

Mitteilungen

zur

Kirchlichen Zeitgeschichte

6/2012

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

(MKiZ)

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

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

6/2012

Entspricht: Mitteilungen der Evangelischen
Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte
30/2012

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	
Wo finden wir uns? Evangelische und katholische Erinnerungsorte im Deutschland des 20. Jahrhunderts <i>Philipp Ebert, Jan Hoffrogge, Frederieke Schmack, Julius Trugenberger</i>	11
Eine Frage der Identität. Die Spaltung der Evangelisch-Lutherische Kirche in Chile <i>Daniel Lenski</i>	45
Die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und Antisemitismus in der dänischen Kirche in den Jahren 1933 bis 1947 <i>Martin Schwarz Lausten</i>	71
Die Kirchen und das Dritte Reich. Überlegungen zu Entwicklungen, Tendenzen und Desideraten der Forschung im Bereich des Protestantismus <i>Klaus Fitschen</i>	113

Vom Buch zum Bildschirm. Über Perspektiven zukünftiger kirchengeschichtlicher Quelleneditionen <i>Christoph Kösters</i>	125
Dokumentation	
Die Predigt zum Reformationsfest 1934 des Mindener Pfarrers Viktor Pleß <i>Andreas Müller</i>	147
Berichte	
Ergebnisse des Forschungsprojektes „Kontroversen über Gewalt und gesellschaftlichen Wandel“ <i>Christian Alexander Widmann</i>	169
„Auf dem Weg zum globalisierten Christentum: Die europäischen Kirchen und die Entdeckung der ‚Dritten Welt‘ zwischen 1966 und 1973“. Kurzbericht zum DFG-Forschungsprojekt (2008–2011) <i>Katharina Kunter</i>	179
Frankfurter Forum Kirchen und Christentum im Kalten Krieg <i>Katharina Kunter</i>	183

Jahre der Angst. Die Evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik und der Konflikt um die Atomenergie 1970–1990 <i>Michael Schüiring</i>	185
Kirche und Konzentrationslager. Fragestellungen und Ergebnisse eines Forschungsseminars mit Münchner Studierenden <i>Tim Lorentzen</i>	197
„Offene Arbeit als Raum protestantischer Bildung“ <i>Ralf Koerrenz, Katja Nicke, Anne Stiebritz</i>	221
„Sozialismus aus christlicher Verantwortung? Die (Ost-)CDU und die Kirchenpolitik in Thüringen“ (Evangelische Akademie Thüringen, Neudietendorf 2./3. Dezember 2011) <i>Cornelia von Ruthendorf-Przewoski</i>	227
Bericht über die Tagung „Zwischen Revolutionsschock und Schulddebatte“. Münchner Katholizismus und Protestantismus im 20. Jahrhundert“ <i>Nora Andrea Schulze</i>	233
Die Pfälzische Kirche im Nationalsozialismus – Das Umbruchjahr 1933. Eine Tagung der Evangelischen	

Akademie der Pfalz und des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte (20./21. Januar 2012, Protestantisches Zentrum Butenschoen-Haus, Landau)	
<i>Klaus Bümlein</i>	257
Nachrichten	
Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte	263
Neuerscheinungen in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“	263
Veröffentlichungen der Mitglieder und Mitarbeiter/innen aus dem Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte	265
Nachrichten aus kirchengeschichtlichen Vereinigungen	271
Autorinnen und Autoren der Beiträge	294

Editorial

Die Forschungslandschaft der Kirchlichen Zeitgeschichte hat sich im vergangenen Jahr weitgehend unbelastet von großen jubiläumskulturellen Herausforderungen thematisch vielfältig entfalten können. Das vorliegende Heft der Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte bietet mit seinen Aufsätzen, einer Quellendokumentation sowie den Berichten und Nachrichten Einblicke in die Kirchliche Zeitgeschichtsforschung der vergangenen zwölf Monate.

Zu Beginn unternimmt das junge Autorenteam aus dem Kreis deutscher Studienstiftler *Philipp Ebert*, *Jan Hoffrogge*, *Frederiecke Schnack* und *Julius Trugenberger* unter der Fragestellung „Wo finden wir uns?“ den Versuch, den erinnerungskulturellen Ansatz von Pierre Nora auf katholische und evangelische Erinnerungsorte des 20. Jahrhunderts fruchtbar anzuwenden. Ausgehend von einer sich pluralisierenden Gesellschaft werden aufschlussreiche Einsichten in die identitätsstiftende Bedeutung christlich geprägter Erinnerungsorte des zurückliegenden Jahrhunderts und ihrer wechselnden Trägergruppen gewonnen.

Daniel Lenski beschäftigt sich in seinem Beitrag mit der Spaltung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Chile im Zeichen der politischen Konfrontation zwischen dem Sozialisten Salvador Allende und seinem konservativen Antipode General Augusto Pinochet. Unter Berücksichtigung erstmals gesichteter chilenischer Quellen zeichnet er in klaren Linien die Ereignisse und die trennungleitenden Handlungsmotivationen der kirchlichen Akteure nach. Es entsteht ein ausgewogen konturiertes Bild von der Genese des bis heute andauernden evangelischen Kirchenschismas und seinen historischen, kulturellen und politischen Rahmenbedingungen.

Der Kirchenhistoriker *Martin Schwarz Lausten* wirft einen differenzierten Blick auf die dänische Kirchengeschichte der NS-Zeit. Seine Beobachtungen zeigen unterschiedliche Einstellungs- und Handlungsdispositionen zu Nationalsozialismus und Antisemitismus, wie sie im volkskirchlichen Raum Dänemarks zwischen 1933 und 1947 vorzufinden waren. Sie verweisen einerseits auf die theologischen und politischen Verbindungen zwischen der Situation in Deutschland und Dänemark, andererseits geben sie aber auch ein spezifisch aufgefächertes evangelisches kirchliches Gesamtprofil Dänemarks zu erkennen.

Der Beitrag von *Klaus Fitschen* nimmt das auf Klaus Scholder bezogene jüngere Jubiläumsgedenken zum Anlass, für die evangelischerseits verantwortete kirchliche Zeitgeschichtsforschung einmal grundlegende Überlegungen zum Themenfeld „Die Kirchen und das Dritte Reich“ anzustellen. Es gelingt dabei, die vergleichsweise komplexe Forschungsentwicklung der vergangenen drei Jahrzehnte mit kräftigen Strichen nachzuzeichnen, jüngere Forschungstendenzen aufzuzeigen sowie einige Desiderate treffsicher auszumachen.

Christoph Kösters schließlich liefert unter der Überschrift „Vom Buch zum Bildschirm“ eine Problemanzeige der Arbeit an kirchengeschichtlichen Quelleneditionen im Internetzeitalter. In dem traditionellen Spannungsfeld zwischen wissenschaftlicher Aufbereitung von Quellenmaterial und deren Rezeption werden hier die seit den 1990er Jahren greifbare „digitale Revolution“ und die daraus hervorgehende dynamische Aufladung des historischen Edierens auf erhellende Weise für zukünftige Quelleneditionen ausgelotet.

Die Reihe von zeithistorischen Quellendokumentationen wird in dieser Ausgabe mit einer Predigt aus der sog. Kirchenkampfzeit in

Minden fortgeführt. Die von *Andreas Müller* eingeleitete und editorisch aufbereitete Predigt zum Reformationsfest 1934 kann die regionalen Bezugnahmen der theologischen Predigtrede sowie deren Zuschnitt als Jubiläumspredigt in politisch brisanten Zeiten exemplarisch illustrieren.

Der Berichtsteil hat in dieser Ausgabe noch einmal an Umfang zugenommen. Die sich komplexer gestaltende Landschaft kirchlicher Zeitgeschichtsforschung und ein dadurch bedingtes gestiegenes Informationsbedürfnis finden darin ihren Ausdruck. Zu Beginn gehen zwei Berichte auf jüngst abgeschlossene, von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte Forschungsprojekte zu den 1960er und 70er Jahren ein. *Christian A. Widmann* stellt profunde Ergebnisse zum Forschungsprojekt über die „Kontroversen über Gewalt und gesellschaftlichen Wandel“ dar, wie sie im Untersuchungszeitraum den deutschen Protestantismus kennzeichneten und diesen in politisierender und polarisierender Weise prägten. *Katharina Kunter* berichtet über die Ergebnisse der Forschungsarbeit über die „Entdeckung der ‚Dritten Welt‘ zwischen 1966 und 1973“. Anschließend skizziert der Historiker *Michael Schüring* pointiert die Hauptlinien seiner Untersuchung zu den evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik und den Konflikten um die Atomenergie in den Jahren 1970 bis 1990; eine Verhältnisbestimmung, die der Verfasser unter die Überschrift „Jahre der Angst“ unternimmt. *Tim Lorentzen* berichtet über eine von ihm mit Studierenden der Universität München durchgeführte innovative Lehrveranstaltung „Kirche und Konzentrationslager“, die unter Mitwirkung mehrerer Fachleute im Sommersemester 2011 gewissermaßen „vor Ort“, in Dachau und Flossenbürg realisiert wurde. Den Abschluss dieses Heftteils bilden

fünf Tagungsberichte, die das breite inhaltliche Spektrum gegenwärtiger kirchlicher Zeitgeschichtsforschung zu erkennen geben.

Der das Heft abschließende Nachrichtenteil bietet Informationen über die zeitgeschichtlichen Aktivitäten verschiedener Einrichtungen aus dem kirchlichen und wissenschaftlichen Bereich.

Die Herausgeber laden die auf dem Gebiet der Kirchlichen Zeitgeschichte Tätigen ein, sich auch im kommenden Jahr mit eingereichten Texten am Fachdiskurs zu beteiligen. Einsendeschluss ist erneut der 15. Januar des Erscheinungsjahres.

Die Herausgeber

Aufsätze

Wo finden wir uns? Evangelische und katholische Erinnerungsorte im Deutschland des 20. Jahrhunderts

Philipp Ebert, Jan Hoffrogge, Frederieke Schnack, Julius Trugenberg

1. Einleitung

„Es gibt lieux de mémoire, weil es keine milieux de mémoire mehr gibt“¹, resümiert Pierre Nora den Wandel, der die postmoderne Erinnerungskultur bestimmt. Ab den 1960er Jahren erodierten einerseits traditionelle Milieus wie die Arbeiterschaft und das Bauerntum und mit ihnen die großen teleologischen Narrative, die die Erinnerung strukturierten, wie etwa die Nation. Andererseits wurde in dieser Zeit mit den auf die Zukunft verweisenden Heilsversprechen der Moderne gebrochen. Entsprechend prägen seitdem auch Zukunftsängste die Erinnerung an vergangene Zeiten – eine Erinnerung aber, die nicht mehr in den traditionellen sozialen Systemen wach gehalten wird, sondern in einer pluralistischen Gesellschaft. Ausdruck dieser veränderten Erinnerungskultur sind die „lieux de mémoire“, Erinnerungsorte. Sie sind Topoi im eigentlichen

1 Nora, Pierre: Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Berlin 1990, 11.

Sinne, nicht an konkrete Räume gebundene Metaphern, die Erinnerung destillieren und Identität stiften².

Die Übertragung dieses Konzeptes in das Feld der Kirchlichen Zeitgeschichte ist lohnend. Nicht allein, weil das Christentum zweifelsohne eine erinnernde Religion ist – heißt es doch schon in den Einsetzungsworten des Abendmahls: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“³. Löst man sich von der theologischen Ebene und fragt nach den historischen und politischen Dimensionen, so lässt sich folgende These aufstellen: Wenn Erinnerung und Identität wesentlich durch Erinnerungsorte geformt sind, dann kann die Analyse evangelischer und katholischer Erinnerungsorte des 20. Jahrhunderts ein wichtiger Beitrag zur weiteren Erforschung dieser Milieus⁴ sein. Doch welche Topoi können als Erinnerungsorte gelten? Wie kann

2 *Ebd.*, 11f.; und *Nora*, Pierre: Wie lässt sich heute eine Geschichte Frankreichs schreiben? In: Ders. (Hg.): Erinnerungsorte Frankreichs. München 2005, 15–23, besonders 18–22.

3 Vgl. hierzu *Markschies*, Christoph / *Wolf*, Hubert (Hg.): Erinnerungsorte des Christentums. München 2010, 10–27, besonders 15, 20.

4 Mit *Lepsius*, Rainer: Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft. In: Ritter, Gerhard A. (Hg.): Deutsche Parteien vor 1918. Köln 1973, 56–80, verstehen wir darunter „soziale Einheiten, die durch eine Koinzidenz mehrerer Strukturdimensionen wie Religion, regionale Tradition, wirtschaftliche Lage, kulturelle Orientierung, schichtspezifische Zusammensetzung der intermediären Gruppen gebildet werden“ (*ebd.*, 68). Die Erinnerung kann der Dimension „kulturelle Orientierung“ zugerechnet werden. Anders als Lepsius gehen wir jedoch nicht von jeweils einem geschlossenen evangelischen und katholischen Milieu aus, sondern begreifen sie als binnendifferenziert. Zur Kritik an Lepsius’ umfassenden Milieubegriff s. *Robe*, Karl: Wahlen und Wählertraditionen in Deutschland. Kulturelle Grundlagen deutscher Parteien und Parteiensysteme im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt a. M. 1992, 20f.

nicht allein das „ob“, sondern auch das „wie“ und „wozu“ des Erinnerns analysiert werden?⁵ Welche Möglichkeiten eröffnet dieser Ansatz der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung?

Unter der Leitung von Thomas Brechenmacher (Universität Potsdam, Lehrstuhl für Neuere Geschichte II) und Harry Oelke (LMU München, Lehrstuhl für Kirchengeschichte II) wurden diese Fragen auf der letztjährigen Sommerakademie der Studienstiftung des deutschen Volkes in Olang diskutiert. Die Ergebnisse unserer Arbeitsgruppe möchten wir in diesem Aufsatz vorstellen. Zunächst soll in einem kurzen Abriss das Konzept des Erinnerungsortes geistesgeschichtlich verortet werden. Daran knüpft unsere Operationalisierung des Begriffs an. Anhand dieses Modells werden im Folgenden mögliche Erinnerungsorte katholischer und evangelischer Christen im 20. Jahrhundert analysiert. Genauer unter die Lupe nehmen wir die Barmer Theologische Erklärung, den „Löwen von Münster“, den Deutschen Evangelischen Kirchentag und das Drama „Der Stellvertreter“. So sind jeweils ein evangelisches und ein katholisches Beispiel aus der Zeit vor und nach 1945 repräsentiert. Darüber hinaus stellen wir in Kurzform weitere mögliche Erinnerungsorte vor. Abschließend gehen wir nochmals auf die oben aufgeführten Fragen ein und versuchen uns an einem Ausblick.

2. Das Konzept des Erinnerungsortes

Die Denkfigur des Erinnerungsortes wurde vor rund 30 Jahren von Pierre Nora in seinem Werk „Lieux de mémoire“ entwickelt. In

5 *Reichel*, Peter: Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit. Frankfurt a. M. 1999, 12.

dieser Tradition stehen François' und Schulzes „Deutsche Erinnerungsorte“ und Sabrows „Erinnerungsorte der DDR“. In Markschie's und Wolfs Band „Erinnerungsorte des Christentums“ wurde das Konzept global auf das Christentum angewandt⁶.

Die Erinnerungsorte basieren ihrerseits auf der Theorie des kollektiven Gedächtnisses von Maurice Halbwachs⁷. Grundlegend für seinen Ansatz ist die Vorstellung, dass sich das kollektive Gedächtnis und die individuelle Erinnerungsleistung gegenseitig beeinflussen. Auf der kollektiven Ebene selektiere eine soziale Gruppe dabei die Ereignisse der Vergangenheit und verankere diejenigen in ihrem kollektiven Gedächtnis, die von essentieller Bedeutung für den Zusammenhalt der Gruppe und ihre eigene Identität seien.

Am Beginn der Postmoderne griff Pierre Nora dieses Konzept auf, um eine neue Geschichte Frankreichs zu schreiben. Das Unterfangen muss einerseits vor dem Hintergrund der schon eingangs skizzierten Veränderungen von Geschichts- und Gegenwartsver-

6 *Nora*, Pierre (Hg.): *Les Lieux de mémoire*. Paris 1984ff. Der erste Band (*La République*) erschien 1984, der zweite Band (*La Nation*) in drei Teilen 1986, der ebenfalls dreiteilige dritte Band (*Les France*) 1992. Die einbändige, gekürzte deutsche Übersetzung ist: *Erinnerungsorte* (wie Anm. 2); *François*, Etienne / *Schulze*, Hagen (Hg.): *Deutsche Erinnerungsorte*. 3 Bde. München 2001; *Sabrow*, Martin (Hg.): *Erinnerungsorte der DDR*. München 2009; vgl. auch *Behrens*, Heidi (Hg.): *Deutsche Teilung, Repression und Alltagsleben. Erinnerungsorte der DDR-Geschichte*. Leipzig 2004; *Markschie's / Wolf*, *Erinnerungsorte* (wie Anm. 3).

7 *Halbwachs*, Maurice: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt a. M. 1985. Im sechsten Kapitel ab 243 setzt der Soziologe diesen Begriff in den Kontext religiöser Gruppen und betrachtet u. a. den Wandel von Religionen und Kulturen. Halbwachs wurde 1945 in Buchenwald ermordet, seine Werke wurden postum veröffentlicht.

ständnis gelesen werden, andererseits vor Noras Biographie⁸. Das mehrbändige Werk war nicht allein an das Fachpublikum adressiert und hat den Charakter eines „work in progress“⁹.

Grundlegend für Noras Denken ist die Unterscheidung der Begriffe „Geschichte“ und „Gedächtnis“. Während er erstere als „stets problematische und unvollständige Rekonstruktion dessen, was nicht mehr ist“¹⁰ bezeichnet, sieht er im Gedächtnis „das Leben“, da es „von lebendigen Gruppen getragen“ (vgl. Halbwachs!) und „deshalb ständig in Entwicklung“ ist¹¹. Diese Entwicklung ist für Nora gegenwärtig vor allem durch massive „Entritualisierung“ gekennzeichnet: Da „von Natur aus das Neue über das Alte“ gestellt wird, bleiben viele Überreste. Diese „Zeugenberge eines anderen Zeitalters“ werden dann von der Gesellschaft, die sie einst zu Überresten machte, aktiv zu Teilen der kollektiven Erinnerung erhoben. Ein Feiertag als willentlich festgelegtes Datum der Erinnerung verdeutlicht, dass es kein „spontanes Gedächtnis“ an das jeweilige Ereignis mehr gibt¹². Dies wurde einst von „Gedächtnisgemeinschaften“ getragen, den „milieux de mémoire“¹³. Erst wenn diese umfassenden, dichten Erinnerungsräume einbrechen, die ganze Bereiche der

8 François, Etienne: Pierre Nora und die „Lieux de Mémoire“. In: *Nora*, Erinnerungsorte (wie Anm. 2), 7–14, charakterisiert ihn als patriotischen Republikaner mit Wurzeln im assimilierten Judentum, der bestens in der französischen Geschichtswissenschaft vernetzt ist.

9 *Ebd.*, 8.

10 *Nora*, Geschichte (wie Anm. 1), 13.

11 *Ebd.*, 12.

12 Zitate: *ebd.*, 17.

13 *Ebd.*, 11.

gesellschaftlich relevanten Erinnerungen enthalten, entstehen einige „privilegierte und eifersüchtig bewachte Heimstätten“ des kulturellen Gedächtnisses, die Erinnerungsorte¹⁴. Die heutige, sich in immer kürzeren Intervallen erneuernde Gesellschaft erfährt laut Nora einen „Augenblick des Übergangs“, des „Bruchs mit der Vergangenheit“ und der gleichzeitigen Ausbildung neuer Erinnerungsorte¹⁵. Diese müssen keine Orte im physischen Sinn sein, entscheidend ist allein, dass sie Teil des kollektiven, gesellschaftlichen Gedächtnisses sind.

Eine diese Überlegungen Noras zusammenfassende Definition findet sich bei Etienne François und Hagen Schulze: Sie beschreiben Erinnerungsorte als „langlebige, Generationen überdauernde Kristallisationspunkte kollektiver Erinnerung und Identität, die in gesellschaftliche, kulturelle und politische Üblichkeiten eingebunden sind und die sich in dem Maße verändern, in dem sich die Weise ihrer Wahrnehmung, Aneignung, Anwendung und Übertragung verändert“¹⁶.

Was folgt daraus für die Geschichtswissenschaft? Für Nora ein Ende jenes Zugangs, der davon ausgeht, „daß sich die organische Totalität, diese Einheit ‚Frankreich‘, aus einer Gesamtheit von Realitäten zusammensetzt“¹⁷. Noras Gegenentwurf ist eine Symbolgeschichte, die nicht vergangene Realitäten, sondern deren An-

14 *Ebd.*, 17.

15 *Ebd.*, 11.

16 *François, Etienne / Schulze, Hagen*: Einleitung. In: *Dies., Erinnerungsorte 1* (wie Anm. 6), 9–24, 18.

17 *Nora, Geschichte* (wie Anm. 2), 15.

eignung in der Gegenwart in den Blick nimmt¹⁸. In einem solchen Geschichtsverständnis existiert nicht mehr das eine Frankreich, es wurde partikularisiert¹⁹. Der Historiker ist folglich nunmehr „weder ein Notar, noch ein Prophet, vielmehr ein Interpret und Vermittler“²⁰. Anderen Autoren scheint er mittlerweile als den Entwicklungen der Erinnerungskultur Unterworfenener²¹.

3. Transfer und Operationalisierung

Bei der Übertragung des oben skizzierten Projektes mitsamt seiner geschichtsphilosophischen und -wissenschaftlichen Prämissen auf die evangelische und katholische Erinnerungskultur im Deutschland des 20. Jahrhunderts müssen einige Unterschiede beachtet werden. Erstens erfolgt ein Transfer von der französischen Nation auf einzelne Milieus. Diese sind zweitens Teil Deutschlands, das sich wegen der Verbrechen im 20. Jahrhundert anders erinnert als Frankreich²². Das entscheidende Merkmal der Pluralität bleibt davon jedoch unberührt: Auch im Falle der deutschen Milieus – die nicht einfach mit Noras schwer zu fassenden „milieux de mémoire“ gleichgesetzt werden können – erfolgte in der Nachkriegszeit eine

18 *Ebd.*, 16.

19 *Ebd.*, 19f.

20 *Ebd.*, 23.

21 Vgl. François, Etienne / Puschmer, Uwe: Warum Erinnerungstage? In: Dies. (Hg.): Erinnerungstage. Wendepunkte der Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart. München 2010, 13–24, 23f.

22 François / Schulze, Einleitung (wie Anm. 16), 10–12.

innere Differenzierung²³. Schwerer wiegt dagegen drittens, dass ein Umfeld betrachtet wird, in dem Erinnern auch religiös begründet ist. Neben der postmodernen steht dabei die viel ältere, christlich-jüdische Erinnerungstradition²⁴. Auf diese spezifisch theologisch-ekklesiologische Dimension des Erinnerns können wir an dieser Stelle nur hinweisen, zu fassen ist sie für uns noch nicht – zumal wir einen geschichtswissenschaftlichen Zugang gewählt haben. Daher bleibt sie vorerst weitgehend ausgeklammert.

Grundsätzlich spricht jedoch nichts gegen die Annahmen, dass auch konfessionelle Gruppen in Deutschland über Erinnerungsorte verfügen, die sich analysieren lassen. Dazu ist allerdings ein stringentes Modell nötig. Unseres Erachtens enthält die oben zitierte Definition alle wesentlichen Merkmale des Erinnerungsortes – um aber die erwähnten Beispiele gezielt beschreiben zu können, wollen wir auf ein Modell zurückgreifen, das sich direkt an Nora anlehnt, vor allem aber eine stärkere Operationalisierung dieser Merkmale ermöglicht. Schon im Beitrag „Zwischen Geschichte und Gedächtnis“ benennt Pierre Nora mehrere entscheidende Charakteristika von Erinnerungsorten:

- 1.) Der Erinnerungsort ist eine Konstruktion, die aus einem Willensakt resultiert. Gruppen unterschiedlicher Größe wollen

23 Vgl. die abwägende Betrachtung bei *Robe*, Wahlen (wie Anm. 4), 172–183, in der im Hinblick auf die Zeit von 1953 bis 1983 auch auf die Kontinuitäten im (einst milieugebundenen) Wahlverhalten eingegangen wird.

24 Vgl. *Halbwachs*, Gedächtnis (wie Anm. 7), 243–296.

eine Sache (ein historisches Ereignis, eine Entwicklung etc.) im kollektiven Gedächtnis festhalten²⁵.

- 2.) Jeder Erinnerungsort hat einen „materiellen, symbolischen und funktionalen Sinn“. Unter dem materiellen Sinn sind die konkret erfahrbaren Ausdrücke eines Erinnerungsortes aufzufassen. Dies heißt jedoch keinesfalls, dass Erinnerungsorte Realia sein müssen. Der symbolische Sinn meint seine Aufladung mit Bedeutungen. Die Stellung des Erinnerungsortes in der (Erinnerungs-)Kultur beziehungsweise seine Indienstnahme in diesem Kontext ist sein funktionaler Sinn²⁶.
- 3.) Eben diese Zuschreibungen stiften die Bedeutung eines Erinnerungsortes, und nicht etwa die ‚Sache an sich‘, die wir im Folgenden den historischen Kern nennen. Semiotisch betrachtet sind Erinnerungsorte daher „selbst ihr eigener Referent, sind Zeichen, die nur auf sich selbst verweisen“²⁷.
- 4.) Ein Erinnerungsort hat die Fähigkeit zur „Metamorphose“: Die Erinnerungen und Bedeutungen, die er verkörpert, wandeln sich. Diese Mehrdeutigkeit hält ihn lebendig²⁸.

