- Schriftenreihe *Hospitium Ecclesiae*, 2 Bände in Vorbereitung.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Vorträge zur Bremischen Kirchengeschichte.

Autorinnen und Autoren der Beiträge

Arnhold, Oliver, Dr. phil., Lehrer für Mathematik und Evangelische Religionslehre am Christian-Dietrich-Grabbe-Gymnasium; Fachleiter für Evangelische Religionslehre am Zentrum für schulpraktische Lehrerbildung in Detmold; Dozent für Religionspädagogik an den Universitäten Bielefeld und Paderborn.

Franson, Carola, M. A., Kollegiatin am Internationalen Graduiertenkolleg „Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts“ an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Koch, Alexander, M. A., Promovend am Historischen Seminar der Universität Heidelberg.

Linden, Carsten, Dr. phil., Mitarbeiter in der Verwaltung eines mittelständischen Unternehmens in Lemförde. Promotionsstudium (Geschichte, Universität Osnabrück) Mai 2012.

Owetschkin, Dimitrij, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für soziale Bewegungen der Ruhr-Universität Bochum.

Pelz, Birge-Dorothea, Mag. theol., Promovendin im Fach Kirchengeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Pöpping, Dagmar, Dr. phil., wissenschaftliche Mitarbeiterin der Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Roggenkamp-Kaufmann, Antje, Dr. theol., apl. Prof. an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen.

Schjørring, Jens Holger, Dr. theol., Prof. em. am Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Universität Aarhus.

Schoppmann, Bernd, Dr. phil., Studiendirektor i. R. am Max-von-Laue-Gymnasium Koblenz.

Wermke, Michael, Dr. theol., Prof., Ordinarius des Lehrstuhls für Religionspädagogik der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Zeiß-Horbach, Auguste, Dr. theol., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Kirchen- und Dogmengeschichte der Theologischen Hochschule der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern; Forschungsprojekt: Geschichte der Theologinnen in Bayern.

„Widerstand!?! Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“

Im Berichtszeitraum ist die Ausstellung noch einmal erweitert worden. Neu finden Sie:

- im Bereich „Zeiten“ einen Regionalteil zu Bayern und zu Württemberg;
- im Bereich „Menschen“ die Biografien von Karl-Heinz Becker, Joachim Beckmann, Theodor Dipper, Georg Fritze, Ludwig Gengnagl, Ernst Gillmann, Richard Gölz, Hans Karl Hack, Heinrich Held, Heinrich Hermann, Hermann Albert Hesse, Karl Immer, Julius von Jan, Werner Koch, Wilhelm Freiherr von Pechmann, Gotthilf Adolf Schenkel, Karl Steinbauer, Horst Thurmman, Hermann Umfrid, Wilhelm Winterberg;
- im Bereich „Materialien“ Vorschläge zum Einsatz der Online-Ausstellung im Schulunterricht.

www.evangelischer-widerstand.de