Um die hier vorzustellenden Erinnerungsorte näher zu analysieren, orientieren wir uns an einem Fragenkatalog, der aus den oben aufgelisteten Merkmalen resultiert: Welche Trägergruppen wirk(t)en an der Konstruktion des Erinnerungsortes mit? Was symbolisiert der

25 *Nora*, Geschichte (wie Anm. 1), 26f. Hier noch, auch im französischen Original (*ebd.*, Vorwort), der Terminus „Gedächtnisort“.

26 *Ebd.*, 26f., Zitat: 26.

27 *Ebd.*, 32.

28 *Ebd.*, 27.

Erinnerungsort für diese? Wie ist seine Beziehung zur übrigen (Erinnerungs-)Kultur? Wie wird er in diesem Zusammenhang funktionalisiert und instrumentalisiert? Auf welche Weise materialisiert sich der Erinnerungsort? Welche Wandlungen lassen sich in diesen Vorgängen beschreiben?

4. Evangelische und katholische Erinnerungsorte im Deutschland des 20. Jahrhunderts

4.1 Die Barmer Theologische Erklärung

Erinnerung bedarf der Symbolik. Es ist nicht zu hoch gegriffen, wenn man behauptet, die Barmer Theologische Erklärung sei *das* Symbol für den kirchlich organisierten protestantischen Widerstand, der sich aus den Kreisen der Bekennenden Kirche gegen die auf Gleichschaltung ausgerichtete Kirchenpolitik des Nationalsozialismus erhob. Nicht in erster Linie als Manifest einer konkreten Theologie – der Dialektischen Theologie barthianisch-christozentrischen Zuschnitts etwa –, sondern eher in Gestalt eines „wegweisenden Lehr- und Glaubenszeugnis[ses] der Kirche im 20. Jahrhundert“²⁹ fand die Barmer Theologische Erklärung Eingang in das zeitgeschichtliche Gedächtnis des deutschen Protestantismus. Die genuin theologie- oder kirchengeschichtliche Bedeutung des Barmer Dokumentes samt ihrer zwiespältigen Rezeptionsgeschichte im protestantischen Lager selbst darf also keineswegs mit der symbolischen Dimension der Barmer Theologischen Erklärung in der Gegenwart verwechselt werden – wer möchte sich heute noch gerne

²⁹ So die EKD auf ihrer Internetseite www.ekd.de/glauben/abc/barmer_theologische_erklaerung.html (letzter Abruf 17.2.2012).

an die Schwierigkeiten einiger Lutheraner mit den Barmer Thesen erinnern?³⁰ Gleiches gilt für den Umstand, dass die Erklärung nicht Ausdruck einer Totalopposition gegen den Nationalsozialismus war, sondern lediglich dessen Gleichschaltungsansprüche und die ideologische Überfremdung des Evangeliums durch die Deutschen Christen zurückwies³¹.

Nichtsdestoweniger wurde „Barmen“, neben der Person Bonhoeffers, zu *dem* Symbol für den protestantischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Woher kommt diese Symbolkraft, die der Text der Bekenntnissynode heute noch ausstrahlt? Ein abrissartiger Blick auf die charakteristischen Merkmale der Erinnerung an die Erklärung in der jüngeren Vergangenheit vermag zur Klärung dieser Frage beizutragen.

Nach dem Krieg berief man sich innerhalb der neugegründeten EKD auf die Widerstandstradition der Bekennenden Kirche und natürlich auch auf die Barmer Theologische Erklärung, wobei der Grad an Intensität und Sympathie, mit dem man sich des Dokuments erinnerte, zwischen den einzelnen innerprotestantischen Gruppierungen stark schwankte. Vor allem das Lager des (Links-)Barthianismus war dabei der Meinung, dass die protestantische Kirche nur durch die

30 Diese Schwierigkeiten waren sowohl theologischer als auch kirchenpolitischer Natur. Vgl. dazu: *Hauschild*, Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 2: Reformation und Neuzeit. Gütersloh 42010, 876–878.

31 *Mehlhausen*, Joachim: Art. Nationalsozialismus und Kirchen. In: TRE 24 (1994), 43–78, 56, schärft zu Recht ein, dass die Barmer Erklärung „ein exklusiv *theologischer* Text“ ist [Hervorhebung wie im Original] und keine kritische Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus auf der Ebene der Politik darstellt.

Anknüpfung an die Tradition der Bekennenden Kirche dazu legitimiert werden könne, als wichtiger Akteur am geistig-moralischen Wiederaufbau Deutschlands mitzuwirken. In den Fragen von großer ethischer Tragweite, denen sich die junge Bundesrepublik gegenüber sah –, Wiederbewaffnung, Atomwaffenlagerung und Kalter Krieg – wurden große Erwartungen an die evangelische Kirche als moralischer Instanz herangetragen. Die sich bald vollziehende Politisierung der evangelischen Theologie, die in der Umbruch- und Krisenzeit der 1970er und 80er Jahre ihren Höhepunkt erreichte, bewirkte, dass die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche, Theologie und politischem Engagement Konjunktur hatte. Daraus folgte, dass die Auseinandersetzung mit Barmen die theologischen Fachkreise überschritt und eine „massenhafte gelegentliche Erwähnung der Erklärung, einzelner Teile oder Worte in geprägten Wendungen“ einsetzte und diese so „in weiten Teilen des deutschen Protestantismus ein Allgemeingut“³² wurde.

Zu einer genaueren als dieser vagen Bestimmung möglicher Trägergruppen der Erinnerung an Barmen in den Nachkriegsjahrzehnten vorzudringen, erweist sich als schwierig, zumindest auf der Basis der konventionellen Methoden der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung. Zu berücksichtigen bleibt, dass die Erklärung auch über – in ihrem Wirksamkeitsgrad sicherlich nicht zu überschätzende – Trägermedien wie einer Briefmarke zum 50-jährigen

32 Schilling, Manuel: Das eine Wort Gottes zwischen den Zeiten. Die Wirkungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung vom Kirchenkampf bis zum Fall der Mauer. Neukirchen-Vluyn 2006, 113.

Jubiläum, der Skulptur von Ulle Hees³³ oder durch ihre Aufnahme in den Textteil des evangelischen Gesangbuches, das in den meisten deutschsprachigen evangelischen Kirchen in Gebrauch ist, dem zeitgeschichtlichen Bewusstsein der Öffentlichkeit präsent bleiben konnte – und dies auch über diejenige Generation hinaus, die den Nationalsozialismus und Kirchenkampf noch selbst erlebt hatte.

In Anbetracht all dieser Punkte erscheint es nicht übertrieben, in der Barmer Theologischen Erklärung einen wichtigen Bezugspunkt für die (inner-)protestantischen Identitätsvergewisserungsdiskurse der Nachkriegszeit zu sehen. Bestätigung findet diese Einschätzung, wenn man exemplarisch die Jubiläumsfeiern in den letzten knapp 30 Jahren betrachtet. Jahrestage bedeuten generell eine Verdichtung von Erinnerung. Was das 50-jährige Jubiläum der Erklärung 1984 angeht, so lässt die Fülle der Literatur zu Barmen, die im selben Jahr auf den Markt kam, auf eine starke mediale Präsenz der Erklärung zumindest in kirchennahen Kreisen schließen. Die tiefe Spaltung des westdeutschen Protestantismus in der Nachrüstungsproblematik, der Apartheitsfrage und anderen weltpolitischen Themen, die ihren Höhepunkt in den Jahren unmittelbar vor dem Jubiläum 1984 hatte, spiegelte sich wider im Ringen der verschiedenen (innerprotestantischen) Strömungen um die Deutungshoheit über das Barmer Bekenntnis. Aus der Rückschau ist es einfach, den jeweiligen Extrempositionen innerhalb des Protestantismus die tendenziösen Züge ihrer Barmen-Auslegung nachzuweisen. Die Parole einiger linksprotestantischer Kreise, die behaupteten, es sei wieder Kir-

33 Ein Exemplar steht in der Fußgängerzone unweit der Evangelischen Kirche Barmen-Gemarke, ein weiteres im Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland in Düsseldorf.

chenkampf³⁴, kaschierte dabei nur die unübersehbare Kluft, die zwischen die eigene Situation einer demokratisch-pluralisierten, gleichzeitig auch unübersichtlich gewordenen Gesellschaft und die Zeitumstände des totalitären NS-Regimes, unter denen die Barmer Theologische Erklärung entstand, getreten war. In der öffentlichen Erinnerung versuchte man dieser Schwierigkeit mit nachdrücklicher Betonung der Aktualität von Barmen zu begegnen³⁵.

Zum 75-jährigen Jubiläum erinnerte man unter anderem im Internet an „Barmen“: Erstmals gaben EKD, UEK und VELK eine gemeinsame „Arbeitshilfe“ aus, die „zur theologischen Besinnung in den kirchlichen Reformprozessen“ beitragen sollte³⁶. Der Erinnerungsort Barmen ist in der Gegenwart aber nicht mehr genuin protestantisch. Auszugehen ist vielmehr von einer gesamtgesellschaftlichen Bedeutung. Für Bundeskanzlerin Angela Merkel „bewahrte“ die Erklärung „die Evangelische Kirche vor der Selbstaufgabe und verlieh ihr damit auch nach 1945 Kraft und Glaubwürdigkeit“. In ihrem Grußwort ging sie aber auch auf die Gegenwart ein: Barmen sei ein „Wegweiser zur klaren Unterscheidung zwischen dem Auftrag der Kirche und den Aufgaben des Staates“. Nichtsdestoweniger sei ein „Wechselspiel weltlichen und geistlichen Wirkens [...] für eine funktionierende, stabile Demokratie wesentlich“. Dies bezog die Kanzlerin allerdings nicht mehr allein auf die ursprünglichen

34 In diese Richtung geht z. B. *Duchrow*, Ulrich: Bekennende Kirche werden – 1934 und 1984 (Barmen III). In: Moltmann, Jürgen (Hg.): Bekennende Kirche wagen. Barmen 1934–1984 (Kaiser Traktate 83). München 1984, 126–190.

35 Vgl. zum 50-jährigen Jubiläum auch *Schilling*, Wort (wie Anm. 32), 167ff.

36 www.ekd.de/download/EKDBarmen.pdf (letzter Abruf 17.2.2012), Zitat: 3.

Adressaten der Erklärung: „Ob Jude, Moslem oder Christ, ob gläubig oder nicht – wir alle stehen in gemeinsamer Verantwortung für unser Land und seine Zukunft. Dazu, dieser Verpflichtung nach bestem Wissen und Gewissen nachzukommen, ermahnt und ermutigt uns die Barmer Theologische Erklärung auch heute“³⁷. Deutlich wird, wie sehr Erinnern, politisches Ausdeuten und produktive Aneignung den Umgang mit „Barmen“ gegenwärtig prägen.

4. 2 „Der Löwe von Münster“

Clemens August Graf von Galen, 1878 in Dinklage geboren, wurde am 28. Oktober 1933 zum Bischof von Münster geweiht³⁸. Zeit seines Lebens war er ein Konservativer; er hing der Dolchstoßlegende an³⁹ und bezeichnete den Kampf gegen die UdSSR als einen Krieg, um „den Versuch Moskaus zu vereiteln, die bolschewistische Irrlehre und Gewaltherrschaft nach Deutschland und Westeuropa

37 Der Beitrag Merkels ist online einzuzusehen: <http://www.ekir.de/www/downloads-archiv/chrismonplusrheinlandBarmen.pdf> (letzter Abruf 17.2.2012), Zitate: 2f.

38 Zu den biographischen Angaben vgl. *Bierbaum*, Max: Galen, Clemens Augustinus Graf von. In: NDB 6 (1964), 41–42 (online: www.deutschebiographie.de/pnd118537210.html (letzter Abruf 17.2.2011)); vgl. ferner die Biographien von *Gre-venhörster*, Ludger: Kardinal Clemens August Graf von Galen in seiner Zeit. Münster 2005; *Wolf*, Hubert: Clemens August Graf von Galen. Gehorsam und Gewissen. Freiburg / Basel / Wien 2006.

39 Auch stand er nach dem Ersten Weltkrieg der Koalition aus Zentrum und SPD ablehnend gegenüber. Er missbilligte die Weimarer Reichsverfassung trotz einiger kirchenfreundlicher Elemente, weil sie den Ursprung der Staatsgewalt beim deutschen Volk, nicht bei Gott sehe. *Grevenhörster*, Galen (wie Anm. 38), 38–46.

vorzutragen⁴⁰. Gleichwohl griff er schon bald nach seiner Bischofsweihe unchristliche Teile der NS-Ideologie an⁴¹.

In drei Predigten im Juli und August 1941 wandte sich Galen in mehrfacher Hinsicht gegen das NS-Regime: Er kritisierte die Stürmung von Klöstern und die Verhaftung kirchlicher Mitarbeiter, geißelte die Unrechtsmethoden in Kellern und Konzentrationslagern der Gestapo, warf ihr und der Gauleitung vor, sich am Volk zu bereichern. Er machte auf den Massenmord an alten und behinderten Menschen aufmerksam, die sogenannte ‚Euthanasie‘, und forderte das Recht auf Leben für alle Menschen ein⁴². Dieses Wirken brachte ihm schon zu Lebzeiten den bekannten Beinamen „Der Löwe von Münster“ ein⁴³.

Schon bald nach dem Krieg priesen erste Biographien Galen und sein Wirken⁴⁴. 1966, 20 Jahre nach Galens Tod, gab die Deutsche

40 *Ebd.*, 94.

41 In Hirtenbriefen und Schriften griff er schon ab 1934 die NS-Ideologie scharf an. 1937 wirkte Galen an der Erstellung der päpstlichen Enzyklika „Mit brennender Sorge“ mit, welche die unchristlichen Grundlagen des Nationalsozialismus und die Verletzungen des Reichskonkordates anprangerte. *Ebd.*, 61–69, 75–84.

42 Die drei Predigten sind abgedruckt bei *Sandstede-Auzelle*, Marie-Coarentine / *Sandstede*, Gerd: Clemens August Graf von Galen. Bischof von Münster im Dritten Reich. Münster 1986, 169–202.

43 *Morsey*, Rudolf: Clemens August Kardinal von Galen (1878–1946). In: Ders. (Hg.): *Zeitgeschichte in Lebensbildern*. Bd. 2: Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts. Mainz 1975, 37–47, 37.

44 *Willenborg*, Rudolf: „Gottesmann seiner Zeit“ oder „Antisemit“ und „Kriegshetzer“? Wandlungen des Galenbildes. In: Kuropka, Joachim (Hg.): *Streitfall Galen. Clemens August Graf von Galen und der Nationalsozialismus: Studien und Dokumente*. Münster 2007, 291–340, 292.

Bundespost eine Gedenkbriefmarke im Wert eines Briefportos heraus – eine hohe Ehre⁴⁵. Auch gab es Straßen- und Schulbenennungen und öffentliche Gedenkveranstaltungen⁴⁶. Die Erinnerung an Galen wurde also schon früh von öffentlicher Seite forciert.

1975 gab Bundesminister a. D. Franz-Josef Wuermeling (CDU) den Plan zur Errichtung eines Denkmals für Galen zu dessen 100. Geburtstag 1978 bekannt⁴⁷. Er begründete dies mit einer idealisierenden Darstellung Galens: „Der furchtlose Kämpfer für Menschenrechte und Gewissensfreiheit gegen die totalitäre Naziherrschaft ist [...] ein zeitloses Symbol meiner Vaterstadt Münster“. Es brauche daher ein Denkmal, das „die enge Beziehung des Kardinals zu Münster stets sichtbar macht“⁴⁸. Wuermeling abstrahierte den Widerstand Galens gegen Klostersturm und ‚Euthanasie‘ zu einem universellen Kampf gegen das Böse und suggerierte, dass dieser Widerstand Galens in einem inneren Zusammenhang mit der Stadt Münster stehe. Der konservative Initiativkreis zur Errichtung des Denkmals lehnte den aus ästhetischen Gründen bevorzugten Bildhauer Giacomo Manzù (1908–1991) ab, da er den Lenin-Preis erhalten hatte. Das Argument: Die von Galen verteidigten Werte „werden in unserer Zeit von niemandem mehr und gefährlicher als [vom]

45 *Michel-Katalog*: BRD 1966, Nr. 505.

46 *Großbörling*, Thomas: Gedenken und Instrumentalisierung. Kardinal von Galen in der Erinnerung der Nachkriegszeit. In: Wolf, Hubert / Flammer, Thomas / Schüler, Barbara (Hg.): Clemens August von Galen. Ein Kirchenfürst im Nationalsozialismus. Darmstadt 2007, 231–252, 233.

47 *Ebd.*, 232f.

48 Beide Zitate: *Ebd.*, 232f.

atheistischen Kommunismus bedroht⁴⁹. Auch Wuermeling vertrat diese Position: Das Denkmal für einen Kämpfer gegen das totalitäre System des Nationalsozialismus dürfe nicht der „Anhänger eines anderen totalitären Systems“⁵⁰ gestalten. Letztendlich wurde das Denkmal vom deutsch-österreichischen Bildhauer Toni Schneider-Manzell ausgeführt und 1978 enthüllt⁵¹. Der Rheinische Merkur stellte Galen in eine Reihe mit Alexander Solschenizyn⁵². Es wird deutlich: Vor allem von konservativer Seite wurde die Erinnerung an Galen im Kampf der Systeme funktionalisiert.

Der christdemokratische Funktionär Paul-Hans Rabeneck nahm die Erinnerung an Galen für seine politischen Ziele in Dienst: Galen stehe „für eine umfassende soziale Gesetzgebung, den Schutz des Individuums, der Familie, des Privateigentums sowie für eine umfassende Entproletarisierung durch eine breite Streuung des Privatbesitzes unter Ablehnung eines staatlichen Wohlfahrtsmonopols“⁵³. Irmgard Klocke machte Galen in einem Buch zum moralischen Maßstab für Fragen ihrer Zeit: „Welche Zeitirrtümer würde

49 Zit. nach: *Ebd.*, 235.

50 In der Zeitung *Kirche und Leben* vom 9.11.1976, zitiert nach *Großbötting, Gedenken* (wie Anm. 46), 235.

51 *Ebd.*, 238.

52 *Ebd.*, 237.

53 *Westfälische Nachrichten* vom 22.10.1975, zitiert nach *Großbötting, Gedenken* (wie Anm. 46), 243. Es ist anzunehmen, dass auch Rabeneck wusste, dass er hier den materiellen Kern Galens, seiner Predigten und des Handelns gegen die NS-Ideologie für eigene politische Zwecke überstrapazierte.

er heute verurteilen?“⁵⁴. Sie gab die Antwort darauf: „Kommunismus, Liberalismus, Atheismus, [...], Sexualismus, Materialismus [...] sind die fremden Götter unserer Tage“⁵⁵. Von linker Seite wurde die Enthüllung des Denkmals harsch kritisiert als „eine wackere Demonstration gegen den Atheismus und Kommunismus“⁵⁶.

1996, 50 Jahre nach dem Tod Galens gab die Deutsche Post erneut eine Gedenkmarke heraus: In demütiger Haltung wurde Galen mit seinem Bischofsmotto „Nec laudibus, nec timore“ abgebildet. Der Wert der Marke betrug eine Mark⁵⁷.

Im Umfeld der Seligsprechung 2005 gab es einen Höhepunkt der öffentlichen Galen-Erinnerung. Auf der Internetseite des Vatikans wurde Galen beschrieben als „ein Vorbild christlichen Freimutes [...]“. Zu seiner Zeit war der Freimut gegenüber dem Tyrannen in der Form eines Diktators [...] gefordert. Vielleicht ist von uns eher der Freimut gegenüber der ‚Diktatur‘ des ‚man‘ der Mode oder der veröffentlichten Meinung gefordert“⁵⁸. Mit dieser Interpretation verwandte der Vatikan Galen als Argument gegen den mutmaßlichen Zeitgeist. Im Bischofswort zur Seligsprechung beschrieb Bischof

54 *Klocke*, Irmgard: Kardinal von Galen. Der Löwe von Münster. Zum 100. Geburtstag gewidmet. Aschaffenburg 1979, 36, zitiert nach *Großbölting*, Gedenken (wie Anm. 46), 244.

55 *Klocke*, Galen (wie Anm. 54), 6, zitiert nach *Großbölting*, Gedenken (wie Anm. 46), 243.

56 So die Zeitschrift *ultimo* 11 (1978), zitiert nach *Großbölting*: Gedenken (wie Anm. 46), 244.

57 *Michel-Katalog*: BRD 1996, Nr. 1848. Mit einer Auflage von knapp 20.000 lag diese Briefmarke im Bereich höherer Auflagen für Gedenkmarken.

58 So die Internetseite des Heiligen Stuhls: www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20051009_von-galen_ge.html (letzter Abruf 17.2.2012).

Lettmann Galen als tief frommen Mann; er betonte wiederholt, dass Galen sich schon früh gegen die Ideologie des Nationalsozialismus zur Wehr gesetzt habe⁵⁹. Bei der Zeremonie zur Seligsprechung rühmte Lettmann den „christlichen Freimut“ Galens und sagte, dieser habe in seinen Predigten „das Recht der Menschen auf Leben verteidigt“⁶⁰. Von staatlicher Seite zeigte sich der damalige Sozialminister Nordrhein-Westfalens Karl-Josef Laumann (CDU) überzeugt, der Einsatz für die Menschenwürde im Sinne Galens sei auch heute wichtig. Als aktuelle Bezugspunkte nannte er: den Schutz des geborenen und ungeborenen Lebens, Anspruch auf beste medizinische Versorgung sowie die Einrichtung von Hospizen⁶¹.

Der Dialog-Verlag in Münster stellte im Rahmen einer Buchveröffentlichung 2009 eine Internetseite online, in der über das Buch sowie über Galen und die Weiße Rose informiert wird – dieses Beispiel zeigt, dass Galen sich auch für Werbezwecke vereinnahmen lässt⁶².

Insgesamt wird deutlich, dass vor allem der Kampf Galens gegen die NS-Ideologie, gegen Klostersturm und Mord memoriert wird;

59 *Lettmann*, Reinhard: Bischofswort zur Seligsprechung. „Glaubenstreue festigen“, einzusehen unter: www.kirchensite.de/aktuelles/dossiers/kardinal-von-galen/nachrichten/datum/2009/07/24/glaubenstreue-neu-festigen (offizielle Seite des Bistum Münster, letzter Abruf 17.2.2012).

60 Zitiert nach *Bernhard*, Johannes: Jubel über die Seligsprechung Galens. Papst Benedikt: „Ein Zeuge für Christus“, www.kirchensite.de/index.php?myELEMENT=101044 (letzter Abruf 17.2.2012).

61 Vgl. die Meldung der KNA vom 17.3.2006, www.kirchensite.de/index.php?myELEMENT=110396 (letzter Abruf 17.2.2012).

62 Vgl. die Themenseite „Weiße Rosen für den Löwen“, www.wie-ein-loewe.de (letzter Abruf 17.2.2012).

seine politischen Positionen und die ungelöste Frage, wie Galen zum Holocaust stand, werden zwar in der Wissenschaft diskutiert, nicht aber von den genannten Trägergruppen in den Erinnerungsdiskursen thematisiert⁶³.

4. 3 Der Deutsche Evangelische Kirchentag

Der Deutsche Evangelische Kirchentag (DEKT) ist eine alle zwei Jahre in wechselnden deutschen Städten ausgerichtete Großveranstaltung. Seit der Begründung durch Reinold von Thadden-Trieglaff 1949 initiiert und geplant von einer Bewegung evangelischer Laien (und damit unabhängig von der Amtskirche)⁶⁴, soll das fünftägige Ereignis den Teilnehmern die Möglichkeit bieten, ihren Glauben und die christliche Gemeinschaft zu festigen und neu zu erfahren⁶⁵. Gleichzeitig sollen die unterschiedlichen Veranstaltungs-

63 Der Redlichkeit halber muss man hier kritische Zeitungsberichte aus der Zeit um die Seligsprechung Galens nennen, die ihn für seinen Konservatismus und Patriotismus schalten. Vgl. dazu *Willenborg*, Gottesmann (wie Anm. 44), 295f. Zur Debatte in der Wissenschaft vgl. *Mussinghoff*, Heinrich: Bischof Clemens August von Galen und die Juden. Zum Forschungsstand. In: Wolf / Flammer / Schüler, Galen (wie Anm. 46); *Kurovka*, Joachim: „Daß für ihn auch heute noch die Juden das auserwählte Volk Gottes seien“. Bischof von Galen und die Juden. In: *Ders.*, Streitfall(wie Anm. 44), 141–164.

64 *Steinacker*, Peter: Art. Kirchentage. In: TRE 19 (1980), 101–110, v. a. 101f.; *Kortzfleisch*, Siegfried von: Der Kirchentag in Zeit und Welt. Das Abenteuer ist noch nicht zu Ende. In: Runge, Rüdiger / Käßmann, Margot (Hg.): Kirche in Bewegung. 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag. Gütersloh 1999, 14–26, 17f.

65 *Steinacker*, Kirchentage (wie Anm. 64), 109f., weist auf die „Lebensorientierung“ hin.

arten Räume eröffnen, um aktuelle gesellschaftliche Fragestellungen vor christlichem Hintergrund zu erörtern⁶⁶.

Die Frage, ob und inwiefern dem heutigen DEKT der Status eines Erinnerungsortes zugesprochen werden kann, sollte zunächst unter Berücksichtigung der in der theoretischen Grundlegung genannten Begriffe „materiell“, „symbolisch“ und „funktional“ erfolgen. In materieller Hinsicht ist der DEKT ein Großereignis mit allen organisatorischen und physischen Komponenten, die notwendig sind, um es auszurichten. Die materielle Seite stellt sich in diesem Beispiel damit ganz unterschiedlich dar: Die einzelnen Veranstaltungen, beispielsweise Gottesdienste, Foren oder der „Markt der Möglichkeiten“ gehören ebenso dazu wie Kirchentagsschals, Plakate und das jeweilige Kirchentagslied.

Diese Dinge geben einen Hinweis auf die symbolische Komponente: Indem sie vor der Veranstaltung medienwirksam präsentiert und verbreitet werden, schaffen sie für die Teilnehmer auf dem Kirchentag und danach eine Atmosphäre der Zusammengehörigkeit. In fünf Tagen wird, unterstützt durch Massenveranstaltungen wie Gottesdienste und gemeinsame Gebete, die Gemeinschaft der teilnehmenden Christen gezielt betont und gestärkt – der DEKT besitzt damit eine immense symbolische und emotionale Dimension. Da der DEKT jedoch ein lange andauerndes Kontinuum ist, muss seine heutige symbolische Bedeutung zwingend im Kontext der Veränderungen der letzten Jahrzehnte gesehen werden. Nach der

66 Diese Komponente des Kirchentages hat sich erst im Zuge der Studentenbewegung entwickelt. Mit dem DEKT 1973 in Düsseldorf wurde ein inhaltlicher und formeller Neubeginn eingeleitet (*Ebd.*, 106f).

Gründung waren auf dem DEKT vor allem diejenigen konservativen Kräfte vertreten, die sich wie von Thadden-Trieglaff bereits vor dem Zweiten Weltkrieg im deutschen Protestantismus engagiert hatten. Im Zuge der Umbrüche der 1960er Jahre präsentierte sich auf dem DEKT 1969 in Stuttgart eine große Gruppe jüngerer, im linken politischen Spektrum sowie in evangelischen Studierendengemeinden engagierter Teilnehmer, die auf dem Kirchentag ihre Ziele öffentlichkeitswirksam kundtaten. Plötzlich standen sich zwei Kirchentagsentwürfe, zwei symbolische Seiten derselben Veranstaltung, gegenüber. Dieser Konflikt äußerte sich besonders darin, dass 1971 kein Kirchentag stattfand und 1973 in Düsseldorf die Neuausrichtung eingeläutet wurde⁶⁷. Am Beginn der 1970er Jahre prägte dies den Symbolwert des Kirchentages maßgeblich. Wie aber sieht dieser Symbolwert heute aus? Pflügt der DEKT die Erinnerung an die eigene Veränderung bzw. ist diese fest im innerkirchlichen und gesellschaftlichen Bild des Ereignisses verankert?

Bereits im Internetauftritt des Kirchentages, der sich ansonsten über von Thadden-Trieglaff und Kirchentage in der DDR sowie seit der Wiedervereinigung äußert, finden sich keine Informationen über die Neuausrichtung 1973, obwohl dieser wichtige Einschnitt gerade unter den drei genannten Themen nicht fehl am Platz gewesen

67 Zur Entwicklung des Kirchentages vgl. u. a. *Steinacker*, Kirchentage (wie Anm. 64), 106f. Die Konflikte um die Neuausrichtung 1973 kommen in einer Ansprache des damaligen Generalsekretärs Walz zum Ausdruck, der betonte, der Kirchentag müsse sich für alle evangelischen Gruppierungen öffnen (*Walz*, Hans Hermann: Kirchentag der Gemeinden und der Gruppen. In: Dokumentenbände der DEKTe seit 1949, Bd. 15: 1973. München 1973, 20–24).

wäre⁶⁸. Im Sammelband „Kirche in Bewegung“ findet sich eine Abhandlung über die Veränderungen, in der vor allem die Ungewissheit der frühen 1970er Jahre betont wird. Größeren Raum nehmen jedoch Hinweise auf die neue Attraktivität der Veranstaltung sowie steigende Besucherzahlen ein⁶⁹. Besonders der reich bebilderte, anschauliche Sammelband scheint damit ein Medium zu sein, in dem sich der DEKT quasi pflichtbewusst mit seiner Geschichte auseinandersetzt – dies geschieht aber nicht auf dem Ereignis selbst. Dort scheint die symbolische wie emotionale Bedeutung im Vordergrund zu stehen, die aber ohne die Umbrüche der 1960er Jahre nicht entstanden wäre. Damit liegt ein Wandel vor, der zum aktuellen Erscheinungsbild des Kirchentages geführt hat, an den jedoch (noch) nicht umfassend erinnert wird.

Wandel ist laut Nora ein wesentliches Kennzeichen eines Erinnerungsortes: Erinnerungsorte leben „nur von ihrer Fähigkeit zur Metamorphose“, da sie erst im „unablässigen Wiederaufflackern ihrer Bedeutungen“⁷⁰ Kristallisationspunkte der kollektiven Erinnerung werden. Die heutige symbolische Aufladung des DEKT ist zwar nur ein Teil des Wandlungsprozesses, trägt aber wie alle Bedeutungskomponenten zur Wahrnehmung des Erinnerungsortes bei. Zudem spiegelt sie sich in der funktionalen Komponente: Der Kirchentag erzeugt als symbolische (emotionale) Dimension ein

68 Die Aufstellung der Themen, die die Seite zur Geschichte des Kirchentages bereithält, findet sich unter www.kirchentag.de/das-ist-kirchentag/archiv.html (letzter Abruf 17.2.2012).

69 *Wolf*, Carola: Die Basis einer Stimme. In: Präsidium des DEKT, Kirche (wie Anm. 64), 123–130, hier besonders 125.

70 *Nora*, Geschichte (wie Anm. 1), 27.

Gemeinschaftsgefühl, d. h. eine gezielte Binnenintegration in der Trägergruppe.

Auf den ersten Blick erscheint der DEKT gemäß der obigen Begriffstrias damit klar als Erinnerungsort: Er erfüllt nicht nur die drei Kriterien Noras, sondern zeichnet sich auch durch langlebige Verankerung im kollektiven Gedächtnis und Generationen übergreifende Wirkung aus. Allerdings birgt diese Einordnung auch definitorische Risiken: Erinnerung funktioniert nur über eine Trägergruppe, aber genau die ist beim DEKT nie dieselbe. Die riesige Zahl an Dauerteilnehmern (beim jüngsten DEKT 2011 waren es etwa 100.000) kombiniert mit einer unüberschaubaren Programmfülle führt dazu, dass das Ereignis nur eine kleine, stets anders zusammengesetzte Gruppe erreicht. Ein weiteres Problem ist folgendes: Erinnern ist immer mit Vergangenen verbunden – der DEKT wird aber alle zwei Jahre wiederholt.

Insgesamt gesehen erfüllt der Kirchentag somit alle drei von Nora postulierten Kriterien und wirkt zugleich für die Trägergruppe(n) identitätsstiftend. Da dies aber nicht in Form des Erinnerns an ein bestimmtes Ereignis oder Objekt geschieht, ist der Deutsche Evangelische Kirchentag kein Erinnerungsort.

4. 4 „Der Stellvertreter“

Am 20. Februar 1963 inszenierte Erwin Piscator in Westberlin einen „Markstein der Dramen- und Theatergeschichte und der politischen Kultur“⁷¹. Die Meriten erwarb sich Rolf Hochhuth mit seinem

71 *Rosenstein*, Doris: Rolf Hochhuth: Der Stellvertreter. In: Dramen des 20. Jahrhunderts. Bd. 2. Stuttgart 1996, 126–156, 126.

Debüt „Der Stellvertreter. Ein Christliches Trauerspiel“⁷². Es thematisierte das Verhalten von Christen im ‚Dritten Reich‘ und war einer der frühesten Versuche, Auschwitz auf der Bühne zu zeigen. Wie viele andere sah Dieter Hildebrandt „den Papst [Pius XII.] nicht nur auf die Bühne, sondern auch glatterdings an den Pranger“⁷³ gestellt. Denn Handlung und Titel, aber auch spätere Aussagen des Autors implizieren eine Lesart, nach der Pius XII. Schuld auf sich geladen habe, indem er nicht in dem ihm möglichen Maße für die verfolgten Juden eingetreten sei⁷⁴. Das Stück erhebt einen historiographischen Anspruch, den es aber nicht erfüllt⁷⁵. Angebliche historische Tatsachen werden reduzierend in den Dienst eines idealisierenden personalisierten Geschichtsbildes gestellt. Daraus

72 *Hochhuth*, Rolf: Der Stellvertreter. Ein christliches Trauerspiel. Reinbek bei Hamburg 1963.

73 *Hildebrandt*, Dieter: Bruchstücke eines großen Zorns. In: FAZ vom 22.2.1963, zitiert nach *Raddatz*, Fritz (Hg.): Summa iniuria oder Durfte der Papst schweigen? Hochhuths „Stellvertreter“ in der öffentlichen Kritik. Reinbeck bei Hamburg 1963, 18–22. Dieser Beitrag verschafft auch Eindrücke von der Kontroversität des Stückes.

74 So etwa *Rosenstein*, Stellvertreter (wie Anm. 71), 130f. *Hochhuth*, Historische Streiflichter. In: Ders., Stellvertreter (wie Anm. 72), 229–273, 257.

75 *Brechenmacher*, Thomas: Der Dichter als Fallensteller: Hochhuths „Stellvertreter“ und die Ohnmacht des Faktischen – Versuch über die Mechanismen einer Geschichtsdebatte. In: Wolffsohn, Michael / Ders. (Hg.): Geschichte als Falle. Deutschland und die jüdische Welt. Neuried 2001, 217–257. Schon 1963 wurde dies bemerkt: *Wucher*, Albert: Der Stellvertreter und die historische Wirklichkeit. In: SZ vom 19.4.1963, abgedruckt bei *Raddatz*, iniuria (wie Anm. 73), 91–100; und die kritischen Nachfragen im Interview „Mein Pius ist keine Karikatur“. In: *Der Spiegel*, vom 24.4.1963.

resultiert ein einfaches Narrativ von großer Überzeugungskraft⁷⁶. Werk und Rezeption sind ein doppelter Erinnerungsort, wie im Folgenden gezeigt wird.

1963 schlug das Stück hohe Wellen, dass der die Rechte innehabende Rowohlt Verlag eine Sammlung von Beiträgen in der „Stellvertreter“-Debatte herausgeben konnte⁷⁷. Die Reaktionen waren sowohl innerhalb des Katholizismus als auch des Protestantismus gespalten. Ebenso verlief zwischen den Konfessionen keine Trennlinie. Mit den Stellungnahmen zum Stück waren oftmals Positionierungen in gegenwärtigen politischen Debatten verbunden⁷⁸.

Bedeutender für unseren Ansatz ist jedoch die Frage, welche Erinnerungen der „Stellvertreter“ kristallisierte. Zum einen wurden Versuche unternommen, das dort entworfene Bild Pius' XII. zu korrigieren. Doch auch eine weitergehende symbolische Aufladung des Stückes ist auszumachen: In verschiedenen Reaktionen auf das Stück wurde grundsätzlich und über Pius XII. hinausgehend nach der

76 Ein idealistisches Menschenbild macht *Brechenmacher*, Dichter (wie Anm. 75), 238–245, aus. Anders *Berg*, Jan: Hochhuths „Stellvertreter“ und die „Stellvertreter“-Debatte. „Vergangenheitsbewältigung“ in Theater und Presse der sechziger Jahre (Hochschulschriften Literaturwissenschaft 17). Kronberg 1977, 106–113, und *Wiest*, Karl-Heinz: „Der Stellvertreter“ – Ein Stück und seine Wirkung. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 2 (1983), 203–247, 208–210.

77 *Raddatz*, iniuria (wie Anm. 73).

78 Zu den ‚Lagern‘: *Wiest*, Stellvertreter (wie Anm. 76), 211–228. In der Frühphase des Zweiten Vatikanischen Konzils bemühten sich katholische Laien, das Papsttum zu verteidigen (*ibd.*, 218f). *Brechenmacher*, Dichter (wie Anm. 75), 223f., verweist auf die implizite Kritik der Bundesregierung an der neuen Ostpolitik des Vatikans.

Schuld an den NS-Verbrechen gefragt. Zu Grunde lag meist die These, der Papst solle als Sündenbock herhalten, um die eigentlich Schuldigen zu entlasten⁷⁹. Dem hielten nun das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, die christlich-liberale Bundesregierung, vor allem aber Vertreter der Bekennenden Kirche Bekenntnisse einer ‚Kollektivschuld‘ entgegen. Die Letztgenannten gingen in den Texten auch auf den kirchlichen Antijudaismus (Heinrich Grüber und Helmut Gollwitzer), das Verhältnis der Konfessionen (insbesondere Grüber) und den kirchlichen Widerstand (Otto Dibelius, Gerhard Jacobi und Grüber) ein. Dibelius und Jacobi thematisierten zudem die Zeitzeugenproblematik⁸⁰.

79 Expressis verbis bei *Löwenstein*, Karl Fürst zu: Erklärung des Präsidenten des Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Zu einem traurigen Theater, abgedruckt bei *Raddatz*, iniuria (wie Anm. 73), 66. Auch *Wiest*, Stellvertreter (wie Anm. 76), 214.

80 Vgl. die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz, abgedruckt bei *Adolph*, Walter: Verfälschte Geschichte. Antwort an Rolf Hochhuth. Mit Dokumenten und authentischen Berichten. Berlin 1963, 111; *Löwenstein*, Erklärung (wie Anm. 79); sowie die Beiträge von *Jacobi*, Gerhard: Offener Brief an den Bischöflichen Offizial von Oldenburg. In: *Echo der Zeit*, 14.4.1963, abgedruckt bei *Raddatz*, iniuria (wie Anm. 73), 188–190; *Dibelius*, Otto: Kein guter Dienst an unserem Volk und der Welt. In: *Berliner Sonntagsblatt* vom 7.4.1963, abgedruckt *ebd.*, 190–193; *Grüber*, Heinrich: Zu Hochhuths „Stellvertreter“, abgedruckt *ebd.*, 200–204; die Kleine Anfrage der Abgeordneten der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, abgedruckt *ebd.*, 229; die Antwort von Bundesaußenminister Gerhard Schröder abgedruckt *ebd.*, 230. *Wiest*, Stellvertreter (wie Anm. 76), 227, macht diese Tendenz in der Mehrzahl der protestantischen und der Minderzahl der katholischen Stellungnahmen aus. Vgl. auch *Ritzer*, Nadine: Alles nur Theater? Zur Rezeption von Rolf Hochhuths „Der Stellvertreter“ in der Schweiz 1963/1964 (*Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz* 41). Fribourg 2007, besonders 186–216.

Der „Überschuss symbolischer Bedeutung“⁸¹ ist hier greifbar. Einer Schweigeminute oder einem Jahrestag gleich bot der Erinnerungsort 1963 einen (aufgezwängten) Rahmen für diese Debatte⁸². Materiell betrachtet erschöpft er sich nicht allein in der Lesefassung des Textes: Berücksichtigen muss man auch die zahlreichen Inszenierungen sowie die Person des Autors, der wesentliche Thesen in Interviews verbreitete.

Das Wiener Burgtheater spielte den „Stellvertreter“ im Jahr 1988 – zum Jubiläum der ‚Reichskristallnacht‘, des ‚Anschlusses‘ Österreichs, angesichts der Waldheim-Kontroverse und des anstehenden Papstbesuches. Claus Peymann, der Intendant des Hauses, benannte dieses Kalkül in einem Interview in der ‚Zeit‘ ganz offen⁸³. Nicht das Stück war von Interesse, sondern der mit ihm verbundene Gestus. So hieß es dann auch im ‚Spiegel‘ über die Wiener Querelen: „Es war die Würde der Adenauer-Zeit, die da getroffen aufheulte, diese muffige Allianz aus Klerus und Politik, die mit Biedermann-Miene so eben erst ihre Vergangenheit entsorgt hatte. Nachdem es einige Jahre still war um das Drama, über dessen Klipp-Klapp-Stil die Theatermoden hinweggegangen schienen, sorgt es nun in neokonservativer Zeit wieder für Wirbel“⁸⁴. Dass diese Erscheinung kein

81 *François / Schulze*, Einleitung (wie Anm. 16), 16.

82 Zum Erinnerungsort „Schweigeminute“ vgl. *Nora*, Geschichte (wie Anm. 1), 25.

83 „Ich bin ein Sonntagskind“. In: *Die Zeit* vom 27.5.1988.

84 Hochhuth: Die Wiederkehr des Stellvertreters. In: *Der Spiegel* vom 14.3.1988.

spezifisch österreichische war, zeigen die Verweise auf ähnliche Konflikte in Deutschland⁸⁵.

Die Debatte des Jahres 1963 war selbst zum Gegenstand der Erinnerung geworden⁸⁶. Linke bedienten sich des Topos zum einen in dem Wissen, dass er als Angriff auf die katholische Kirche und mit ihr verbundene politische Gruppen aufgefasst wurde, zum anderen, um an die Konflikte der späten Adenauer-Zeit zu erinnern und anzuknüpfen. Dies schärfte Feindbilder und stiftete Identität. Peymann wählte diese Strategie noch 2011, als er Benedikt XVI. zu einer Inszenierung des „Stellvertreters“ in das Berliner Ensemble einlud⁸⁷. Doch auch Konservative erinnern im neuen Jahrtausend an die „Stellvertreter“-Rezeption der 1960er, um die damaligen antikerikalen, linken Strömungen, von denen sie sich distanzieren, zu charakterisieren⁸⁸. Deutlich wird damit die Doppelbödigkeit des Erinnerungsortes „Der Stellvertreter“: Die Gedenkveranstaltung der besonderen Art wurde selbst zum Gegenstand der Erinnerung. Auch wenn es weiterer Untersuchungen bedarf, um die aufgestellten

85 *Ebd.* 1987 versuchten Pfarrer und CSU-Ortsgruppe eine Inszenierung in Ottobrunn zu verhindern. Siehe auch: „Sieger – für einen Tag“. In: *Die Zeit* vom 4.12.1987.

86 Vgl. *Nora*, Pierre: Das Zeitalter des Gedenkens. In: Ders., *Erinnerungsorte* (wie Anm. 2), 544, für die Erinnerungsortlichkeit von Gedenkfeiern.

87 Seine Peymannigkeit. In: FAZ vom 8.9.2011.

88 *Langner*, Ingo: Papst Pius XII. und Berlin. In: Chenaux, Philippe (Hg.): *Opus Justitiae Pax*. Regensburg 2009, 66–73, besonders 71 (den Verfassern lag nur eine online-Fassung vor: <http://www.papstpiusxii.de/dokumente/Pius%20XII%20und%20Berlin.pdf> (letzter Abruf 17.2.2012)). Hier lautet der Titel des Sammelbandes *Opus [sic!] Justitiae Pax*. Der Band begleitete eine von der päpstlichen Kommission für Geschichtswissenschaft konzipierte und 2009 in Berlin und München gastierende Ausstellung.

Thesen zu prüfen – der Titel des „christlichen Trauerspiel[s]“ ist mehrdeutiger, als er es zunächst erwarten lässt.

4. 5 Weitere Erinnerungsorte

Im Rahmen unserer Arbeitsgruppe betrachteten wir noch weitere mögliche evangelische und katholische Erinnerungsorte. Sie können hier lediglich aufgezählt werden: Für das Kaiserreich und die Weimarer Republik die Zentrumspartei und die zweite Auflage von Karl Barths Römerbriefkommentar; hinsichtlich des Nationalsozialismus das Reichskonkordat und Dietrich Bonhoeffers Gedicht „Von Guten Mächten“; für die Zeit nach 1945 die sog. Stuttgarter Schulderklärung, das Zweite Vatikanische Konzil, die Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Bodenkuss Johannes Pauls II., sowie – etwas aus dem Rahmen fallend – die Leipziger Nikolaikirche.

5. Fazit und Reflexion

Ausgegangen waren wir von der Überlegung, dass für das Konzept des Erinnerungsortes die Vorstellung einer sich pluralisierenden Gesellschaft grundlegend ist. Einst dominierende Institutionen und Narrative haben demnach ihre Deutungshoheit verloren. Einen Ausdruck findet diese Pluralität in einer heterogenen Erinnerungskultur, von der nunmehr ihre Destillate, die Erinnerungsorte, zeugen. Jeder Versuch, eine Geschichte über soziale Gruppen zu schreiben, hat diesem Umstand Rechnung zu tragen. Dies gilt auch bei der Verortung der christlichen Milieus im sich säkularisierenden Deutschland des 20. Jahrhunderts.

Wenngleich unsere Ergebnisse auf einer schmalen Quellenbasis beruhen, kann weiterhin und nunmehr begründet an der These vom Dasein evangelischer und katholischer Erinnerungsorte im Deutschland des 20. Jahrhunderts festgehalten werden. Bei einer Analyse, die nicht allein nach dem „ob“, sondern auch nach dem „wie“ und „wozu“ des Erinnerns fragt, hat sich unser Modell, das sich an der Trias von materiellem, symbolischem und funktionalem Sinn orientiert, als zweckdienlich erwiesen.

Es verdeutlicht, dass es bei der Ermittlung eines Erinnerungsortes nicht ausreicht, allein von dem am Schreibtisch des Historikers ermittelten Vermögen eines Topos, symbolisch aufgeladen und funktionalisiert zu werden, auszugehen (davon zeugt das Beispiel des DEKT). Nachzuweisen ist überdies die tatsächliche Materialisierung. Gewissheit in diesem Punkt verschafft aber erst die gründliche Durchsicht der Presse, nicht allein der überregionalen Abonnementszeitungen, sondern gerade der lokalen Blätter (und in unserem Fall: der Kirchenzeitungen), der Schulbücher, der Pfarrbriefe und Vereinsnachrichten, ein Blick auf die Denkmäler, Straßen- und Schulnamen oder auf die Veranstaltungen an Jahrestagen vor Ort. Auch Interviews mit potenziell Erinnernden desselben Milieus könnten geführt werden. Freilich ist damit die Frage nach einer ‚kritischen Masse‘, die die Rede von einem Erinnerungsort zulässt, noch nicht beantwortet. Offen ist auch, ob – gerade in Abgrenzung zu Untersuchungen der Geschichtspolitik – bei der Erforschung von Erinnerungsorten nicht stärker nach den ‚kleinen Leuten‘ zu fragen ist („oral history“ scheint in diesem Feld eine vielversprechende Methode zu sein).

Die Makroebene darf bei einer solchen Verortung nicht außer Acht gelassen werden: Als einzelnes Element funktioniert der Erinnerungsort nur in einem System. Erst durch seine Stellung zur übrigen politischen und zur Erinnerungskultur gewinnt er sein volles Maß an Bedeutung. Ein Erinnerungsort ist dann evangelisch, wenn er konstruiert wird, um sich vom Nicht-Evangelischen abzugrenzen. Dementsprechend sind die gesamtgesellschaftlichen Diskurse in die Analyse eines konfessionellen Erinnerungsortes mit einzubeziehen, um seine Symbolik und Indienstnahme zu begreifen.

Ein solch systemischer Zugang verlangt nach Strukturierungen. Eine Möglichkeit ist es, symbolisch und funktional ähnlich beschaffene Erinnerungsorte anhand von Oberbegriffen zu gruppieren⁸⁹. Uns scheinen in der Erinnerung zwei Aspekte zentral zu sein: der christliche Widerstand gegen den Nationalsozialismus und, oft darauf aufbauend, die Mitwirkung am Aufbau einer demokratischen Gesellschaft nach 1945. In der ersten Tradition stehen Topoi wie der „Löwe von Münster“, „Barmen“ sowie – verspätet, kritisch und doppeldeutig – der „Stellvertreter“. Die Erinnerungsorte „Stuttgarter Schuldbekennnis“, „Zweites Vatikanisches Konzil“ (welches ebenfalls einen Versuch darstellt, sich mit der Moderne zu arrangieren) und „Ostdenkschrift der EKD“ könnten in der zweiten Linie stehen⁹⁰. Ein anderer Zugang wäre eine Ordnung nach den Trägern

89 Vgl. die Titel der Einzelbände bei *Nora*, *Lieux* (wie Anm. 6): „La République“, „La Nation“, „Les France“.

90 Das einzige ostdeutsche Beispiel „Nikolaikirche 1989“ lässt sich mit diesen Begriffen nicht verorten. Interessanterweise umfasst aber auch dieser mögliche Erinnerungsort die Dimensionen „Widerstand“ und „demokratischer Aufbruch“.

der Erinnerungsorte – wobei zwischen konfessionellen Gruppen (evangelisch, katholisch, ökumenisch sowie säkular), funktionalen (Kirchenleitung, Pfarrer, Laien etc.) und binnenkonfessionellen (beispielsweise Progressive und Traditionalisten) unterschieden werden kann. Eine Einordnung der besprochenen Exempla muss vorerst ausbleiben, denn erst ein Ansatz, der neben der politischen Dimension des Erinnerns auch die theologisch-ekklesiologische in den Blick nimmt, vermag im Hinblick auf die Zusammensetzung der Trägergruppen verwertbare Ergebnisse liefern.

Was die historiographische Ebene betrifft, könnten empirische Untersuchungen von Erinnerungsorten, die dezidiert nach Motiven, Formen und Trägern von Erinnerungen fragen, als Bindeglieder zwischen Sozial- und Kulturgeschichte einen wertvollen Beitrag zu einer Gesamtdarstellung der evangelischen und katholischen Milieus im Deutschland des 20. Jahrhunderts leisten. Historiker, die einen solchen Zugang wählen, sind weder bloße Sammler noch Gejagte, sondern den Überblick wahrende Topographen.

Eine Frage der Identität

Die Spaltung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Chile*

Daniel Lenski

1. Einleitung

Die Spaltung der chilenischen Lutheraner in den Jahren 1974 und 1975 dauert bis heute an: Noch immer existieren die Evangelisch-Lutherische Kirche in Chile (Iglesia Evangélica Luterana en Chile, kurz: IELCH) und die Lutherische Kirche in Chile (Iglesia Luterana en Chile, ILCH), die beide dem Lutherischen Weltbund angehören, nebeneinander. Auch wenn sich die Zusammenarbeit der beiden kleinen Diasporakirchen¹ in den letzten Jahren deutlich intensiviert hat², ist eine Wiedervereinigung in den nächsten Jahren noch nicht absehbar. Neben theologischen und ökonomischen Motiven hängt dies auch mit der in beiden Kirchen äußerst divergenten Erinnerungskultur bezüglich der einschneidenden Ereignisse in den 1970er Jahren zusammen, die im Kontext der damaligen gesamtgesellschaftlichen Polarisierung zu verorten sind.

* Kurzfassung einer an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der LMU München, Lehrstuhl Kirchengeschichte II (Prof. Oelke, gefertigten Examensarbeit. Eine Veröffentlichung der gesamten Arbeit ist in einer zweisprachigen Ausgabe für Juli 2012 vorgesehen: Die Spaltung der Evangelische-Lutherischen Kirche in Chile. Hg. Vom Rat der Lutherischen Kirche in Chile, Köln.

1 Beiden Kirchen gehören gegenwärtig jeweils 10 Kirchengemeinden mit zahlreichen Fialkirchen an, die offiziell insgesamt 13.000 Mitglieder umfassen.

2 Vgl. *Rojas, Gloria / Holtz, Rolando*: Die lutherischen Gemeinden in Chile: Herausforderungen und Hoffnungen nach 30 Jahren der Spaltung. In: Die Evangelische Diaspora 75 (2006), 120–132.

Dieser Artikel will Ereignisse und Motivationen, die zur damaligen Trennung führten, in groben Zügen nachzeichnen. Neben der kirchen- und profangeschichtlichen Kontextualisierung des Themas wird dabei insbesondere das Verhalten des Kirchlichen Außenamtes der EKD Berücksichtigung finden. Abschließend sollen die bestimmenden Faktoren der Spaltung noch einmal gebündelt und die theologischen Fragestellungen, die innerhalb des Prozesses implizit und explizit auftauchen, benannt werden.

2. Die Wurzeln der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Chile

Der Großteil der deutschsprachigen Siedler, die seit Mitte des 19. Jahrhunderts in mehreren Auswanderungswellen nach Chile kamen, entstammte den evangelischen Landeskirchen. Die deutschsprachigen evangelischen Gemeinden, die zwischen 1863 und 1890 gegründet wurden, trugen daher meist die volksskirchliche Signatur der Heimatgemeinden. Sie wurden als Teil der deutschsprachigen kulturellen Institutionen verstanden, die in den ersten Jahrzehnten entstanden. Als Hauptaufgabe der deutschen Pfarrer, die seit 1856 vor allem aus Preußen und Sachsen entsandt wurden, sahen viele deutsche Siedler folglich vor allem die Verwaltung der Kasualien sowie die Tätigkeit als Lehrer. Die Finanzierung der Pfarrgehälter konnte dabei an vielen Orten nicht durchgehend gesichert werden. Erst Ende des 19. Jahrhunderts waren an acht Orten feste Pfarrstellen vorhanden, wobei ein Pfarrer meistens zahlreiche kleine Filialkirchen auf dem Land zu betreuen hatte³.

³ Vgl. *Mybes, Fritz*: Die Geschichte der aus der deutschen Einwanderung entstandenen lutherischen Kirche in Chile. Düsseldorf 1993.

Vor diesem Hintergrund ist es nachvollziehbar, dass es nach mehreren gescheiterten Versuchen erst 1906, nicht zuletzt durch den sanften Druck der preußischen Visitation, zur Gründung einer „Chile-Synode“ kam. Die Priorität der jungen Gemeinden galt der Finanzierung von Pfarrstelle und Kirchbau am eigenen Ort. Ein daraus erwachsenes, manchmal fast kongregationalistisches Kirchenverständnis vieler Gemeindevorstände hat ihre Spuren bis in die Gegenwart hinterlassen.

Die neu gegründete Kirche trug also, vergleichbar der deutschsprachigen Kirchen etwa in Argentinien und Brasilien, die Züge einer „iglesia transplantada“⁴: Das Vorhandensein von Kirche und Pfarrer wurde als Teil kultureller Notwendigkeit innerhalb der Kolonien empfunden. Dadurch sind sowohl die Fokussierung auf die deutsche Sprache als auch das Ausbleiben einer über die Kolonien hinausgehenden Mission nachvollziehbar, die zudem bis zur Verfassungsreform 1925 auch formal untersagt war.

Die Konsolidierung eben dieses Kirchenmodells erfolgte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die deutschen Siedler, die zum Großteil in der Landwirtschaft arbeiteten, waren an vielen Orten ökonomisch aufgestiegen. Ein erheblicher Teil der Kirchenmitglieder, die vor allem im chilenischen Süden, zwischen Concepción und Puerto Montt beheimatet waren, gehörte nun zur oberen Mittelschicht. In den 1930er Jahren wurde die Bindung an das Deutsche Reich noch einmal besonders betont, was sich in einem Kirchenvertrag aus dem Jahr 1937 mit der deutschen Reichskirche

4 *Sepúlveda*, Juan: *De Peregrinos a Ciudadanos. Breve historia del cristianismo Evangélico en Chile*. Santiago 1999, 57.

niederschlug⁵. Nun kam es auch zu einer Umbenennung in „Deutsche Evangelische Kirche“ (DEK).

Auch wenn die chilenischen Auslandsmitglieder der NSDAP, zu denen auch mehrere evangelische Pfarrer gehörten, teilweise staatlichen Repressionen ausgesetzt waren, konnte das Deutsche weiterhin als offizielle Sprache in Schule und Kirche verwendet werden. Dies unterscheidet die DEK signifikant von der überwiegenden Zahl der deutschen Auswandererkirchen in Südamerika. Im Blick auf das Gemeindeleben stellt das Ende des Zweiten Weltkrieges deshalb zumeist auch keine nennenswerte Zäsur dar⁶.

Erst in den 1950er Jahren lassen sich auf Ebene der Gesamtkirche Wandlungen im Selbstverständnis nachweisen. Während sich die Pfarrkonferenz 1952 noch deutlich für die Beibehaltung des bisherigen Namens aussprach, beschloss die Synode 1959 einen Wechsel in *Iglesia Evangélica Luterana en Chile*. Diese Umbenennung ist zweifach bemerkenswert: Betonten die Pfarrer sieben Jahre zuvor noch die unaufgebbare Bindung der Kirche an deutsche Identität und Tradition, so war man nun bereit, sich namentlich von den deutschen Wurzeln zu lösen, vor allem aufgrund der mittlerweile begonnenen Seelsorge an ausgewanderten Letten

5 *Wellnitz*, Britta: Deutsche evangelische Gemeinden im Ausland. Ihre Entstehungsgeschichte und die Entwicklung ihrer Rechtsbeziehungen zur Evangelischen Kirche in Deutschland (*Jus ecclesiasticum* 71). Tübingen 2003, 300f.

6 Vgl. *Fariás*, Víctor: Die Nazis in Chile, Berlin 2002, 64–67.

und Ungarn⁷. Zugleich wurde nun mit einer Gegenstimme die Zugehörigkeit zur lutherischen Lehrtradition bekundet.

Wesentlich einschneidendere Veränderungen wurden auf der Synode von 1964 von Pastor Friedrich Tute angesprochen, der im gleichen Jahr das mit episkopalen Aufgaben verbundene Probstamt von Friedrich Karle übernahm. Karle hatte die Kirche über 27 Jahre hinweg geleitet und es dabei als Aufgabe angesehen, das traditionelle Profil der Kirche zu bewahren. Tute hingegen deutet in mehreren Punkten vorsichtig den Veränderungsbedarf an, mit dem sich die IELCH für die Zukunft ausrichten sollte⁸:

Zum einen wies er darauf hin, dass in vielen Familien nicht mehr selbstverständlich *Deutsch* gesprochen werde. Gerade im Blick auf Konfirmanden und junge „gemischte“ Ehepaare, die zur Hochzeit meist in den spanischsprachigen katholischen Gottesdienst auswichen, sollte man die Ausweitung eines Gottesdienstangebotes in der Landessprache ins Auge fassen.

Damit sei schließlich auch die Möglichkeit einer chilenischen *Mission* gegeben. Im Blick auf die Ausbildung der Pfarrer und die sozio-ökonomischen Verhältnisse der meisten Gemeindemitglieder riet Tute davon ab, eine den Evangelikalen angegliche Straßemission in den sozial schwachen Gebieten anzugehen. Vielmehr machte er eine von der katholischen Kirche frustrierte Gruppe in der Mittelschicht als mögliches Missionspotential aus.

7 Vgl. das Protokoll der Pfarrkonferenz vom 26. 11. 1952 (Archiv ILCH, Santiago).

8 Vgl. *Tute*, Friedrich: Die Lutherische Kirche in Südamerika zwischen Tradition und Gegenwartsaufgabe. In: Ders. (Hg.): *Besinnung – Auftrag – Weg*. Evangelisch-Lutherische Kirche in Chile, Santiago o. J.

Auch ein stärkeres *diakonisches Engagement* hielt Tute für denkbar, vor allem außerhalb der deutschsprachigen Kolonien. Auf diese hatten sich bisherige Hilfsmaßnahmen, sieht man von den Auslandshilfen während und nach dem Zweiten Weltkrieg nach Deutschland ab, konzentriert.

Schließlich hielt der neue Propst auch ein verstärktes *ökumenisches Engagement* für geboten. Gerade vor dem Hintergrund des Zweiten Vatikanums sowie vereinzelt Kontakten zu evangelischen Freikirchen erscheint dieses Anliegen nachvollziehbar.

Die vier genannten Aspekte sollten für die weitere Entwicklung der IELCH zentrale Bedeutung erhalten: Tatsächlich begannen in den folgenden Jahren ökumenische Arbeitskreise und diakonische Initiativen, die z. B. im Aufbau von Schulen und Gesundheitszentren mündeten. Darüber hinaus sollten es vor allem die Fragen der deutschen Sprache und der Mission sein, welche Diskussionen über die Identität der deutschen Kirche evozierte: In vielen Gemeinden begann ein zähes Ringen um die sukzessive Einführung spanischsprachiger Gottesdienste und der Konfirmandenarbeit⁹. Zugleich sah die Kirchenleitung die Notwendigkeit, eine spanischsprachige Mission zu beginnen. Da der Großteil der aus Deutschland entsandten Pfarrer weder entsprechende Spanischkenntnisse noch Missionserfahrung aufweisen konnte, wandte man sich an die Lutheran Church of America (LCA). Mit deren Unterstützung wurden im Folgenden spanischsprachige Missionare aus unterschiedlichen

9 Vgl. das Protokoll der Direktoriumssitzung der Erlöserkirchengemeinde vom 27.2.1967 (Archiv ILCH, Santiago).

Ländern nach Chile entsandt, um eine entsprechende Arbeit zu beginnen.

Das traditionelle kirchliche Profil wurde in den 1960er Jahren also in vielerlei Hinsicht diversifiziert: Durch die neu entsandten Missionare wurden Pfarrerschaft und Gemeinden einem Veränderungsprozess unterworfen. Die neue spanischsprachige Arbeit fand dabei teilweise in den bisherigen Kirchen statt, teilweise wurden auch neue Gemeinden gegründet. So konstituierten sich bis zur Synode in Frutillar 1974 drei eigenständige spanischsprachige Gemeinden, die aus divergenten sozialen Schichten stammten¹⁰. Bemerkenswert ist, dass der Großteil der von Tute angemahnten Veränderungsprozesse allerdings durch die Pfarrer bzw. den vom Propst geleiteten Synodalarat initiiert wurde. Auch wenn sich auf Ebene der Gemeinden durchaus Laien, etwa in den diakonischen Projekten, engagierten, ging die Initiative zu einer grundsätzlichen Öffnung der Kirche eher von oben aus, was gerade vor dem Hintergrund des angedeuteten starken Selbstbewusstseins der Gemeinden bereits ein mögliches Spannungspotential in sich trug.

Die innerkirchlichen Veränderungsprozesse lassen sich auch an der Propstwahl 1970 festmachen. Helmut Beisiegel hatte nach dem vorzeitigen Rücktritt Tutes – besonders dessen internationale und ökumenische Aktivitäten waren innerhalb der Kirche nicht ohne Kritik geblieben – kommissarisch die episkopalen Amtsgeschäfte geführt. Im dritten Wahlgang der Synode von 1970 wurde allerdings nicht der eher vorsichtig-bewahrend auftretende Beisiegel, sondern

10 Vgl. *Junge*, Hans: Auf dem Weg. Eine kurzgefasste Chronik 1863–1973. Santiago 1973, 47–51.

mit der Mehrheit von einer Stimme Helmut Frenz gewählt, der 1965 für die Pfarrstelle in Concepción nach Chile entsandt worden war¹¹.

Frenz sollte der erste Vertreter einer neuen und verhältnismäßig jungen Pfarrergeneration werden, die in den folgenden Jahren vom Kirchlichen Außenamt der EKD (KA) entsandt wurde. Frenz war in der chilenischen Kirche durch die von ihm initiierte Gefängnisseele-sorge, die spanische Konfirmandenarbeit sowie vor allem durch sein – in der eigenen Gemeinde durchaus umstrittenes – seelsorgerisches und soziales Engagement im „Campamento Lenin“, einer nach einer Landbesetzung errichteten Zelt- und Hüttensiedlung, bekannt geworden¹². Die nach langer Aussprache erfolgte Wahl von Frenz kann als Ausdruck dafür gewertet werden, dass nur eine knappe Mehrheit der Synode (die damals noch fast zur Hälfte aus Pfarrern bestand) bereit war, sich auf den Prozess einer sozialen und nationalen Öffnung einzulassen.

3. Die lutherische Kirche im Kontext des „politischen Experiments“ Chile

Parallel zu den kirchlichen Veränderungsprozessen gab es auch in der chilenischen politischen Landschaft zahlreiche Aufbrüche. Die Auseinandersetzungen zwischen den politischen Extremen spitzten sich vor dem Hintergrund des Kalten Krieges langsam zu. Während 1964 Eduardo Frei mit seinem Konzept der „Revolution in Freiheit“

11 Vgl. *Mybes*, Geschichte (wie Anm. 3), 194f.

12 Frenz hatte zuvor auf eigenen Wunsch als erster deutscher Pfarrer in Chile beim Kirchlichen Außenamt den Antrag auf Absolvierung eines Spanischkurses gestellt, um sich auch in der Landessprache verständigen zu können.

als christdemokratischer Präsident gewählt wurde, gelangte 1970 mit Salvador Allende erstmals ein Mitglied der Sozialistischen Partei auf demokratischem Wege in das höchste Staatsamt.“ Besonders seine Versprechen, die erheblichen Differenzen zwischen Armut und Reichtum zu verringern und breiten Bevölkerungsschichten Zugang zu Nahrungsmitteln, Arbeit und Bildung zu ermöglichen, verschafften ihm einen großen gesellschaftlichen Rückhalt.

Durch die Verstaatlichung zahlreicher Industriebetriebe, weitgehende Bildungsreformen und umfangreiche Sozialmaßnahmen versuchte Allende, sein Wahlversprechen umzusetzen. Auch die IELCH unter der Führung von Probst Frenz beteiligte sich an einzelnen sozialen Maßnahmen. Frenz selbst stand der Regierung der Volksfront (Unidad Popular) insgesamt relativ skeptisch gegenüber, hatte aber einzelne persönliche Kontakte mit Allende. Hervorzuheben ist zugleich der Beginn des ökumenischen Flüchtlingsprojektes „Diaconía“, bei dem Vertreter der IELCH führende Aufgaben übernahmen. Hier wurde vornehmlich Menschen Unterstützung gewährt, die aus politischen Gründen aus den von Militärregierungen regierten Nachbarländern nach Chile geflohen waren.

Im Laufe seiner ersten drei Regierungsjahre geriet Allende jedoch zweifach unter Druck: Einerseits forderten linke Gruppen innerhalb der Regierungskoalition ein radikaleres Vorgehen im Blick auf Wirtschafts- und Sozialreformen. Zugleich nahm auch der Protest gesellschaftlicher konservativer Kräfte zu, was sich etwa in Wirtschaftsblockaden ausdrückte, die zeitweise zu Versorgungsengpässen im Land führten. Einfluss übten dabei beide politischen Großmächte aus: Während Allende die Verbindung zu den sozialistischen Ländern suchte, was sich beispielhaft im knapp vierwöchigen Besuch

Fidel Castros in Chile ausdrückte, konnten nach 1989 auch destabilisierende Aktionen der USA nachgewiesen werden¹³.

Während sich in Santiago die allgemeine politische Situation durch zahlreiche Demonstrationen und politische Attentate polarisierte, war die Situation im Süden des Landes vor allem durch die Agrarreform der Regierung Allendes geprägt. Neben den staatlich legitimierten Enteignungen kam es zum anderen zu Landbesetzungen durch politische Gruppen und Kollektive, die ohne staatliche Ermächtigung Okkupationen vornahmen¹⁴. Dies mündete nicht selten in gewalttätigen Auseinandersetzungen, besonders in den ländlichen Regionen des Südens, die für viele Mitglieder der dortigen lutherischen Gemeinden zu traumatischen Erlebnissen wurden. Die IELCH verurteilte auf einer Synode 1972 die politische Gewalt von links und rechts, beschränkte sich institutionell aber auf die begonnene Flüchtlingsarbeit. Die Kirche zählte zu diesem Zeitpunkt zehn Pfarrbezirke bei schätzungsweise 22.000 Mitgliedern¹⁵.

Die angespannte politische Situation mündete 1973 in einen Militärputsch, der von General Augusto Pinochet angeführt wurde. Nachdem der gewaltsame Widerstand gegen das militärische Vorgehen relativ schnell gebrochen war, wurden zahlreiche Personen, die man beschuldigte, in den vorangegangenen Jahren politisch aktiv gewesen zu sein und als Gefahr für die öffentliche Ordnung betrachtete, festgenommen. Es kam, insbesondere in den ersten

13 Vgl. *Rinke*, Stefan: Kleine Geschichte Chiles. München 2007, 157.

14 Vgl. *Nohlen*, Dieter: Chile. Das sozialistische Experiment. Hamburg 1973, 179–186.

15 *Mybes*, Geschichte (wie Anm. 3), 196.

Jahren der Militärregierung, zu zahlreichen Folterungen, Exekutionen und Entführungen von Personen¹⁶.

Nachdem sich Probst Frenz kurz vor und nach dem Putsch noch verhältnismäßig positiv zu einer Intervention der Streitkräfte äußerte, änderte sich seine Haltung in den folgenden Wochen grundsätzlich. Auslöser dafür war nach seinen eigenen Angaben das Zusammentreffen mit dem römisch-katholischen Erzbischof Santiagos, Kardinal Raúl Silva, der Frenz über die zahlreichen Menschenrechtsverletzungen, die im Land stattfanden, aufklärte. Gemeinsam mit Vertretern weiterer Kirchen sah Frenz die Notwendigkeit einer organisierten Hilfestellung¹⁷. So kam es zunächst zur Gründung des Comité Nacional de Ayuda a los Refugiados (CONAR), das in der Tradition der bereits vor 1973 begonnenen Flüchtlingshilfe stand. Kurz darauf wurde das Comité para la Paz en Chile (COPACHI) gegründet, das sich auf die Hilfestellung von Chilenen konzentrierte, die von der gegenwärtigen politischen Situation betroffen waren¹⁸. Auch wenn die IELCH als Institution formal beiden Komitees nicht angehörte, war sie doch durch zahlreiche in ihnen engagierten Laien und Pfarrer

16 Vgl. *Straßner*, Veit: Die offenen Wunden Lateinamerikas. Vergangenheitspolitik im postautoritären Argentinien, Uruguay und Chile. Wiesbaden 2007, 227–308.

17 Vgl. Frenz, Helmut: „... und ich weiche nicht zurück“. Chile zwischen Allende und Pinochet: Ein Pfarrer und Menschenrechtler erinnert sich. Leipzig 2010, 155–157.

18 Vgl. *Lowden*, Pamela: The Ecumenical Committee for Peace in Chile (1973–1975). Foundation of Moral Opposition to Authoritarian Rule in Chile. In: *Bulletin of Latin American Research* 12 (1993), H. 2, 189–203. Es liegen unterschiedliche Bezeichnungen des Komitees vor.

sowie vor allem durch die Person des Probstes mit ihnen verbunden. Frenz war in beiden Gremien jeweils einer der beiden Vorsitzenden.

4. Beginn und Verlauf der Kirchenspaltung

Besonders Frenz' kritische Haltung gegenüber der Militärregierung sowie sein sozialdiakonisches Engagement waren es, die in der folgenden Zeit auf Unverständnis bei einem großen Teil der deutschstämmigen Kirchenmitglieder stießen. Auch wenn durchaus noch weitere Pfarrer durch ihr entsprechendes Engagement in Konflikt mit der Militärregierung gerieten, lässt sich im Folgenden doch eine starke Personalisierung des Konfliktes feststellen.

Erste Anzeichen dieser Auseinandersetzung deuteten sich zum Jahresende 1973 an, als einige Mitglieder der Erlösergemeinde in Santiago um ein Gespräch mit Frenz baten. Diesem war eine Reise des Probstes nach Europa vorausgegangen, bei denen sich Frenz in der Öffentlichkeit kritisch über die Militärregierung äußerte, Menschenrechtsverletzungen erwähnte und die deutsche Bundesregierung bat, bei der Aufnahme von Flüchtlingen behilflich zu sein. Eine entsprechende Berichterstattung der Medien gelangte auch nach Chile, was zur Irritation bei vielen Gemeindemitgliedern führte.

Die damals angesprochenen kritischen Anfragen an den Kirchenpräsidenten lassen sich in drei Punkten zusammenfassen, die in den folgenden Monaten die innerkirchliche Diskussion bestimmen sollen¹⁹: Zum einen wurde der *Mangel an Informationen* kritisiert. Vielen Mitgliedern war es nicht nachvollziehbar, warum sie erst

19 Vgl. Müller, Reinhart: Lehrstück Chile. Kirche in der Zerreißprobe. Kassel o. J. [1974], 26.

durch deutsche Zeitungsartikel über das Engagement ihrer eigenen chilenischen Kirche erfahren haben. Hier zeigt sich die Schwierigkeit, die für Frenz darin bestand, einerseits in Chile zum Schutz der Betroffenen relativ vertraulich mit vielen Informationen umzugehen und auf der anderen Seite im Ausland eine Lobby für weitere Unterstützungen der Hilfsprojekte zu generieren.

Zum zweiten herrschte ein grundsätzliches Unverständnis darüber, wie sich Frenz überhaupt über die *Militärregierung negativ äußern* konnte, deren Machtübernahme für viele Deutschstämmige, die aus der gehobenen Mittelschicht stammten, als eine ökonomische und soziale Rettung wahrgenommen wurde. Im Gegensatz dazu erfuhr man nun von der Hilfe zugunsten sozialistischer Aktivisten, die man in den Jahren zuvor als existentielle Bedrohung empfunden hatte.

Dies führte drittens zu der Frage, warum sich die Kirche nun *einseitig* in erheblichem Maße „politisch“ engagiere, in den drei Jahren der Regierung Allendes aber kein vergleichbares institutionelles und öffentlich wahrnehmbares Engagement zugunsten der von der Linksregierung benachteiligten Menschen stattgefunden habe.

Die drei hier genannten Kritiken deuten bereits die sehr divergenten Mentalitätsdispositionen an, die zwischen dem Großteil der Pfarrerschaft und den deutschstämmigen Gemeindemitgliedern zu verorten sind. Während ein Großteil der mittlerweile nun jungen deutschen Pfarrer eine hohe Aufgeschlossenheit gegenüber den sozialen Maßnahmen der Regierung Allende zeigte und die spanischsprachigen Pastoren ohnehin meist mit Menschen aus wesentlich heterogeneren gesellschaftlichen Kontexten arbeiteten, hatte ein erheblicher Teil der deutschsprachigen Gemeindemitglieder die Jahre

der Regierung Allende grundsätzlich als Bedrohung erlebt und erwartete nun auch von der lutherischen Kirche, sich der Mehrzahl der deutsch-chilenischen Institutionen anzuschließen, die den Putsch explizit begrüßten und der Militärregierung ihre Unterstützung zusicherten²⁰.

Während Frenz die anfänglichen Fragesteller nach eigenen Angaben noch beruhigen und Unklarheiten ausräumen konnte²¹, zeigte sich die Notwendigkeit einer außerordentlichen Synode, die am 23./24. März 1974 in der neuerrichteten Kirche in Santiago-Vitacura stattfand. Die oben erwähnte Kritik wurde dort verstärkt vorgetragen, von einigen Synodalen auch der Rücktritt des Propstes gefordert. Frenz reagierte auf diese Kritik zweifach: Mit einem ausführlichen theologischen Vortrag, in dem er anhand der vier Gottesknechtslieder im Buch Jesaja die aus seiner Sicht bestehende Notwendigkeit aufzeigte, als Kirche auch noch heute den Leidenden und Schwachen beizustehen. Zudem präsentierte er ein Schreiben des chilenischen Innenministers, des Generals Oscar Bonilla, der Frenz ausdrücklich für seine Tätigkeit im Rahmen der Flüchtlingshilfe dankte. Dies ließ die Kritik an der Person der Propstes und der sozialdiakonischen Arbeit zunächst verstummen. Die Synode verabschiedete ein Schlusswort, das sich für die Unterstützung von

20 Vgl. die erste Ausgabe der deutsch-chilenischen Zeitung *Cóndor* nach dem Putsch vom 29.11.1973, 1.

21 Vgl. den Brief von Frenz an den Präsidenten des Kirchlichen Außenamts Adolf Wischmann vom 9.2.1974 (EZA Berlin, 6/2374).

Verfolgten jeglicher Art aussprach und vor einer Personalisierung des kircheninternen Konfliktes warnte²².

Dass die grundsätzliche Unzufriedenheit in vielen Gemeinden mit dem Vorgehen der Kirchenleitung dadurch aber nicht behoben wurde, zeigte sich in den nachfolgenden Monaten. Besonders eine Veröffentlichung der mexikanischen Zeitung *Excélsior* reaktivierte viele Bedenken: Der Zeitung wurde ein Bericht des COPACHI zugespielt, der den Innenminister vertraulich über zahlreiche Menschenrechtsverletzungen informieren sollte, die durch Angehörige von Militär und Polizei verübt worden waren. Die nun auch in Chile einsetzende Medienreaktion führte dazu, dass sich der Vertreter der baptistischen Kirche aus dem Komitee zurückzog. Auch im kirchenleitenden Synodarat der IELCH wurde besonders das Engagement der Pfarrer in den Hilfskomitees kontrovers diskutiert. Besonders der Präsident der Erlösergemeinde Santiago, Julio Lajtonyi, kritisierte die Pastoren für ihr „politisches“ Engagement scharf. Die Grenze dessen, was einer politisch neutralen Kirche an Äußerungen und Taten zustünde, sei bereits deutlich überschritten. In Abwesenheit von Frenz, der sich im Ausland aufhielt, entschied das Gremium bei Stimmgleichheit mit der ausschlaggebenden Stimme des stellvertretenden Kirchenpräsidenten, Helmut Beisiegel, den Pfarrern den Rückzug aus den Hilfskomitees nahezu legen²³.

22 Vgl. den Bericht Reinhart Müllers über die Synode von Vitacura (EZA Berlin, 6/2375).

23 Vgl. das Protokoll der Sitzung des Synodalarates vom 28.5. 1974 (Gemeindearchiv Temuco).

Dieser Beschluss sorgte auf der zeitgleich stattfindenden Pfarrkonferenz für Empörung und veranlasste die Pfarrer zu einer Stellungnahme, in der sie die unbedingte Zugehörigkeit des diakonischen Engagements zum pfarramtlichen Handlungsauftrag betonten. Da sowohl der Beschluss des Synodalrates als auch die Stellungnahme der Pfarrer in den Tagesmedien veröffentlicht wurden, hatte der Konflikt nun eine weit über die Kirche hinausreichende Bedeutung erlangt. Dieser Eindruck verschärfte sich noch, als im Oktober ein selbsternanntes „Comité pro Renuncia“ medial wirksam den Rücktritt des Propstes forderte und mit einer Unterschriftenkampagne die Militärregierung bat, Frenz des Landes zu verweisen²⁴. Vor dem Hintergrund der dadurch eingetretenen Zuspitzung der Auseinandersetzungen wurden die Versöhnungsvorschläge, die ein vergleichsweise konstruktiv arbeitender Kirchentag im Juli 1974 vorgelegt hatte, innerkirchlich kaum rezipiert.

Nachdem General Pinochet verlauten ließ, das Militär wolle sich in die internen Angelegenheiten der lutherischen Kirche nicht einmischen, bereiteten sich beide Gruppen auf die ordentliche Synode in Frutillar vor, die am 1./2. Januar 1974 stattfand. Während Frenz im Wissen um den Rückhalt, den das sozialdiakonische Engagement der Kirche im Ausland fand, zahlreiche internationale Beobachter eingeladen hatte, begannen sich nun auch die Synodalvertreter der deutschstämmigen Gemeinden zu organisieren. Während die spanischsprachigen Gemeinden geschlossen hinter dem bisherigen Sozialengagement und dem Propst standen, wurden besonders die

24 Vgl. Dice Comité pro-renuncia: Obispo Frenz, por qué no ayudó a los perseguidos antes del 11? (*La Segunda* vom 9.10.1974).

Aussagen von Frenz in vielen deutschstämmigen Gemeinden kritisch zur Kenntnis genommen²⁵.

Dass zu Beginn der Synode in Frutillar die Mehrheitsverhältnisse unklar waren, hing nicht zuletzt mit dem Delegiertenschlüssel zusammen, der erst 1972 verändert worden war. Neben den stimmberechtigten Pfarrern, Kirchenmitarbeitern und den Synodalaratsmitgliedern stand jeder Gemeinde pro Pfarrstelle die Entsendung von zwei Delegierten zu. Dies führte dazu, dass die nach Beitragszahlern großen Gemeinden im Süden mit zahlreichen Filialkirchen ebenso viele Delegierte entsenden konnten wie die neu gegründeten spanischsprachigen Gemeinden, die ebenfalls nur über eine Pfarrstelle verfügten. Um die Mehrheiten auf der Synode zu klären, beantragte der Delegierte der Erlösergemeinde Santiagos, Erwin Ramdohr, eine Änderung der Tagesordnung mit dem Ziel, die Entscheidung über eine Abwahl des Propstes an den Beginn zu setzen. Nachdem sich eine deutliche Mehrheit der Stimmberechtigten jedoch gegen diesen Vorschlag aussprach, entschieden sich 17 Synodale dazu, den Saal zu verlassen. Dies entsprach dem Großteil der deutschstämmigen Delegierten²⁶.

Die ausgezogenen Gemeindevertreter beschlossen, parallel zur Synode in einem nahe gelegenen Raum weiter zu tagen. In einem dabei erarbeiteten Manifest hielten sie als Hauptforderungen den

25 Da die Auseinandersetzung nun auch die deutschen Kolonien beschäftigte, wurden in einigen Gemeinden Personen zu Kirchenvorständen und Synodalen gewählt, die zuvor im kirchlichen Leben nicht aufgefallen waren, etwa bei den Wahlen am 16.9.1974 in der Erlösergemeinde Santiago (Brief von Pastor Axel Becker an das Kirchliche Außenamt vom 28.3.1975, EZA Berlin, 6/2451).

26 Vgl. den Bericht Müllers vom 14.11.1974 (EZA Berlin, 6/2377).

Rücktritt des Propstes und die Ausarbeitung einer neuen Kirchensatzung fest. Um den Druck auf den Propst zu erhöhen, schlugen sie den deutschstämmigen Gemeinden vor, einen Koordinationsrat zu gründen, der die Vertretung ihrer Interessen übernehmen sollte. Statt an die Gesamtkirche sollten die Gemeindebeiträge auch an jenen Koordinationsrat überwiesen werden. Nachdem die Gemeinden dieses Vorgehen in den darauf folgenden Wochen bestätigten, fungierten die bereits erwähnten Ramdohr und Lajtonyi als wichtigste Vertreter des Koordinationsrates. Bei den weiteren Ereignissen der Kirchenspaltung kommt diesen beiden Personen, neben Propst Frenz, eine zentrale Schlüsselstellung zu.

Die Mehrheit der Synodalen setzte unterdessen die Synode fort und sprach Frenz im Fortgang mit 31 zu 3 Stimmen das Vertrauen aus, wobei dieser darauf bestand, dass die Stimmen der ausgezogenen Synodalen im Protokoll als zusätzlich Gegenstimmen gewertet werden sollten.

5. Das Scheitern der Vermittlungsversuche des Kirchlichen Außenamtes

Bereits auf der Synode in Frutillar war der offizielle Vertreter der EKD, Oberkirchenrat Reinhart Müller, mit dem Versuch gescheitert, zwischen den beiden Konfliktgruppen zu vermitteln. Durch die Entsendung der Pfarrer und finanzielle Zuwendungen hatte das Kirchliche Außenamt (KA) einen nicht unerheblichen Einfluss auf die chilenische lutherische Kirche und stand mit ihr in regem Kontakt.

Eine genaue Durchsicht der damaligen Korrespondenz zeigt jedoch, dass es auch innerhalb des KA unterschiedliche Positionen in

dem Konflikt gab. Lateinamerikareferent Müller brachte den deutschstämmigen Gemeinden vergleichsweise viel Verständnis für ihre Position entgegen und erwog bereits 1974 den Rücktritt von Frenz²⁷. Auch der Anfang 1975 zum Präsidenten des KA ernannte Heinz-Joachim Held suchte die Zusammenarbeit mit den Vertretern der deutschstämmigen Gemeinden, betonte aber zugleich noch stärker den Stellenwert der bisher geleisteten diakonischen Arbeit. Held war zuvor Kirchenpräsident der argentinischen Kirche am Río de la Plata und mit Frenz gut bekannt. Die Mitglieder des Koordinationsrates waren ihm gegenüber relativ kritisch eingestellt²⁸. Dass es in Bezug auf das richtige Vorgehen innerhalb des KA Spannungen gab, belegen zudem Dokumente, in denen erwähnt wird, dass Müller Held um die Entbindung von den Chile betreffenden Aufgaben bat, dieser aber nicht seiner Bitte nachgekommen sei²⁹. Im Blick auf die chilenische Situation war neben der Vermittlungsmission vor allem

27 Vgl. etwa den Brief Müllers an Frenz vom 12.9.1974, in dem er fragte, ob nicht die Sprachfähigkeit zwischen ihm und den Gemeinden verloren gegangen sei (EZA Berlin, 6/2376).

28 Vgl. den Brief von Pastor Henning Schaper an das KA vom 16.5.1975 (EZA Berlin, 6/2442).

29 Vgl. den undatierten Briefentwurf Helds, der vermutlich von Müller selbst verfasst wurde. Dort wird angegeben, dass Müller Held am 7.6.1975 gebeten habe, ihn von den Aufgaben im Bezug auf Chile zu entbinden, weil er dessen Entscheidungen nicht mehr mittragen konnte. Held sei dieser Bitte aber nicht nachgekommen (EZA Berlin, 705/441); vgl. auch den Brief Helds an Frenz vom 18.8.1975 (ebd.). Müller verließ das KA im Oktober 1975 und wechselte zur Hermannsburger Mission.

die Frage einer möglichen weiteren Pfarrereinsatzung im Falle einer Kirchenspaltung relevant³⁰.

Nachdem sich Ende 1974 die Spannungen im Kirchenkonflikt weiter zunahm, stimmten der Synodalrat der IELCH und der Koordinationsrat einer Vermittlung durch das KA zu, was sich in Form einer Reise Helds und seines Stellvertreters Hilmar Koch vom 20. März bis zum 1. April 1975 konkretisierte. Bezeichnenderweise nahm Müller auf ausdrücklichen Wunsch der Vertreter der IELCH nicht an der Reise teil³¹. Nach Begegnungen mit Pfarrern, dem Synodalrat der IELCH und Vertretern des Koordinationsrates legten Held und Koch einen ersten Vermittlungsvorschlag vor. Dieser nahm die Hauptforderungen des Koordinationsrats auf: So wurde bestätigt, dass Frenz bereit sei, im Sinne des gesamtkirchlichen Wohles zurückzutreten. Zudem sollten neue Statuten ausgearbeitet werden, die vor allem eine größere Repräsentativität bei der Ausgestaltung des Delegiertenschlüssels sichern sollten. Im Gegenzug sollten der Koordinationsrat seine Auflösung beschließen und sich die Gemeinden wieder voll in die IELCH einbringen. Dieser Vorschlag wurde jedoch mit dem Hinweis zurückgewiesen, dass man sich damit bis zur nächsten ordentlichen Synode dem gegenwärtigen Synodalrat unterordnen müsse, der nun mehrheitlich mit Anhängern

30 Die Aussagen hier variierten zeitweise zwischen Held auf der einen und Müller auf der anderen Seite, vgl. den Brief Müllers an Wagner vom 25.7.1975 (Archiv IELCH). Während es lange Zeit hieß, dass das KA die Pfarrer aus Gemeinden zurückrufen würde, die sich von der IELCH getrennt hatten, beließ man es schließlich dabei, keine Neuentsendungen vorzunehmen. Die betreffenden Pastoren konnten selbst entscheiden, ob sie bleiben oder nach Deutschland zurückkehren wollten.

31 Brief Müllers an Pastor Richard Wagner vom 2.5.1975 (Archiv IELCH).

von Frenz besetzt sei. Lajtonyi und Ramdohr forderten deshalb nun außerdem die sofortige Neuwahl des Synodalarates.

Dieser nun wesentlich weitergehenden Forderung wollte man jedoch von Seiten der IELCH und der EKD-Vertreter nicht entsprechen. Zum einen hielt man den Synodalarat – ebenso wie auch Propst Frenz – für ordnungsgemäß gewählt. Dieser könne nicht einfach durch einen Vermittlungsbeschluss abgesetzt werden. Zudem konnten zum damaligen Zeitpunkt aufgrund der rechtlichen Vorgaben keine freien Kirchenwahlen garantiert werden. Die Militärregierung wäre bei entsprechenden Neuwahlen zu beteiligen gewesen. Stattdessen schlug man dem Koordinationsrat vor, dass die deutschen Gemeinden zwei zusätzliche kooptierte Mitglieder ohne Stimmrecht in den Synodalarat entsenden können. Als dieser zweite Vermittlungsvorschlag von Seiten des Koordinationsrates abgelehnt wurde, war die Vermittlungsmission des KA faktisch gescheitert³².

In den deutschsprachigen Gemeinden zeichnete sich nun mehrheitlich der Wille ab, aus der IELCH auch formal auszutreten und eine eigene Kirche zu gründen. Mit Ausnahme der Gemeinde in Concepción, in der Frenz fünf Jahre lang Gemeindepfarrer gewesen war, entschieden sich alle im 19. Jahrhundert gegründeten Gemeinden dafür, die IELCH zu verlassen. Die Gemeinden in Puerto Montt und Valparaíso waren jedoch zum damaligen Zeitpunkt nicht bereit, einem neuen Kirchenverband beizutreten – vor allem, weil man fürchtete, dass dann keine Entsendung deutscher

32 Schlichtungsvorschlag und Endgültiger Schlichtungsvorschlag zur Beilegung der Krise in der Evang.-Luth. Kirche in Chile sowie Absage des Koordinationsrates an Koch/Held vom 29.3.1975 (EZA Berlin, 6/2381).

Pfarrer mehr erfolgen werde. Die übrigen Gemeinden in Santiago, Temuco, La Unión, Valdivia, Osorno und Frutillar entsandten jedoch Vertreter in eine Synode in La Unión, in der am 21. Juni 1975 die Iglesia Luterana en Chile (ILCH) gegründet wurde. Auf dieser Synode wählte man mit dem Gemeindepräsidenten aus Valdivia, Eberhard Schaper, erstmals einen Laien zum Präsident der Kirche. Zugleich wurde mit dem gebürtig aus Rumänien stammenden Richard Wagner der einzige Pfarrer, der bereit war, sich der neuen Kirche anzuschließen, zum Probst bestimmt³³. Die deutschen Pfarrer der ausgetretenen Gemeinden baten entweder das KA, sie nach Deutschland zurückzurufen, oder wurden anderen Aufgaben in der IELCH zugeteilt³⁴. In Osorno und Santiago bildeten sich zudem Gruppen von Gemeindegliedern, die der Kirchengründung nicht zustimmten. Aus diesen Gruppen sollten schließlich eigenständige Gemeinden hervorgehen, die sich der IELCH anschlossen. Dieser gehörten zum damaligen Zeitpunkt noch die Gemeinde in Concepción sowie die drei spanischsprachigen Gemeinden Santiagos an. Die Gemeinden in Puerto Montt und Valparaíso entschieden sich, vorerst unabhängig zu bleiben.

6. Zusammenfassende Aspekte

Nach der Kirchentrennung mussten beide Kirchen ein neues Profil finden. Während Frenz im Juli 1975 festhält, dass es nun Zeit sei,

33 Vgl. *Mybes*, Geschichte (wie Anm. 3), 208f.

34 Einen Sonderfall stellt der mehrfach erwähnte Helmut Beisiegel dar, der zwar weiter als Pfarrer der ausgetretenen Gemeinde in Frutillar arbeitete, zugleich aber stellvertretender Propst der IELCH blieb.

sich von den volkskirchlichen Traditionen zu lösen, um zu einer echten Missionskirche zu werden, bei der die Verkündigung des Evangeliums und das diakonische Engagement für den Nächsten eine Synthese bildeten³⁵, grenzte sich die ILCH genau von diesem Kirchenverständnis ab. Man verstand sich als legitime Vertreterin der lutherischen Gemeinden, die im 19. Jahrhundert entstanden waren. Es sollte eine Konzentration auf die Verkündigung des Wortes Gottes und auf die Seelsorge an den Gemeindemitgliedern erfolgen. Eine Woche nach der Kirchengründung bekundete man in einem Antrittsbesuch bei General Pinochet, dass man aus dem COPACHI austreten und sich auch ansonsten nicht politisch engagieren wolle³⁶.

Diese Argumentation zeigt im Kern das Verständnis des Konfliktes aus Sicht der Mehrheit der deutschstämmigen Gemeinden: Unter Frenz habe sich die Kirche verstärkt politisch engagiert, Politik und Kirche seien jedoch deutlich zu trennen. Entsprechende theologische Begründungen, etwa mit Verweis auf Luthers Zwei-Regimenten-Lehre, entstanden jedoch erst in der Zeit nach 1975, dienten also vor allem der nachträglichen Legitimation. Im Verlauf des Konfliktes selbst ist von Seiten der Kritiker Frenz' kaum eine differenzierte Stellungnahme zu Notwendigkeiten und Grenzen eines sozialen bzw. diakonischen Engagements nachweisbar. Die Frage, inwiefern sich aus der geschilderten Kirchenspaltung theologische Grundfragen extrahieren lassen, ist also unabhängig von der explizit benennbaren Motivation der teilnehmenden Akteure zu

35 Vgl. den Brief von Frenz an Inge Gabler vom 7.7.1975 (Archiv IELCH).

36 Vgl. Nuevo Obispo Ricardo Wagner: Frenz tiene sólo cascarón jurídico de la Iglesia Luterana (*Mercurio* vom 26.6.1975).

erörtern. Neben der augenfälligen sozialemischen bzw. diakonischen Dimension des Konfliktes scheinen mir hier besonders ekklesiologische Fragestellungen von Interesse zu sein: Sowohl die grundsätzliche Gestalt von Kirche („Volkskirche“ vs. „Missionskirche“) als auch konkrete Fragen wie das Verhältnis zwischen Pfarrern und Laien oder zwischen Mitgliedern der Kerngemeinde und punktuell am kirchlichen Leben Partizipierenden sowie das Verhältnis zwischen Einzelgemeinden und Gesamtkirche bestimmten explizit oder implizit den kirchlichen Diskurs. Auch im Blick auf das konkrete Verständnis von Mission lassen sich divergente Interpretationen nachzeichnen, vergleicht man etwa die vorsichtigen Anregungen Friedrich Tutes 1964 mit den Missionsbemühungen, die etwa in einigen Stadtteilen Santiagos aus dem sozial-karitativen Engagement in sozialen Brennpunkten erwachsen sind.

Letztlich waren es eben diese Missionsbestrebungen, welche die binnenkirchliche Sozialstruktur im Hinblick auf Pfarrer und Gemeindemitglieder erheblich diversifiziert haben: Mitglieder unterschiedlicher sozio-ökonomischer, politischer, kultureller und sprachlicher Prägung gehören nun zu einer Kirche. Damit wurde die Kirche in den Jahren zwischen 1964 und 1974 Veränderungsprozessen unterworfen, die in ihrer Radikalität und Geschwindigkeit deutlich die Veränderungen übertreffen, denen viele Gemeinden seit ihrer Gründung ausgesetzt waren. Zugleich wurde damit die Identität der deutschstämmigen Gemeinden und ihrer Mitglieder hinterfragt: Über 100 Jahre nach der Einwanderung der ersten deutschen Siedler mussten sich viele deutsch-chilenische Institutionen mit der Transformation der etablierten Koloniestrukturen auseinandersetzen. Dass mit den jungen nicht-chilenischen Pfarrern nun

aber viele wesentliche institutionelle Akteure aus dem Ausland kamen, die vor dem Hintergrund ihrer theologischen und kulturellen Sozialisation den Konflikt aus einer völlig anderen Perspektive wahrnahmen, führte zu dem besonderen Spannungsreichtum des innerkirchlichen Konfliktes.

Diese Interpretationsansätze verdeutlichen, dass eine Erklärung der chilenischen Kirchenspaltung ausschließlich multikausal erfolgen kann. Neben den erwähnten sozio-ökonomischen, kulturellen und ggf. auch theologischen Faktoren sei auf die Heterogenität der beteiligten Gruppen verwiesen: Sowohl innerhalb der Gemeinden als auch der Pfarrerschaft bestanden divergente Haltungen. Die ebenfalls ambivalente Rolle externer Akteure wie internationaler Kirchenverbände, politischer Gruppen und der Medien kann hier nur angedeutet werden. Auch das Verhalten der Vertreter des KA ist, wie an dieser Stelle erstmals aufgezeigt werden konnte, von Ambivalenzen geprägt. Diese sind freilich im Kontext der Haltungen gegenüber der chilenischen Militärregierung zu verorten, die auch in der Bundesrepublik Deutschland zu diesem Zeitpunkt äußerst divergent ausfielen. Dies alles mahnt zur Zurückhaltung vor einer simplifizierend-polarisierenden Darstellung des Konfliktes, wie sie in der gegenwärtigen Erinnerungskultur beider lutherischen Kirchen oftmals noch anzutreffen ist.

Die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus
und Antisemitismus in der dänischen Kirche
in den Jahren 1933 bis 1947

Martin Schwarz Lausten

Nach einer Zeit in den 1920er Jahren mit einer Reihe faschistisch geprägter antiparlamentarischer Kleingruppen konnte Rittmeister Cai Lembcke im November 1930 die „National Sozialistische Partei Dänemarks“ (DNSAP) gründen¹. Im Parteiprogramm heißt es u. a., dass das dänische Volk sich nunmehr von der Oberherrschaft des jüdischen materialistischen Geistes befreien solle. Nur Menschen dänischen Blutes seien wahre Dänen, Juden seien keine wahren Dänen, und die Einwanderung von Nicht-Dänen müsse aufhören. Nach einem Putsch wurde Frits Clausen Führer der DNSAP. 1935 formierte sich mit dem Übersetzer Aage H. Andersen an der Spitze eine Splittergruppe unter dem „Namen National Sozialistische Arbeiterpartei“. Andersen war u. a. Herausgeber der antisemitischen Schrift „Die Protokolle der Weisen von Zion“ (1936), die später durch die Herausgabe von „Die christliche Kirche im nordischen Licht“ sowie anderer Schriften ergänzt wurde. Hierin führt er aus, dass die Juden ein Fäulnisbazillus für alle anderen Völker und Rassen seien, und dass Luther der Grundpfeiler der dänischen Volkskirche sei. Voller Überzeugung veröffentlicht er daher acht eng beschriebe-

1 Dieser Aufsatz fußt auf den Untersuchungen, die ich in meinem Buch *Jødesympati og Jødehad i folkekirken. Forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra begyndelsen af det 20. århundrede til 1948* (Kirkehistoriske studier III, 13). København 2007, dagelegt habe.

ne Seiten aus Luthers „Von den Juden und ihren Lügen“, und fordert die dänischen Pastoren auf, zu begreifen, dass der Teufel nicht eine Legende sei, sondern sehr lebendig unter uns wandelt, in der Gestalt einer „jüdischen finster und scheel blickenden und degenerierten Fratze“.

1941 benannte Aage H. Andersen seine Partei in „Dänische Antijüdische Liga“ um. Kurz danach wurde der Name in „Dänische Liga zur Förderung des Rassenbewusstseins“ geändert. Die Liga gab die Zeitschriften „Das Kampfzeichen“ und „Der Rassendienst“ heraus. Damit hatte Dänemark eine Bewegung, die für den übelsten Rassenantisemitismus stand².

Der Kenntnisstand in der dänischen Volkskirche

Welche Voraussetzungen hatten die Gemeinden und nicht zuletzt die Geistlichen, um etwas über den nationalsozialistischen Antisemitismus, die deutsche Gewaltherrschaft und die deutschen kirchlichen Verhältnisse zu wissen? Welche Möglichkeiten gab es etwas zu erfahren, jedenfalls vor der deutschen Besetzung Dänemarks am 9. April 1940?

2 *Lauridsen*, John T.: Dansk Nazisme 1930–45 – og derefter. København 2002; *Bak*, Sofie Lene: Dansk antisemitisme 1930–1945. København 2004; *Eigaard*, Søren: Frø af græs. Danmarks National Socialistiske Arbejder Parti 1930–1934 (Odense University Studies in History and Social Sciences 71). Odense 1981; *Lauridsen*, John T.: DNSAP og „jødespørgsmålet“ – en variation over et internationalt tema. In: Laursen, Johnny u. a. (Hg.): I tradition og kaos. Festschrift til Henning Poulsen. Aarhus 2000, 117–149; *Lausten*, Jødesympati (wie Anm. 1), 163–170, 256–259, 311f.

Das „Christliche Tageblatt“ (Kristeligt Dagblad) begann sehr früh damit, informierende Artikel über den Antisemitismus und die Judenverfolgung in Deutschland zu drucken, das Gleiche gilt für das Gewerkschaftsblatt des Pastorenvereins („Præsteforeningens Blad“). Das „Christliche Tageblatt“ war – und ist immer noch – eine Wochenzeitschrift für Mitglieder mit Artikeln über theologische Themen, Diskussionen, Stellenausschreibungen, Personalien und Buchbesprechungen. Fast alle Pfarrer in Dänemark bekommen wöchentlich diese Zeitschrift.

In den Jahren 1933 bis 1937 beschrieb der Gemeindepastor von Bredebro, Jens Holdt, die kirchliche Entwicklung in Deutschland. Er las zahlreiche deutsche Bücher und Zeitschriften, hatte persönliche Bekannte im Land, aber er war fest einer grundtvigschen Überzeugung verpflichtet, bei der das Völkische eine entscheidende Rolle spielte. Holdt war davon überzeugt, dass das Völkische in der deutschen Kirche seinen Durchbruch finden würde. Darum war er in vielerlei Weise den Deutschen Christen freundlich gesonnen. Er war jedoch kein Nazi und distanzierte sich von den zweifelhaften Verordnungen und dem radikalen Flügel der Deutschen Christen. Die Kirchenpolitik der Bekennenden Kirche und deren kompromisslose Haltung lehnte er aber ab. Besonders Karl Barth mochte er nicht, der Barmer Theologische Erklärung von 1934 widmete er nicht viele Worte, und er war der Meinung, dass die Parteien des Kirchenkampfes sich einander zuwenden sollten, da beide für etwas Richtiges standen. Den Antisemitismus und die praktischen Auswirkungen, die dieser auf die Juden hatte, erwähnte er nicht, abgesehen davon, dass er die Lage ein ums andere Mal völlig falsch einschätzte, besonders was die Zukunft anging. Es ist aber interessant

wahrzunehmen, dass in der Pastorenschaft die Unzufriedenheit mit den Aussagen Holdts über die deutschen Verhältnisse in den 30er Jahren zunahm. Nach einer Vorstandssitzung des Pastorenvereins am 11. Juni 1937 wurde im Protokoll festgehalten: „Da Nedergaard [verantwortlicher Redakteur, M. S. L.] gegenüber eine Beschwerde gegen Pastor Holdts Deutschlandinformationen im Wochenblatt eingegangen ist, schlug er vor, dass diese Informationen zukünftig von Professor Torm übernommen werden“³.

Dieser Wechsel wurde vorgenommen und war von weitreichender Bedeutung. Mit ihm bekam die Zeitschrift einen Beobachter, der anders als sein Vorgänger das Hauptgewicht auf die deutsche Opposition legte und besonders über die Lage der Juden berichtete. Er informierte über Deportationen in die Konzentrationslager, über die „grauenerregende“ Judenpolitik, er schilderte Predigtverbote und Gefängnisnahme von Pastoren, über die lutherischen Probleme mit dem Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit, und vieles mehr. Auch der verantwortliche Redakteur Gemeindepastor Paul Nedergaard und Gemeindepastor G. Sparring-Petersen trugen solche Informationen bei.

Ein anderes Mitteilungsforum war das immer noch existente „Kirchenvorstands-Blatt“ (Menighedsraadenes Blad), das an alle Kirchenvorstände in Dänemark verschickt wurde – und wird. Bis 1939 war der grundtvigsche Peter Severinsen Redakteur. Er schrieb dutzende Artikel über die kirchliche Lage in Deutschland, über die Rassentheorien der Nazis und über die Judenverfolgung. Im

3 *Lausten*, *Jødesympati* (wie Anm. 1), 170–176; *Stenbæk*, Jørgen: *Præsternes Forening gennem 100 år*. København 1999, 156–158.

Gegensatz zu Pfarrer Holdt fiel es ihm nicht ein, grundtvigsche Begriffe wie Volkstum, Volkskirchlichkeit, Volksgemeinschaft und ähnliches auf die deutschen Verhältnisse anzuwenden, und er warnte wiederholt vor dem „antisemitischen Wahnsinn“.

Außer den erwähnten Zeitschriften, die alle Pastoren bekamen, beschäftigten sich auch kirchliche Gemeinschaftsblätter mit den Verhältnissen. Zudem konnte man sich kritische Informationen über den Rassismus und Antisemitismus durch Werke besorgen, die dänische Theologen in den 1930er Jahren herausgaben. Zu nennen wären Halfdan Høgsbro, Arne Brandt Petersen, Eduard Geismar. Die Serie „Kleinschriften der Kirche“ (Kirkens Smaaskrifter) enthielten Beiträge von Theologen, wie Niels Hansen Søe, Marius Hansen, Benjamin Balslev, Frederik Torm und Frederik Louis Østrup. Nach der deutschen Besetzung Dänemarks wurden die Möglichkeiten der Informationsvermittlung eingeschränkt, doch die mündlichen Möglichkeiten in Form von Vorträgen, Pastorenkonventen, lokalen Kirchenzeitungen und illegalen Veröffentlichungen wurden weiterhin genutzt⁴.

Nationalsozialistische, antisemitische Pastoren

Eine besondere Stellung unter den Pastoren und Bischöfen der Volkskirche nahm der Gemeindepastor aus Brøns in Süd-Dänemark, Anders Malling ein. Vermutlich wurde er bereits 1932 Mitglied der dänischen nationalsozialistischen Partei DNSAP, wo er schnell Karriere machte. 1935 war er Kandidat für das Folketing, und von Januar 1936 an war er Ortsvorsteher der Kreise in Thy, Harde und

4 *Lausten*, *Jødesympati* (wie Anm. 1), 176–181.

Varde, d. h. der oberste Leiter nach dem Führer Frits Clausen, im Gebiet West Jütland. Auf Aufforderung Frits Clausens predigte er bei dem Jahresfest der Partei im Juni 1933, übersetzte das populäre Horst-Wessel-Lied, die Parteihymne der deutschen Nationalsozialisten. „Er war für kurze Zeit der gefährlichste Rivale Clausens“, wie es ein Forscher in neuere Zeit ausdrückt⁵. Es ist auch nachgewiesen worden, dass Malling seine Wurzeln in der Inneren Mission hatte, dennoch scheint er keinen engen Kontakt zu dieser Bewegung gehabt zu haben. Richtig ist allerdings, dass er darum bemüht war, der nationalsozialistischen Partei einen christlichen Inhalt zu geben⁶. Doch die Behauptung, dass er kein fanatischer Antisemit gewesen sei (Lohmann), scheint keine treffende Einschätzung zu sein⁷.

Einen guten Eindruck seiner Bestrebungen, die dänische nationalsozialistische Partei als eine christliche Partei zu entwickeln, bekommt man aus seinen Predigten, die er bei den Jahresfesten 1933 und 1934 hielt und anschließend drucken ließ. Beim Jahresfest in Toftlund (1933) hielt er eine Predigt über Eph 6, 11f. Er hatte diesen Predigttext ausgewählt, da er die gegenwärtige Situation so einschätze, wie die damalige für den Apostel Paulus und die ersten Christen. Es gäbe nämlich eine große internationale Bewegung, die die Welt wieder in das Heidentum zurückführen wolle. Das sei der Kommunismus. Andere Feinde seien der Irrglaube und die Gottlosigkeit, das internationale Großkapital, das gewissenlos und

5 *Lauridsen*, Nazisme (wie Anm. 2), 520.

6 *Bak*, Antisemitisme (wie Anm. 2), 182.

7 *Lohmann*, Hans Palle: Dansk 1936–1942. En fascistisk, nationalistisk og idealistisk bevægelse. København 1984, 39f.

vaterlandlos sei, indem es überall die höchsten Zinsen eintriebe; und schließlich nennt er noch jene Kreise, die immer lediglich die persönliche Freiheit einforderten. Täglich sollten wir vor dem großen Führer Jesus Aufstellung nehmen. Ein jeder Teilnehmer müsse zunächst überzeugter Christ sein, bevor er die Kräfte des Irrglaubens bekämpfen kann, denn der Führer sagt: Du sollst streiten! Und wir hätten nur eine Antwort zu geben: Jawohl!

Im Jahr darauf hielt er bei gleicher Gelegenheit wiederum eine Predigt. Hier nahm er den in der Perikopen Ordnung vorgeschriebenen Text Lk 12, 32–48 für den 9. Sonntag nach Trinitatis mit den Warnungen vor der Sorge um das leibliche Wohl und der Aufforderung ein treuer Haushalter zu sein. Hier sagte er nun allerdings, dass man den Nationalsozialismus und das Christentum nicht vermischen dürfe, aber das widersprach seiner eigenen Argumentation. Die Aufforderung dazu ein guter Haushalter zu sein, gelte auch jetzt, und mit Hilfe der Ermahnungen der alttestamentlichen Propheten Amos und Jesajas an das Volk Israel, führte er seine Angriffe gegen das böse Kapital aus. Denn die israelitischen Kapitalisten hätten fast vergessen, dass sie lediglich Verwalter des von Gott anvertrauten Gutes seien; auch seine Unzufriedenheit mit dem Parlamentarismus führte er aus. Es fehlten heute solche Propheten, erklärte Malling und fuhr fort, dass der Nationalsozialismus nun diese Rolle übernehmen könnte, vorausgesetzt, dass die Ideen in den Herzen brannten. Darum sollten Nationalsozialisten fleißig die Kirche besuchen, und sich nicht davon beeinflussen lassen, dass der

Gemeindepfarrer erschrak, wenn er das Hakenkreuz-Emblem im Knopfloch sah⁸.

Im Jahr darauf erklärte er in seinem Buch „Nationalsocialismen og Kirken“ (Der Nationalsozialismus und die Kirche), dass Hitler sich wahrhaftig für ein positives Christentum einsetze, das ungehindert in der deutschen Bevölkerung ausgebreitet werden solle, und dass die Regierung sich im Großen und Ganzen dem Kirchenstreit gegenüber neutral verhalte. Aber Malling hielt unzweideutig daran fest: „die dänischen Nationalsozialisten erkennen auch die Notwendigkeit der Rassenreinheit und der aktiven Rassenhygiene [...] die Rasse ist die materielle Grundlage der Volksseele, eine Grundlage, die natürlich rein und gesund sein muss [...] der dänische Nationalsozialismus ist auch antisemitisch.“ In einigen populären Reden führte er aus, dass nach dem Hakenkreuz das christliche Kreuz käme, und er wünschte sich eine Diktatur, die „die Macht mit dem Willen des Volkes ergreift. So war es in Deutschland“⁹.

1936 kam es zu einem Bruch mit der DNSAP. Die Gründe sind nicht ganz klar, aber außer Malling war noch der Grossist Johs. Sørensen führend an der Auseinandersetzung beteiligt, die dazu führte, dass etwa 80 Mitglieder die Partei verließen. Im Mai 1936 gründeten sie die faschistisch inspirierte „Dänische Volksgemeinschaft“ (Dansk Folkefællesskab).

8 *Malling*, Anders: Dobbelt Front. Prædiken ved Danmarks nationalsocialistiske Arbejder-Partis Aarsstævne i Toftlund d. 25. juni 1933. Haderslev 1933; *Ders.*, Ideens Tjenere. Prædiken ved Danmarks national-socialistiske Arbejder Partis Aarsstævne i Aabenraa den 29. juni 1934. Christiansfeld 1934.

9 *Malling*, Anders: Nationalsocialismen og Kirken. Fredericia 1935, 6–11; *Lausten*, Jødesympati (wie Anm. 1), 190–192.

Die Partei war ein starker Gegner der Demokratie und des Parlamentarismus, sie huldigte dem Führerprinzip – Malling wurde tatsächlich „Führer“ – es wurden keine Landesparteitage abgehalten, sondern „Dinge“ wie im mittelalterlichen Dänemark mit Gottesdiensten, Luren Blasen, Führerappellen und anfeuerndem Gesang. Die Partei war stark national, förderte die gesunde national-religiöse Ausbildung der Jugend mit Leibesertüchtigung und Aktivitäten im Freien, betonte das Familienleben im Heim und führte kräftig einen christlichen Idealismus ins Feld, in dem das Landleben das Ideal war und das dekadente Großstadtleben sowie Unmoral, unsittliche Literatur und Ähnliches bekämpft wurden – alles bekannte Züge der faschistischen Parteien. Die Betonung der christlichen Ausrichtung war der Leitung sehr wichtig, und die Partei und deren Schriften waren zutiefst antisemitisch.

Im Parteiorgan gab es während dessen Erscheinen zwischen 1936 bis 1942 ungefähr 100 Artikel über und gegen die Juden, viele davon aus der Feder Mallings. Bekannte dänische Juden wurden schikaniert, sie wurden abgebildet; dem nach Dänemark geflüchteten deutschen Dichter Berthold Brecht stellte man nach. An seinem Beispiel wurde das „Krebsgeschwür“, das die Emigranten darstellten, aufgezeigt und man forderte direkt dazu auf, die „Krebsbazille“ aus Dänemark zu vertreiben und sie nach Russland oder Palästina zu verbannen! Auch ein bekannter Mann der damaligen Heimvolkshochschulbewegung, Jørgen K. Burkdahl aus Askov, wurde angegriffen, da er die deutschen Rassentheorien ablehnte, und man verhöhnte den „nicht dänischen Hochschullehrer Herr Trier“, von der Heimvolkshochschule Vallekilde, der jüdischer Abstammung war. Wurde ein Jude einer kriminellen Tat überführt, wurde erklärt, dass alle Juden so

seien. Wenn Menschen gegen Hitlers Judenverfolgung protestierten, wurde es als „Jammerhumanismus“ abgetan, es sei „lediglich Mitleid mit den armen Juden!“ Nein, die Bestrebungen Hitlers seien notwendige Volksreinigungsprozesse, denn das Volk sei durch die Juden vergiftet. „Schließt die Juden aus!“ Das verlangte Malling nach den Schrecken der Reichspogromnacht (November 1938). Malling verwies bei seiner antisemitischen Agitation sowohl auf Jesus, Luther und die antijüdischen Theologen des ausgehenden 19. Jahrhunderts, Bischof Hans Lassen Martensen und den Professor der Kirchengeschichte Fredrik Nielsen¹⁰.

1940 wurde Malling aus der Partei entfernt, die er selbst gegründet hatte, und es wurde behauptet, er hätte damit die Politik verlassen. Auch er selbst behauptete, er hätte seine politische Zeit hinter sich. Aber dies stimmt nicht. Im Reichsarchiv in Kopenhagen finden sich in seinen Unterlagen viele Aufzeichnungen der „Dänischen Volksgemeinschaft“, die in einem Kreis in Jütland unter der Leitung von Malling versuchte, die Arbeit unter dem Namen „Dänische Volkserhebung“ (Dansk Folkerejsning) fortzuführen. Das Parteiprogramm war wie gehabt.

In der Korrespondenz um die Gründung der neuen Partei, die nach Malling zu einer Massenbewegung werden sollte, schrieb er, dass die Voraussetzungen für die Aufnahme in die Partei mit den vorher geltenden identisch sein sollten, z. B. nordische Abstammung, Ablehnung der Freimaurer u. Ä. 1942 versuchte das Folketings-

10 *Dansk Folkefællesskab* 1 (1936), Nr. 1; 3; 5; 10; 14; 16; 19; 2 (1937), Nr. 10; 19; 3 (1938), Nr. 4; 6; 11; 48; *Lohmann*, *Folkefællesskab* (wie Anm. 7); *Lausten*, *Jødesympati* (wie Anm. 1), 192–197.

Mitglied Svend E. Johansen, die vielen kleinen rechtsgerichteten Parteien zu einer Partei zusammen zu schließen, die den Namen „Dänische Volkspartei“ (Dansk Folkeparti) tragen sollte. Es sollte dabei u. a. die Partei, die der Nationalsozialist Wilfred Petersen nach Austritt aus der großen nationalsozialistischen Partei gegründet hatte, eingefügt werden. Das gleiche galt für die Überbleibsel der Partei Mallings, aber Johansen forderte, dass Malling nicht der Leitung angehören sollte. Darum kehrte Malling dieser Arbeit den Rücken, aber es ist bemerkenswert, dass er nun sein Werk „Den brændende Tornebusk. Et Bidrag til Forstaaelse af Jødespørgsmaalet“ (Der brennenden Dornbusch. Ein Beitrag zum Verständnis der Judenfrage, 1942) herausgab, als Verfasser wurde Dr. Boreas angegeben. Es werden die bekannten religiös motivierten Angriffe gegen die Juden aufgeführt: sie müssen bestraft werden, weil sie Jesus nicht als Messias anerkennen; im Wesen der Juden sind schlechte Eigenschaften verankert, die auf die Umgebung übertragen werden. Sie sind ins Geld verliebt, frech, umstürzlerisch, haben Gottlosigkeit geschaffen, wollen die altbewährte dänische Kultur stürzen. Man darf nicht aus falsch verstandenem Humanismus unkritisch diese fremden Elemente ins Land lassen, sie sind lediglich Gäste und tragen selber die Schuld an ihrer Verfolgung. Dänische und ausländische Juden sollen, sobald sich die Möglichkeit bietet, an einem Ort gesammelt werden¹¹.

Gab Malling seinen Antisemitismus je auf? Es ist schwer darüber etwas zu sagen. In späteren Interviews und selbstbiografischen Äußerungen vermied er es auf diese Frage einzugehen. In einigen

11 *Ebd.*, 197–211, 304–311.

Tagebuchaufzeichnungen schrieb er, dass der Hass, der ihm in gewissen Kreisen entgegenschlug, ungerecht sei. Nach der Besatzungszeit entging er öffentlicher Missbilligung und Strafe. Seine Mitgliedschaft im später verbotenen Autorenverein wurde intern geregelt. Ein Propst forderte seinen Rückzug, ging der Sache aber nicht weiter nach. So war er weiterhin Gemeindepastor in Brøns; er widmete sich nunmehr der Hymnologie und gab in den Jahren 1962 bis 1978 ein achtbändiges Werk über die dänische Choralgeschichte heraus. 1961 wurde ihm vom König das Ritterkreuz verliehen.

Die Grundtvigsche Heimvolkshochschulbewegung hatte auch ihre Schwierigkeiten mit dem Nationalsozialismus. Sowohl in Rønshoved an der dänisch-deutschen Grenze, als auch in der Sporthochschule Ollerup auf Fünen gab es Sympathiekundgebungen für den Nationalsozialismus, der in seiner Erscheinung völkisch, national und nordisch war. Nicht verwunderlich, dass der damals bekannte Autor Marcus Lauesen den nationalen Grundtvigianismus, „den religiösen Schwindel mit der Vermischung von nationalem und göttlichen Willen“ angriff und erklärte: „ich erlaube mir vorläufig anzunehmen, dass die Hälfte der grundtvigschen Hochschulen in ihrem Gepräge nazistisch sind; ich erlaube es mir, da ich nichts Gegenteiliges gehört habe“. Eine Reihe von Artikeln von Aage Møller, Frede Bording und M. P. Ejerslev – letzterer war Mitglied der dänischen Nationalsozialisten – im Jahrbuch der Heimvolkshochschule (1933) werden ihn kaum milder gestimmt haben¹².

12 *Pedersen*, Arne Brandt: *Adolf Hitler og den nationale Revolution.*, København 1933, 16; *Nissen*, Henrik S.: *Folkelighed og frihed 1933.* In: *Feldbæk*, Ole u. a. (Hg.): *Dansk identitetshistorie.* København 1992, 587–673; *Lausten*, Jødesympati (wie Anm. 1), 223–230.

Die Zeitschrift „Kamptegnet“ (Das Kampfeszeichen), die von der „Dänischen Antijüdischen Liga“ (Dansk antijødisk Liga) herausgegeben wurde, hatte allein das Ziel, die Juden in Dänemark zu bekämpfen. Sie wurden direkt angegriffen, mit Namen und Adressen aufgeführt, und es wurde zu Schikanen und Überfällen aufgerufen, Arbeitslager und Todesstrafe wurden gefordert. Der Antisemitismus war in dieser Zeitschrift in einer bis dahin unerhörten Weise vulgär, verhöhnend und gefährlich. Das Ansehen der Juden im Allgemeinen wurde beschmutzt, es wurde davor gewarnt, bei ihnen zu kaufen, jüdisch christliche Ehen wurden als „Rasseschande der Woche“ aufgeführt. Auf jeder Seite waren am unteren Rand Slogans in großen Lettern gedruckt, wie „Folgt Martin Luther, er bekämpft die Juden! Die Juden sind die Parasiten der Gesellschaft! Schwächt die Juden – Stärkt Dänemark! Ein einziger Jude kann die ganze Welt vergiften!“ Die Zeitschrift war die dänische Entsprechung des „Stürmer“. Es ist interessant, dass man in zahlreichen Artikeln auch religiöse Argumente hinzuzog, um das Judentum und die Juden zu bekämpfen. Es ist außerdem wichtig zu bemerken, dass man sehr bemüht war, die dänischen Pastoren und Universitätstheologen für antisemitistische Haltungen zu gewinnen, so wie man auch jene Theologen angriff, die Sympathien für die Juden bekundeten. In einem Artikel von Olga Eggers wird Luther als Gegensatz zu der Mehrheit der dänischen Pastoren beschrieben. „Baut die dänische Kirche auf dem Fundament, das Luther schuf, oder tut sie es nicht?“, so fragte sie und dachte dabei natürlich an den bekannten Juden Hass Luthers. Die dänischen Pastoren stünden auf einer jüdischen Grundlage, denn sie seien mit dem Judengift infiziert, da sie wüssten, dass die gesamte Christenheit hinfällig wäre, wenn das Judentum hinfällig war. Ein anderer, Jens Andersen, erklärte in seinem Artikel

mit der Überschrift „Antichrist. Jüdisches Blut in den dänischen Pastorengeschlechtern“, dass die dänische Geistlichkeit mit wenigen Ausnahmen keine Ahnung von dem einzigen und wahren Feind, dem Judentum, hätte, sondern dass sie blind und willenslos Arm in Arm mit diesem unterwegs sei. Eines der Mittel der Juden sei es nämlich, dass sie sich bewusst in die dänischen Pastorengeschlechter geschlichen und das nordische Blut „verjudet“ hätten. Dass die Pastoren in den Gottesdiensten für die Juden beteten, war wiederholt ein Kritikpunkt in „Das Kampfzeichen“. Man könne sich, so ein Hinweis, davon überzeugen, wenn man den im Rundfunk übertragenen Sonntagsgottesdienst anhöre, und die salbungsvollen Gebete für Gottes Volk höre. Dies sei Gottesverhöhnung, entgleister Humanismus und Judenankbetung¹³.

Interessant in diesem Zusammenhang ist es, dass viele Beiträge unter dem Pseudonym „Cand. Theol.“, „Der Einfältige“, „Theologe“ oder „Beobachter“ veröffentlicht wurden. Meine Untersuchungen im Archiv der „Dänischen Antijüdischen Liga“ (Reichsarchiv) haben gezeigt, dass der Verfasser der emeritierte Gemeindepastor Laust Jeppesen Laursen war. Er war einst ein treuer Verfechter der grundtvigschen Schule und hatte eine Reihe religionspädagogischer Werke herausgegeben. Selbstüberheblich und aufschneiderisch schrieb er einen antijüdischen Artikel nach dem anderen, griff namentlich Pastoren und theologische Professoren wie Hal Koch, Niels Hansen Søe, Aage Bentzen und Regin Prenter („Judenlakaien“) an, warf ihnen Untauglichkeit und Unwissenschaftlichkeit im Nebel

13 *Kampftegnet. Den danske Stürmer* 2 (1940), Nr. 10; 3 (1941), Nr. 12; 4 (1942), Nr. 3 und Nr. 51.

des Selbstwiderspruches und des Unsinnnes. Er versprach, dass das Studium der Theologie eine grundlegende Änderung erfahren würde, wenn die Nationalsozialisten an die Macht kämen. U. a. sollte der Hebräischunterricht abgeschafft werden, ja die gesamte juden-geprägte Theologie, die lediglich Gehirn amputierte Theologen geschaffen hätte, sollte entfernt werden. Studenten der Theologie sollten ein Praktikum in Deutschland machen. Hitler wäre, so erklärte er, von Gottergebenheit erfüllt, von Vaterlandsliebe, idealem Streben u. s. w. Interessant ist es, dass auch viele der anderen Verfasser versuchten, die religiöse Argumentation in der Bekämpfung der Juden einzusetzen. Besonders Luther wurde dafür herangezogen¹⁴.

Als die Deutschen die finanzielle Unterstützung der Zeitschrift 1943 aufgaben, wurde sie eingestellt. Das Archiv der „Dänischen Antijüdischen Liga“ wurde in den Tagen der Befreiung (Mai 1945) beschlagnahmt, es ist nun im Reichsarchiv in Kopenhagen einzusehen.

Wie gezeigt wurde, waren die Pastoren Anders Malling und Laust Jeppesen Laursen stark antisemitisch eingestellt; und auch einzelne andere dänische Pastoren brachten dieser Haltung ihre Sympathie entgegen. Anfang der 1940iger Jahre wurde dann auch noch eine besondere nationalsozialistische Pastorengruppe gegründet, die ebenfalls antisemitisch ausgerichtet war.

Unmittelbar nach der Befreiung gab Uffe Brand in der vormals illegalen Veröffentlichung „Kirkens Front“ nähere Auskunft über diese Pastorengruppe. Sie war im März 1942 auf Initiative der

14 *Lausten*, *Jødesympati* (wie Anm. 1), 312–328.

Pastoren Hans Meinhardt-Jensen, Velle, Anders A. Jørgensen, Feldballe und Holger Jensen gegründet worden. Uffe Brand konnte allerdings nichts über die Arbeit der Gruppe berichten, abgesehen von einem ausgearbeiteten Plan für die Besetzung von Planstellen und über Verfahren für andere kirchliche Verhältnisse, die nach einer Machtübernahme der Nationalsozialisten gelten sollten. Es ist bemerkenswert, dass Meinhardt-Jensen eine Werbeanzeige im „Præsteforeningens Blad“ (Pastorenvereinsblatt) schalten konnte, wo unter der Überschrift „Nationalsozialistische Pastorengruppe“ erläutert wurde, dass diese aus dänischen Pastoren bestand, die sich der nationalsozialistischen Bewegung angeschlossen hatten. Pastoren, die sich dieser Arbeit im kirchlichen Umfeld widmen wollten, wurden aufgefordert, sich der Gruppe anzuschließen.

Schon lange vor der Gründung der Gruppe, hatte Meinhardt-Jensen Visionen für die neue Zeit zu Papier gebracht. Er wendete sich gegen die dänische Tradition des gemeinsamen Singens (als Protest) und gegen die Teilnahme der christlichen Jugendorganisationen in Hal Kochs „Dansk Ungdomssamvirke“ (Dänischer Jugendbewegung): „dieser zusammen gelaufene Haufen“, sei auf Abwegen, verblendet durch ihrer Leiter, die Religion und Politik vermischten. Aber in der neuen konstruktiven Periode, d. h. wenn die Nationalsozialisten die ganze Macht übernommen hätten, würde sich das geistliche Leben in seiner Gänze gesund entfalten. Die demokratischen Wildwüchse würden aus der Kirche entfernt werden, und es würden Auswechslungen in der ehrenamtlichen Arbeit der Kirche erfolgen. Das Ziel wäre es, dass die Kirche besser dazu gerüstet würde, dem dänischen Volk das Evangelium zu verkünden. Die Haltung zum Judentum und den Juden erwähnt er in diesem

Zusammenhang nicht. Nach der Anzeige im „Pastorenvereinsblatt“, behauptete Meinhardt-Jensen, dass ein bedeutendes Interesse unter den Pastoren zu spüren sei. Dies sei ihm eine Freude, denn die dänische nationalsozialistische Partei hätte immer für ein christliches dänisches Volk gekämpft, und die Partei stünde voll und ganz auf dem Boden der Volkskirche. In einem Interview in der Zeitschrift „Stud.Theol.“ erklärte er, dass es die jüdisch-liberalistische Weltanschauung des Georg Brandes (1842–1927, Verfasser jüdischer Herkunft) und seiner Nachkommen wäre, die Schuld am kirchlichen Verfall der Zeit, der Entchristlichung und des zersetzenden Spiels der Kräfte sei. Die nationalsozialistische Pastorengruppe, die scheinbar keine schriftlichen Materialien hinterlassen hat, war nicht wirklich groß: etwa 13 Pastoren gehörten ihr an. Hans Meinhardt-Jensen, Holger Jensen, Bent Lindhardt, Anders A. Jørgensen, Erik Johannes Strøbech und Johs. M. Jensen¹⁵.

Kirchliche Reaktionen gegen den Antisemitismus

Obwohl es Männer wie Malling, Laursen und die nationalsozialistische Pastorengruppe gab, bekannten sich nur wenige zum Nationalsozialismus und zum Antisemitismus. In „Kamptegnet“ (Das Kampfzeichen) erklärte Olga Eggers, Redakteurin von 1940 bis 1942, dass sich niemand so abweisend gegenüber den offen nationalsozialistischen Beiträgen zur Judenfrage verhalten hätte, wie die Pastoren der Volkskirche, ja das sei das Erstaunlichste bei all den

15 *Præsteforeningens Blad* 13/1942, 268; *Fædrelandet* 11/4, 1942; *Ekstrabladet* 18.9.1940; *Tidsskriftet stud. theol.* 7/1942, 115–118; Uffe Brand 1945; *Lausten*, *Jødesympati* (wie Anm. 1), 346–352.

Merkwürdigkeiten, die täglich eintrafen. Erst hätten die Pastoren die Augen davor verschlossen und abgestritten, dass es ein Problem gäbe, danach hätten sie es abgelehnt, sich mit diesem zu beschäftigen, als sei es anrühlich, und hätten sich als persönlich gekränkt dargestellt. Außerdem könne man immer noch vernehmen, dass in den Gottesdiensten für Juden gebetete würde. Wiederholt beklagten sich die Antisemiten untereinander, dass es fast unmöglich sei, die dänischen Pastoren und Theologen dazu zu bewegen, sich dem Antisemitismus der Nationalsozialisten anzuschließen¹⁶. Das ist so richtig beschrieben. Schon Mitte der 1930er Jahre formierten sich etliche Theologen und andere kirchliche Kreise als entschiedene Gegner, und diese Tendenz nahm im Laufe des Jahrzehnts zu.

Der Kopenhagener Nationalsozialist Aage H. Andersen hatte u. a. Bücher wie „Den kristne Kirke i nordisk Belysning. Luthers Stilling til Jødespørgsmaalet“ (1935) (Die christliche Kirche in einer nordischen Beleuchtung. Luthers Stellung zur Judenfrage), „Die Protokolle der Weisen von Zion“ unter dem Titel „Die Judengefahr“ (1936) und die Broschüre „Sind die Protokolle der Weisen von Zion eine Fälschung?“ (1935) herausgegeben. Andersen hatte sein Material an nicht weniger als 127 Prominente aus Kirche, Wirtschaft, Militär und Universität geschickt. Das zog eine scharfe Reaktion nach sich. Leitende Universitätstheologen, wie die Professoren Fr. Torm, Aage Bentzen, Johannes Pedersen, Dozent Flemming Hvidberg und der Bischof von Seeland, Hans Fuglsang-Damgaard, veröffentlichten ein Protestschreiben in der landesweiten Zeitung *Berlingske Tidende* (10. Januar 1936). Darin schrieben sie u. a.: „Die

16 *Kamptegnet* 2/1942, 10.

Anklagen, die gegen das jüdische Volk erhoben werden, sind Haarsträubend und bedeutungslos, man hätte von ihnen gänzlich absehen können, wenn nicht die Beschuldigungen des Verfassers der Broschüre auf einer Unmenge falscher und missverständlicher Zitate aus der auf diesem Gebiet besonders berüchtigten Schrift *Die Judengefahr*, basiert hätten¹⁷.

Danach führen sie aus, dass längst erwiesen sei, dass diese Schrift („*Die Judengefahr*“, bzw. „*Die Protokolle der Weisen von Zion*“) Fälschungen seien, und dass es verwerflich sei, daran mit zu wirken, im dänischen Volk Hass auf „unsere Mitbürger jüdischer Abstammung“ zu wecken. Dennoch waren die Theologen sicher, dass das dänische Volk die Verfälschung durchschauen würde¹⁷. In einem Artikel und einem Interview in der gleichen Zeitung vom gleichen Tag, erklärte Professor Torm, dass es sicher einen Unterschied zwischen dem Judentum und dem Christentum gäbe, dass dieses aber nicht zum Hass auf die Juden verleiten solle. Es sei „bedauerlich, dass ein dänischer Pastor“ (Anders Malling), „als Mitglied einer dänischen Partei einer deren Kleinschriften geschrieben hätte, und es nicht für nötig befunden hätte dagegen einzuschreiten, dass eine Schrift wie „*Die Judengefahr*“ von der Partei verbreitet wird. Der Gebrauch solcher Waffen im Kampf müsste eine Partei brandmarken“.

Der Protest wurde auch im Pastorenvereinsblatt veröffentlicht und dabei mit der Bemerkung versehen, dass es der hasserfüllte Angriff der Nationalsozialisten gegen die dänischen Juden gewesen sei, der den Protest ausgelöst hätte¹⁸. Schlussendlich wurden Aage H.

17 *Lausten*, *Jødesympati* (wie Anm. 1), 259–263.

18 *Præsteforeningens Blad* 3/1936, 59.

Andersen und andere verklagt. Andersen wurde am 19. Januar 1938 zu 80 Tagen Arrest verurteilt. Die Angelegenheit führte zu einigen Ergänzungen in der Gesetzgebung, die die antisemitische Rhetorik eindämmen sollten¹⁹.

Die dänische Volkskirche zeigte deutlich Flagge, als sie, genauso wie die schwedische, die englische und anderen Kirchen, eine Spendenaktion initiierte für „nicht-arische“ Christen, die aus ihrem Vaterland flüchten mussten. Die Kollekte sollte am 30. August 1936 eingesammelt werden, und aus vertraulichem Material, das den Pastoren zuging, ging hervor, dass es Christen mit jüdischen Wurzeln waren, denen man helfen wollte. Die Spendenaktion wurde ein voller Erfolg. Die Aufforderung dazu wurde von allen Bischöfen, von den Baptisten, den Methodisten und nahezu allen kirchlichen Richtungen unterstützt, ebenso von der christlich-sozialen Bewegung, Wirtschaftsunternehmern, dem Gesundheitssektor und vielen anderen. Zunächst wurden 30.000 Kr. gespendet. Als Vergleich kann dienen, dass ein damaliger durchschnittlicher Jahreslohn eines Pastors ungefähr 6000 Kr. betrug²⁰.

Außerdem ist erwähnenswert, dass sowohl Bischof Hans Fuglsang-Damgaard als auch der Sprengelpropst Paul Brodersen nun gegen die nationalsozialistischen antisemitischen Übergriffe protestierten, für die „leidenden Juden“ im Gottesdienst beteten und in öffentlichen Reden Stellung bezogen. Ihre Aktionen wurde von 149

19 *Lausten*, *Jødesympati* (wie Anm. 1), 263, 265; *Larsen*, Signe Engelbreth / *Warburg*, Margit: En blasfemi-sag fra 1938. In: *Rambam. Tidsskrift for jødisk kultur og forskning* 20 (2011), 22–35.

20 *Lausten*, *Jødesympati* (wie Anm. 1), 274–282.

Pfarrern unterstützt, die in einer Erklärung ihr tiefes Mitgefühl mit den jüdischen Landsleuten zum Ausdruck brachten, angesichts ihrer Leiden, die nun ihrem Volk andernorts widerfahren würde, und die jeden Christen mit Entsetzen erfüllen müssten²¹. Zur gleichen Zeit brach der damals viel gelesene Gemeindepastor Kaj Munk, der bislang seine Faszination von den starken Führern in Deutschland und Italien zum Ausdruck gebracht hatte, mit dem Faschismus, gerade aufgrund dessen, was er über die Behandlung der Juden erfahren hatte. In „Jyllands Posten“ veröffentlichte er am 27. November 1938 einen offenen Protestbrief an Mussolini.

Im Jahr darauf schlug die dänische Israelmission vor, Sonntag, den 24. September 1939 zu einem besonderen Fürbitten-Tag für die Juden, die unter Verfolgung litten, auszurufen. Dieser Tag war der jüdische Versöhnungstag, doch nun waren viele Synagogen zerstört, und die Juden wagten es nicht, sich zu versammeln. Mit Schamröte wurden nun die rücksichtslosen Angriffe des blinden Rassenhasses erkannt. Darum sollten die Christen sich zum Gebet für die jüdischen Brüder sammeln²².

Eine bedeutende Initiative wurde 1938/39 auch vom „Kristeligt Dagblad“ (Christliches Tageblatt) ins Leben gerufen. Das Blatt veranstaltete eine landesweite Spendenaktion für die Not leidenden deutschen Juden. Es sollte ein Geschenk der dänischen Christen an die deutschen Juden sein, und die Zeitung arbeitete mit anderen

21 Bøn i Kirkerne for de forfulgte Jøder. In: Kristeligt Dagblad vom 23.9.1939.

22 Offener Brief von Kaj Munk an Mussolini (Jyllands-Posten vom 27.11.1938); *Lausten*, Jødesympati (wie Anm. 1), 263f. Die Aufforderung zur Israelsmission, *ebd.*, 270f.

heimischen und internationalen Organisationen zusammen, um das Geld zu vermitteln. So half man u. a. jungen Juden, in Palästina eine Ausbildung zu erhalten. Die Spendenaktion war – nicht zuletzt durch das Engagement der Zeitung – sehr erfolgreich: sie erbrachte ungefähr 98.000 Kr., das waren mehr als 15 Pastorenjahresgehälter. Sowohl von der offiziellen Ebene der mosaischen Glaubensgemeinschaft, als auch vom Oberrabbiner Max Friediger und anderen jüdischen Personen wurde tiefe Dankbarkeit zum Ausdruck gebracht. Aber natürlich kamen auch Proteste. So protestierte Anders Malling dagegen, dass „man sich in Jubel ausbreitet über ein paar Judenkinder“, aber die dänischen Arbeitslosen und Kinder vergessen würde. Das „Christliche Tageblatt“ fegte seine Worte und die Artikel in „Die dänische Volksgemeinschaft“ vom Tisch, bezeichnete sie als unverfälschten und schmutzigen Antisemitismus, welchen die Zeitung eigentlich gar nicht berühren wollte, wenn nicht die Tatsache gewesen wäre, dass Malling Pastor der dänischen Kirche sei. Malling erklärte, dass er kein Judenhasser sei, verwies aber auf die biblische Verfluchung der Juden, die noch gültig wäre, und die durch Luther und Bischof Martensen unterstützt würde²³.

Schließlich sollen auch noch die Aktivitäten des Zusammenschlusses Dansk Forbund mod Racehad (Dänischer Verband gegen Rassenhass) genannt werden, die teilweise in kirchlichem Rahmen abgewickelt wurden. Die Schauspieler Poul Reumert und Anna Borg, Autoren wie Kjell Abell und Theologen wie F. L. Østrup und Sophus Boas und andere trafen sich, um eine Volksbewegung gegen

23 *Kristeligt Dagblad* vom 25.11. und vom 4.12.1938; vom 6.1., 16.1., 26.1., 28.1.; 29.1., 7.2., 19.2., 28.2., 18.4., 1.12. 1939; *Dansk Folkefællesskab* Nr. 6, 1939.

Rassismus zu initiieren. Eine Veranstaltung fand am 6. Dezember 1938 im Odd Fellow Palais in Kopenhagen statt, bei der Poul Reumert mit Kaj Munks Vogel Phoenix auftrat und deren Überschuss an die Spendenaktion des Christlichen Tageblatts überwiesen wurde²⁴.

Die Möglichkeiten für Aktionen gegen den Nationalsozialismus und Antisemitismus wurden natürlich sehr eingeschränkt, nachdem deutsche Truppen am 9. April 1940 mit der Besetzung Dänemarks begannen. Dennoch wurde auch weiterhin von Einzelpersonen in der Kirche, von Gruppen von Pastoren und Bischöfen und Theologen der Fakultäten offen oder geheim gegen die Nationalsozialisten opponiert.

Durch Betrachtung der Angriffe, die von „Das Kampfzeichen“ namentlich gegen Theologen gerichtet wurden, kann man sich einen Eindruck über die Abweisung des Nationalsozialismus und des Antisemitismus verschaffen. Es ist interessant, dass die „Dänische Antijüdische Liga“ den genannten Pastoren so viele Spalten in ihrer Zeitschrift überließen. Durchgängig finden sich Angriffe gegen all jene, die den Juden Sympathien entgegenbrachten. Der Gemeindepastor Dr. phil. J. L. Østrup wurde dahingehend belehrt, dass er Luthers Ablehnung des Talmud lesen möge. Dem Gemeindepastor Poul Borchsenius wurde vorgeworfen, sich in seiner Verteidigung der Juden zu weit vorzuwagen und gegen den Antisemitismus zu wüten. Dem Missionar Christen Fjeldsøe wurde gesagt, dass es grenzenlos lächerlich, wenn nicht sogar idiotisch sei zu glauben, dass man mit Gebeten und guten Worten die Juden von ihrem bodenlo-

24 *Lausten*, *Jødesympati* (wie Anm. 1), 272–274.

sen Egoismus und ihrer hasserfüllten Einstellung gegenüber allen nicht jüdischen Standpunkten abbringen könne. Dem Gemeindepastor G. Sparring-Petersen wurde vorgeworfen, dem Kommunismus zuzuarbeiten, da er Sympathie für die Juden empfand. Dem Gemeindepastor Henry Rasmussen wurde gedroht, dass die Zeitschrift ihn behandeln würde, bis er erwache. Der Professor für Kirchengeschichte Hal Koch wurde als „Judenlakai“ bezeichnet, da er das Gottesreich mit der geschmacklosesten Form der Politik in dieser Welt vermischen würde, nämlich mit der korrupten, plutokratischen Demokratie. Der Leiter der Dänischen Antijüdischen Liga, Aage H. Andersen, griff auch die Redaktion des Gemeindeboten für die Gemeinden Skydebjerg-Aarup auf Fünen an, weil ein Herr Løgstrup, ein späterer Professor, in seinem Artikel mit dem Titel Was ist Judenhass? eindeutig nicht wisse, worüber er schreibe. Andersen belehrte ihn über den Inhalt der Schrift Luthers Von den Juden und ihren Lügen. Im Archiv der Dänischen Antijüdischen Liga liegen viele Zeitungsausschnitte, Ausschnitte aus Gemeindeboten und Notizen über Äußerungen, die sich entweder gegen den Antisemitismus wandten oder die dänischen Juden direkt unterstützten. Einige der Verfasser sind im Das Kampfeszeichen oder im Nazistischen Vaterland direkt angegriffen worden, darunter Bischof Valdemar Ammundsen, Gemeindepastor Viggo Fibiger-Erlandsen, Propst Johannes Nordentoft, Gemeindepastor Oscar Geismar, Gemeindepastor Klitbo Bach und Bischof Fuglsang-Damgaard²⁵.

25 *Dansk Folkefællesskab* 1940, Nr. 10; 1941, Nr. 21; 1942, Nr. 2–3, 13, 21, 23, 26, 39, 51; 1943, Nr. 14; *Fædrelandet* vom 8.10.1941; 19.2. 1942; 3.4. 1944.

Von verschiedenen kirchlichen Kreisen und von kirchlichen Personen wurde der Nationalsozialismus und der Antisemitismus direkt abgelehnt. Bischof Fuglsang-Damgaard bemühte sich vergebens darum, „Das Kampfzeichen“ verbieten zu lassen, der Kirchenhistoriker Hal Koch kämpfte gegen eine besondere Judengesetzgebung. Bei einem Bischofskonvent im Januar 1942 erörterte man, wie dem Antisemitismus in Dänemark entgegen gearbeitet werden könnte. Propst Johannes Nordentoft schlug einen Boykott jener Verkaufsstellen vor, die antisemitische Zeitschriften verkauften. Eine besondere Initiative entstand in einem grundtvigschen Pfarrerkonvent in Vendsyssel (Jütland). Bei einem Treffen in Brønderslev wurde beschlossen, dass Frauen und Männer aus den verschiedenen kirchlichen Milieus sich an ihre lokalen Folketings-Mitglieder wenden und verlangen sollten, dass diese gegen eine eventuelle Sondergesetzgebung gegen Juden stimmen sollten. Der Vorsitzende, Gemeindepastor Otto Paludan, wandte sich über Professor Frederik Torm an leitende Männer in der grundtvigschen Heimvolkshochschulbewegung, konkret an Holger Kjær, Askov und Uffe Grosen, Vallekilde. Von da aus ging das Ansinnen an den Oberrabbiner Max Friediger. Aber nachdem Torm und Friediger jeweils ein Gespräch mit dem Kirchenminister Vilhelm Fibiger gehabt hatten, waren sie beruhigt und hatten Paludan gebeten, die Angelegenheit ruhen zu lassen. Fibiger hatte unter anderem dem Oberrabbiner gesagt: „Sagen sie ihren Gemeinden und den Emigranten, dass sie beruhigt sein können. Die dänische Regierung und das dänische Volk hält seine Hand über den Juden, so weit wie ihr Einflussbereich reicht“ (Dezember 1944). Der Politiker Jørgen Jørgensen konnte ebenfalls mitteilen, dass Staatsminister Scavenius in seiner barschen und

abweisenden Art gesagt habe, dass es in Dänemark gar keine Judenfrage gäbe.

Die Vertreter der jüdischen Gemeinde und der Oberrabbiner schickten einen herzlichen Dank an die grundtvigschen Pastoren, für ihr Wohlwollen und ihrer Menschlichkeit gegenüber den dänischen Juden. Als die deutsche Besatzungsmacht den Oberrabbiner verhafteten und ihn im Gefängnis Horserød am 29. August 1943 inhaftierten, bat er Otto Paludan einen Plan zu seiner Befreiung zu erarbeiten. Dies wurde aber nicht in die Tat umgesetzt, da dessen Vorgesetzter, der Bischof von Aalborg D. P. von Huth Smith eine solche Initiative ablehnte. Aber der Pfarrerezusammenschluss aus Vendsyssel hegte noch immer Sympathien für den Oberrabbiner. Kurz nachdem er interniert worden war, schickte Otto Paludan ihm eine Karte: „Der Pfarrerkonvent sendet Ihnen einen herzlichen Gruß. Gott gebe Ihnen täglich Unbefangenheit. Otto Paludan“. Das Schreiben war in Børglum vom 1. Oktober 1943 datiert, aber zu diesem Zeitpunkt war der Oberrabbiner Friediger zusammen mit etlichen anderen inhaftierten Juden auf dem Transport in das Konzentrationslager Theresienstadt²⁶.

Auch in dem grundtvigschen Organ „Gemeindeblatt“ streifte man ab und an die Haltung zum Judentum und den Juden. Auffällig dabei ist, dass keine biblischen Texte für Anklagen gegen Juden herangezogen wurden. Zum Beispiel schrieb der Gemeindepastor Carl Hermansen, einer der führenden grundtvigschen Skribenten,

26 Briefe und anderes Material in den Archiven von Otto Paludan, Max Friediger und F. Torms im Reichsarchiv, Kopenhagen, siehe *Lausten*, Jodesympati (wie Anm. 1), 363–370.

eine erbauliche Abhandlung zu Lk 19, 41–44 (Jesu Tränen über Jerusalem). Es war der 10. Sonntag nach Trinitatis, der Tag der Israelmission, jener Sonntag der kirchlich über Jahrhunderte für die Angriffe gegen Juden genutzt worden war. Charakteristischer Weise erklärt Hermansen 1943, dass wenn dieser Text dazu Anlass geben sollte über den Irrglauben der Sünder in Israel nachzudenken, dann hätte man dieses Evangelium nicht verstanden, ja bislang schlechterdings noch kein Evangelium gehört²⁷.

Im Lager der „Inneren Missionsbewegung“ (Gemeinschaftsbewegung) waren die Meinungen auch in den vierziger Jahren geteilt. Einige taten sich sehr schwer damit, sich von den althergebrachten religiös motivierten Verurteilungen der jetzt lebenden Juden zu verabschieden. In der Zeitschrift „Indre Missions Tidende“ konnte man noch in den Jahren 1942 bis 1945, wo die Ausrottungsaktionen gegen die europäischen Juden lange schon liefen und auch bekannt waren, Artikel drucken, in denen es hieß, dass das jüdische Volk nun von Gott gestraft würde, damit dieses Volk auf den rechten Weg gelenkt werden könne. Darum wurde zur Judenmission aufgerufen, da diese besonders empfänglich seien. Der Vorsitzende der Inneren Mission, Christian Bartholdy, war nicht ganz eindeutig in seinen Äußerungen. Er distanzierte sich natürlich vom Antisemitismus und von Luthers Judenhass, aber er beschuldigte gleichzeitig die Juden der Assimilation, was zeige, dass sie vergessen hätten, dass sie das auserwählte Volk seien, so erklärte er. Er war der Meinung, dass Georg Brandes und sein Bruder, der Politiker und Redakteur Edvard Brandes, die beide jüdischer Herkunft waren,

27 *Menighedsbladet* 35 (1943), 411.

furchtbare Beispiele dafür waren. Beide waren in der Kultur und in der Politik sehr einflussreich, hatten sich aber schon lange von ihrer Religion distanziert. Bartholdy bewegt sich hier über die bekannten antisemitischen Ausfälle hinaus, wenn er erklärt, dass Juden lediglich Gäste seien, und ganz verdammend wurde er, als er erklärte, die aktuelle Judenverfolgung sei Ausdruck der Strafe Gottes. Sie befinden sich unter Gottes Zucht, so schrieb er, und das werden sie bis zum jüngsten Tag sein, es sei denn sie bekehren sich zum Christentum. Darum sei die Judenmission die ihnen entgegen gestreckte Hand. Nicht verwunderlich, dass Bartholdy die sogenannte „Ersatztheologie“ propagierte: Wir, die wir nun Gottes Israel sind, müssen gewahr sein, warum wir ausgewählt wurden. Das geschah nämlich um der anderen, um der Juden willen²⁸.

Gemeindepastor Johannes Magelund erklärte ebenfalls, dass das jüdische Volk leiden müsse, weil es Abgötterei betrieben hätte, und daher brächte der Herr Verdammnis, Unglück und Strafe über sie, wie im 5. Buch Mose 28, 64–67 und 29, 16–29 geschrieben steht. Noch zu Beginn des Jahres 1945 teilte der Gemeindepastor Axel Bülow mit, dass man jetzt gewahr würde, wohin es führe, dass die Juden das Geschenk Gottes abgewiesen hätten, nämlich Jesus als Messias. Doch es bedeutet etwas, wie ein Volk sich zum Geschenk Gottes verhält [...] Abrahams Geschlecht [steht, M. S. L.] in der Ecke der Scham. Erst wenn der Hochmut dieses reich begabten Volkes durch unheimliche Bedrängnis gebrochen ist, wird es wieder ins Licht treten. Eine größere Verachtung für das jüdische Volk,

28 *Indre Missions Tidende* 1942, Nr. 9; 18, 373–375; 1945, Nr. 11, 59.

verpackt als christliche Botschaft von ein paar Pastoren der Volkskirche just zu diesem Zeitpunkt, ist kaum denkbar.

Aber es gab innerhalb der Erweckungsbewegung auch andere Stimmen. Der Kopenhagener Gemeindepastor Anker Bliddal hatte in seinen Predigten hervorgehoben, dass Jesus und Maria Juden seien, und man sich in Acht nehmen müsse, den Juden böses zu tun. Der Gemeindepastor Holger Sørensen, Hørsholm, hatte von der Kanzel für inhaftierte Juden und Kommunisten gebetet, und der Gemeindepastor Georg Bartholdy, Kopenhagen, sagte den Konfirmandinnen und Konfirmanden, das der, der die Juden hasse, auch Jesus hasse.

In der Dänischen Israelsmission nahm der Vorsitzende, der Neutestamentler Professor Frederik Torm, eindeutig Abstand vom Antisemitismus, aber in deren Veröffentlichung Israelsmissionen, wurde die theologische Linie über Judentum und Juden, die Ende des 19. Jahrhunderts begonnen worden war, argumentativ weitergeführt. Während eines Gottesdienstes konnte der Gemeindepastor Henry Rasmussen 1942 erklären, dass der jüdische Versöhnungstag keine Bedeutung mehr hätte, da eine Versöhnung mit Gott nur durch Jesus Kreuzestod gegeben sei. Die Juden hätten zur Zeit viele „Probleme“, so meinte er, viele wären bemüht sie zurecht zu weisen. So auch die Christen, die sie nach Golgatha führen wollten. In einem Artikel von Dagmar Kylling aus dem Jahr 1943 hieß es, dass die Juden nun in Ghettos eingesperrt, mit einem gelben Stern gebrandmarkt und dem Spott ausgeliefert würden, weil sie nicht auf den Herren hörten, der Stimme ihres Gottes. Die Redakteurin Inge Hofman-Bang ging noch weiter und bat die Leser, der vielen Millionen Juden zu gedenken, die in den vergangenen Jahren

vernichtet worden wären, und zu erkennen, dass das alles ein Teil des Erlösungsplanes Gottes sei. Gott könne nämlich Leiden als Mittel zur Erlösung dienlich machen. Aber obwohl die Missionsgesellschaft diese antijüdische Rhetorik fortsetzte, hielt das dennoch nicht Personen der Gesellschaft davon ab, sich an der Hilfe für die notleidenden deutschen Juden zu beteiligen, als dies noch möglich war. Besonders Professor Fr. Torm hat hier großen Einsatz gezeigt, auch bei den Aktionen zur Rettung der dänischen Juden über den Øresund nach Schweden im Oktober 1943²⁹.

Schließlich soll auch noch erwähnt werden, dass Anders Mallings antisemitische Schrift „Den brændende Tornebusk. Et Bidrag til Forstaaelse af Jødespørgsmaalet“ (Der brennende Dornenbusch. Ein Beitrag zum Verständnis der Judenfrage, 1942) Gegenstand einer sehr harschen Buchbesprechung durch den Theologiestudenten Jørgen Glenthøj, später Gemeindepastor und Bonhoeffer-Forscher, war. Er zeigte eindeutige Auslegungsfehler in dem alttestamentlichen Stoff und Missverständnisse von Luther, Grundtvig und Martensen auf und konstatierte, dass der Verfasser auf gleicher Linie mit Meinhardt-Jensen und dem Leiter der Dänischen Antijüdischen Liga, Aage H. Andersen, läge. Die abschließende Beurteilung Glenthøjs lautete, dass man abgesehen von den enthaltenen Lügen, feststellen könne, dass dieses Buch wirklich einen Beitrag zum Verständnis der Judenfrage leiste. Denn dieser Artikel war offenbar der Aufmerksamkeit der Zensur entgangen³⁰.

29 *Israelsmissionen* 1942, Nr. 10, 193–196; 1943, Nr. 4, 90–92; 1943, Nr. 6, 122–128; 1944, Nr. 7/8/, 145f.

30 *Sursum Corda. Organ for Danmarks Kristelige Studenterbevægelse* 1942, Nr. 2, 30f.

Die Hirtenbriefe der Bischöfe 1943/1944

Obgleich die Regierung am 9. Oktober 1942 die sogenannte Maulkorbverordnung erlassen hatte, die die Pastoren und Redakteure der kirchlichen Organe davon abhalten sollte Meinungsäußerungen, die sich gegen die Besatzungsmacht richteten, zu veröffentlichen, wurde doch der Druck der Pastoren auf die Bischöfe immer stärker, dass diese sich gegen den Antisemitismus wenden sollten. Eine solche Aufforderung kam vom Rektor der Universität, dem Theologieprofessor Jens Nørregaard, von der Redaktion des Pastorenvereins-Blattes sowie von einer Gruppe Pastoren und Professoren aus Kopenhagen. Die Bischöfe konnten sich zunächst nicht darauf verständigen. Sie richteten aber am 15. Januar 1943 ein Schreiben an das Justizministerium, in dem sie die Aufforderung benannten und den Minister ersuchten, gegen die gegenwärtige den Rassenhass schürende Propaganda vorzugehen. Als sich aber Unruhe und Unsicherheit ausbreiteten, nachdem die Regierung zurückgetreten war und die deutschen Besatzer eine Reihe bekannter Christen und jüdischer Bürger verhaftet und im Horserødlager eingesperrt hatten, schickte Bischof Fuglsang-Damgaard am 29. August 1943 einen Hirtenbrief an die Pastoren seines Sprengels. Er bat sie darum, für Ruhe und Ordnung einzutreten und für „Das altvordere Gottesvolk“ zu beten. Wenige Tage später schickte er erneut ein Schreiben an die Pastoren. Diesmal drehte es sich ausschließlich um die dänischen Juden. Es wäre allzu verständlich, dass die Judenfrage ihnen allen in diesen Tagen am Herzen liege, so schrieb er, und teilte mit, dass er am Tag vorher den Direktor Svenningsen im Außenministerium aufgesucht hätte, um mit ihm darüber zu sprechen. Svenningsen hatte ihm mitgeteilt, dass die Judenfrage von den Deutschen gar

nicht angesprochen worden sei, und niemand sei aufgrund seiner Rasse oder Religion verhaftet worden. Ja, Svenningsen hätte die Frage mit dem Reichsbevollmächtigten Werner Best besprochen, und dieser hätte – was nicht der Wahrheit entsprach – geantwortet: „Die Frage ist überhaupt nicht angeschnitten“. Dieses konnte der Bischof mit Freude den Pastoren mitteilen. Die Nachricht gelangte auch in andere Sprengel, aber es herrschte großer Zweifel an diesem Beruhigungsversuch der Deutschen Besatzungsmacht. Außerhalb Kopenhagens war es bei den dramatischen Ereignissen nicht leicht auf dem Laufenden zu bleiben. Aber die Aufmerksamkeit für das Schicksal der Juden war noch immer groß. 24 grundtvigsche Pastoren und Hochschullehrer aus Sydjylland richteten ein Schreiben an die Bischöfe und forderten sie als höchste Repräsentanten der Kirche auf, zu untersuchen, ob zurzeit eine Einschränkung der Glaubensfreiheit in Bezug auf die Mosaische Glaubensgemeinschaft stattfand. Sollte dies der Fall sein, forderten sie die Bischöfe dazu auf in einem Hirtenbrief oder auf andere Weise die Glaubensfreiheit zu manifestieren.

Es zeigte sich schnell, dass Best sie angelogen hatte. Bereits zu Beginn des Oktobers konnte die illegale Zeitschrift „Front der Kirche“ die Namen der verhafteten Juden veröffentlichen, zu denen u. a. der Oberrabbiner Max Friediger und sein Sohn, der Vorstand der Mosaischen Glaubensgemeinschaft, der Synagogenvorsteher Axel Margolinsky und der Geldwechsler C. B. Henriques gehörten. Die Front der Kirche hielt fest, dass die deutsche Besatzungsmacht also Menschen inhaftierte, allein weil sie Juden waren, d.h. die Judenfrage war in Dänemark gestellt, und das ungeachtet der gegenteiligen Versicherung Bests gegenüber Bischof Fuglsang-Damgaard.

Außerdem berichtete die Zeitschrift, dass auch der Vorsitzende der jüdischen Sozialhilfe, Fischer, verhaftet worden war, und dass man seine Karteien mitsamt den Geburtslisten entwendet hatte. Es wurde die Frage gestellt, ob die Stunde nun geschlagen hätte. Wenn das der Fall wäre, sollten die dänischen Behörden, die nun Juden wie wilde Tiere jagen würden, gewiss sein, dass die dänische Kirche bereit stünde, in Wort und Tat einzuschreiten. Man werde die Verfolgten mit aller Macht beschützen und sie sollten wissen, dass die dänische Kirche an allen Fronten für diese Menschen kämpfen würde.

Wie bekannt ist, hatte die Stunde tatsächlich geschlagen. In der Nacht zwischen dem 2. und 3. Oktober begann die Verhaftung von ungefähr 500 Juden, die nicht untertauchen oder nach Schweden flüchten konnten. Mit einem Schiff wurden sie nach Deutschland deportiert und nach Theresienstadt gebracht. Die Deportationen und die Reaktionen darauf sind vielerorts dokumentiert und sollen darum an dieser Stelle nicht weiter behandelt werden.

Die Verhaftung der Juden löste den „Hirtenbrief der Bischöfe“ vom 3. Oktober 1943 aus. Allerdings war keiner der Bischöfe unter den Verfassern. Er war in Absprache mit Bischof Fuglsang-Damgaard von den Kopenhagener Pastoren N. J. Rald und Th. Glahn verfasst worden. Fuglsang Damgaard unterschrieb im Namen aller Bischöfe und lieferte das Schreiben beim Staatssekretär ab, damit es in der Staatssekretärsrunde am 29. September behandelt werden konnte. Auch informierte er die deutschen Behörden. Vermutlich aufgrund von Zeitnot war dieses Vorgehen nicht mit allen Bischofskollegen abgesprochen, sodass deren Einverständnis erst im Nachhinein eingeholt wurde. Fuglsang-Damgaard bat sie ihren Pastoren

mitzuteilen, dass der Hirtenbrief verlesen werden sollte, sofern die Deutschen die Verhaftungswelle einleiten würden.

Der Hirtenbrief trug die Überschrift „Die Haltung der Dänischen Kirche zur Judenfrage“. In ihm wurde erklärt, dass es die Pflicht der christlichen Kirche sei, überall dort zu protestieren, wo eine Verfolgung von Juden allein aufgrund ihrer Rasse oder Religion stattfindet. Es wurden drei Argumente angeführt:

1) Jesus Christus sei Jude. Es wird nicht explizit ausgesprochen, aber es geht aus den Worten hervor, dass er in Bethlehem von der Jungfrau Maria geboren wurde. Die Verfasser meinten diese Beschreibung positiv, aber der theologische Gegensatz zwischen Judentum und Christentum wird auch dadurch angedeutet, dass Jesus bewusst Christus (Messias) genannt wird. Im Weiteren wird ausgeführt, dass die Geburt Jesu aufgrund Gottes Verheißung für das altvordere Gottesvolk geschah. Um es zu verdeutlichen, werden noch zwei Ausführungen angeschlossen: die Geschichte des jüdischen Volkes bis zu Jesu Geburt sei eine lange Vorbereitung darauf, dass Gott dann die Erlösung für alle Menschen in Christus erscheinen ließ. Außerdem gehöre das Alte Testament in die christliche Bibel. Damit sollte ausgedrückt werden, dass Christen die Pflicht hatten gegen Judenverfolgung zu protestieren, da das Christentum seinen Ursprung im Judentum hat, wovon dem die Verfasser aber gleichzeitig behaupten, dass es lediglich eine Vorbereitung war. Setzt man diesen Gedankengang fort, muss man daraus schließen, dass die jüdische Religion nach Christi Geburt nicht mehr Ausdruck des Willen Gottes ist. Dieses ist die traditionelle Auffassung des Christentums. Man kann sich aber darüber wundern, dass es in einem solchen Protestschreiben notwendig war, den Abstand zwischen Christentum

und Judentum so markant zu beschreiben, ja eigentlich eine Abweisung des Judentums vorzunehmen. Das Argument wäre in sich genauso stark gewesen, hätte man es dabei belassen zu schreiben „Weil wir nie vergessen können, das Jesus Jude war“.

2) Das zweite Argument lautete, dass die Judenverfolgung dem Menschenbild und der Nächstenliebe widerspricht, die Jesus verkündigte. Jesus kannte kein Ansehen der Person, was mit Gal 3, 28 untermauert wird.

3) Als letztes Argument wird angeführt, dass die Judenverfolgung dem Rechtsbewusstsein widerspreche, das in der dänischen christlichen Kultur verankert sei. Alle dänischen Staatsbürger besäßen Religionsfreiheit. Rasse und Religion könnten keinen Anlass dafür geben, dass ein Mensch seiner Rechte, seiner Freiheit oder seines Eigentumes beraubt werde. Wir werden darum dafür kämpfen, dass unsere jüdischen Brüder und Schwestern die gleiche Freiheit behalten, die wir selbst höher setzen als das Leben. Abschließend wird die Gehorsamspflicht dem weltlichen Regiment gegenüber genannt. Die Verfasser erkennen ihre Pflichten, aber erklären, dass sie in ihrem Gewissen gebunden seien, jeglicher Rechtsverletzung entgegen zu treten. Im gegebenen Fall wollten sie sich darum dem Wort verpflichten, dass man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen.

Der Hirtenbrief wurde am 3. Oktober oder dem darauf folgenden Sonntag in allen Kirchen im Gottesdienst verlesen. Es gab aber einige markante Ausnahmen. Bischof Scharling, Ribe, der an jenem Sonntag den Rundfunkgottesdienst versah, verlas den Hirtenbrief erst, als die Mikrofone ausgeschaltet waren. Auch hatte er seine Pastoren nicht dienstlich zu einer Verlesung verpflichtet. Im Dom in

Aarhus nahm der Sprengelpropst Kai Jensen die Verlesung des Hirtenbriefes nicht vor, da er die gute Stimmung bei der Konfirmation, die dort stattfand, nicht zerstören wollte. Dennoch hatte diese Aktion eine enorme Wirkung, wenn auch nicht auf die deutsche Besatzungsmacht, so doch intern in der Volkskirche. Man hatte das Gefühl, dass nun endlich ein gemeinsamer Protest aller Bischöfe zustande gekommen war. Im Archiv von Bischof Fuglsang-Damgaard liegen viele positive Reaktionen darauf, u. a. von einer Gruppe Erweckungspastoren, von Lehrern und Studenten der Hochschule für Ausbildung der Volksschullehrer in Ribe, von einem methodistischen Pfarrer sowie vom Landesverein der Kirchenvorstände. Der Schiffsreeeder Arnold Peter Møller (Mærsk) teilte in einem eigenhändig geschriebenen Brief mit, dass es ihn gefreut hätte, die wahren und würdigen Worte des Bischofs zu hören und zu lesen, die, obwohl sie nicht unmittelbar Frucht tragen würden, doch einen großen Wert hätten. Seine Mitarbeiter in den Häfen berichteten von der Grausamkeit, mit der alte Menschen behandelt würden – d. h. Menschen die in das Konzentrationslager Theresienstadt deportiert wurden – und dass es für ihn kaum zu glauben wäre. Er bat den Bischof darum, dass der Hirtenbrief an mehreren Sonntagen verlesen werden dürfte, damit möglichst viele Menschen ihn hören könnten und die verquere Darstellung in den Medien damit gerade gerückt würde. Unter den Bischöfen war die Angelegenheit nicht unumstritten. Bischof Scharling aus Ribe und Bischof Øllgaard aus Odense missbilligten die Vorgehensweise. Letzterer schickte eine eigene Version an seine Pastoren, wo er den ersten Punkt ausließ.

Bischof Fuglsang-Damgaard erhielt natürlich auch böse Reaktionen aus dem Kreis der Antisemiten³¹.

Aber etliche Pastoren meinten, dass der Hirtenbrief gegen die Judenverfolgung nicht ausreichte. Nachdem SS-Männer am 4. Januar 1944 Kaj Munk ermordet hatten, wurde der Druck auf die Bischöfe stärker, erneut einen gemeinsamen Hirtenbrief zu versenden. Bei einem der Treffen, wo sich am 16. Dezember 1943 die Bischöfe Malmstrøm, Hoffmeyer, Øllgaard und Noack mit etwa 30 Pfarrern aus dem ganzen Land trafen, wurden Vorschläge und Kritik geäußert. Der spätere Bischof Christian Baun schlug vor, dass die Bischöfe sich an Best wenden sollten, um die dänischen Juden aus Theresienstadt nach Hause zu holen. Poul Schou, Gemeindepastor aus Aalborg, meinte, die Bischöfe sollten im Ornat bei Best erscheinen und fragen „Wann kommen die Juden nach Hause?“ Es sei gut, dass es Hilfspakete gebe, aber das sei nicht genug: „Anstatt zu verlangen, dass sie nach Hause kommen, geben wir ihnen – Mäntel!“ Der Gemeindepastor Harald Sandbæk beklagte, dass die Kirche sich mit der Judenverfolgung abgefunden habe, ohne einen Kirchenkampf auf sich zu nehmen, und er stellte kritisch die Frage, ob die Bischöfe eigentlich etwas damit meinten, wenn sie im letzten Passus des Hirtenbriefes ausführen, dass man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen. Die Bischöfe waren untereinander sehr uneinig, nicht weniger als sechs Entwürfe wurden verworfen, bis schließlich ein gemeinsamer Hirtenbrief entstand, der am Sonntag, dem 27. Februar 1944, verlesen werden sollte. Nicht alle Entwürfe enthielten die Aufforderung zur Fürbitte für Juden, ein Entwurf war schärfer

31 *Lausten*, *Jødesympati* (wie Anm. 1), 378–387.

formuliert als die endgültige Fassung: „Lasst uns beten für Gottes altvorderes Volk, dass Gott ihnen dort helfe, wo wir keinen Ausweg sehen“. Im Archiv von Fuglsang-Damgaard liegt eine einzige negative Reaktion. Sie stammt vom Gemeindepastor in Skovshoved, K.E. Nielsen, der bezeichnender Weise früher von Mitgliedern der Dänischen Antijüdischen Liga gelobt worden war³².

Hilfe für notleidende Juden

Vor und nach den Aktionen der deutschen Besatzungsmacht gegen die dänischen Juden waren viele Pastoren und Bischöfe an den Rettungsaktionen beteiligt, den Juden in das neutrale Schweden zu helfen. Von den etwa 6000 Juden in Dänemark wurden fast alle gerettet, so dass nur etwa 500 verhaftet und in das Konzentrationslager Theresienstadt deportiert wurden. Dieses ist in unzähligen Forschungsbeiträgen behandelt worden, und soll daher an dieser Stelle nicht näher beleuchtet werden. Nur sei erwähnt, dass Bischof Fuglsang-Damgaard und viele Pastoren an den großen Hilfsaktionen teilnahmen, bei denen durch das Rote Kreuz Hilfspakete mit Lebensmitteln, Kleidung und Vitaminpräparaten zu den dänischen Juden nach Theresienstadt geschickt wurden. In diesem Zusammenhang sei auch erwähnt, dass es aus dem Archiv von Bischof Fuglsang-Damgaard hervorgeht, dass eine herzliche Freundschaft zwischen ihm und dem im Konzentrationslager einsitzendem Oberrabbiner entstand. In den Briefen tauschten sie sich u.a. darüber aus, was die Gemeinsamkeiten von Christentum und Judentum sind. Der Oberrabbiner überlebte den Aufenthalt, und der Bischof wurde

³² *Ebd.*, 391f.

als Gast zur Wiedereinweihung der Synagoge in Kopenhagen eingeladen, als diese am 22. Juni 1945 wieder eröffnet wurde³³.

Anklage gegen einen Bischofs wegen Antisemitismus

Unmittelbar nach Ende der deutschen Besetzung Dänemarks klagte eine Gruppe von Pastoren in Aarhus ihren Bischof Skat Hoffmeyer an, dass er sich bei einem Konvent in Randers während der Besatzungszeit (1942) zugunsten der Deutschen und antijüdisch geäußert habe. Der Bischof wies die Anklage von sich, wollte aber sein Redemanuskript nicht aushändigen. Die jeweiligen Kirchenminister wiesen 1945 und 1946 die Klage ebenfalls ab. Die Akten, die aus den Archiven Hoffmeyers und den Archiven des Kirchenministeriums (Reichsarchiv) stammen, zeigen jedoch, dass der Bischof in seinem Vortrag Verständnis für den deutschen Arierparagraphen gezeigt hatte und auch für die Notwendigkeit einer Sondergesetzgebung gegen die Juden in Dänemark. Direkte Judenverfolgung hatte er jedoch abgelehnt. Im Übrigen hatte er Abstand von der deutschen Bekenntniskirche genommen, besonders von Martin Niemöller, und erklärt, dass er selbst in seiner Haltung Juden gegenüber immer ein Ketzer gewesen sei. Da dem Bischof auf dem Dienst- und Rechtsweg nicht beizukommen war, klagte die Pastorengruppe nun gegen die Zeitung Aarhus Stiftstidende, wo der Bischof wöchentlich eine Seite über kirchliche Verhältnisse redigiert hatte. Die Zeitung hatte den Bischof immer stark unterstützt. In den ersten beiden Instanzen war die Pastorengruppe vor Gericht erfolgreich. Während der Verhandlung 1947 erklärte der Bischof, dass er seine Äußerungen lediglich in

33 *Ebd.*, 388–397.

einem geschlossenen Kreis von Pastoren gemacht hätte, aber er räumte ein, dass er Juden nie hatte leiden können. Weder während des Prozesses oder aus seinen schriftlichen Erklärungen geht hervor, ob er eine Sondergesetzgebung gegen die Juden unterstützt hätte. Vor Abschluss des Prozesses wurde er einem Dienstaufsichtsverfahren unterzogen. Man kam jedoch nicht zu der Auffassung, dass er im Dienst oder außerhalb desselben ein unwürdiges nationales Auftreten an den Tag gelegt hatte. Den oben erwähnten bischöflichen Hirtenbrief vom 3. Oktober 1943 hatte auch er unterschrieben.

Die gesamte Angelegenheit Hoffmeyer wurde von den Medien mit großer Aufmerksamkeit verfolgt. Abgesehen davon, dass es sich um eine Anklage wegen Antisemitismus gegen einen Bischof handelte, enthielt die Angelegenheit auch einige Merkwürdigkeiten. Es wurde u.a. eine Unterschriftenaktion unter den Pastoren seines Sprengels für ihn initiiert. Aber auch jene, die von ihm Abstand nahmen, machten eine Unterschriftenaktion. Beide mussten auf dem Dienstweg an das Kirchenministerium geschickt werden, d. h. beide mussten den Schreibtisch des Bischofs passieren. Auch das Königshaus mischte sich in die Unterstützungsaktion für den Bischof, und als einer seiner Freunde, Pastor Paul Seidelin, ihn aufforderte seine umstrittenen Worte zu bereuen, antwortete der Bischof, dass er das nicht wolle, denn er habe diese Einstellung immer gehabt. Und wenn man dafür entlassen werden müsse, dann wolle er sich damit abfinden. Einer aus der Pastorengruppe, Pastor Otto Paludan – jener, der in einem Brief an den Oberrabbiner sein Mitgefühl ausgedrückt hatte – erklärte 1947 in einem Brief an den Oberrabbiner, dass er mit Entsetzen die antisemitischen Worte des Bischofs beim Konvent vernommen hätte, just zu jenem Zeitpunkt, da eine tödliche

antisemitische Drohung von der deutschen Besatzungsmacht gegen die Juden ausging. Nach den Verfahren meinte er, dass bewiesen sei, „dass der Bischof versucht hätte, einen abgemilderten und verpackten Antisemitismus einzuschmuggeln und das zu einem höchst gefährlichen Zeitpunkt. Darum wird er in meinen Augen immer ein gezeichneter Mann sein“³⁴. Hoffmeyer war bis 1961 Bischof und starb 1979.

Beim Konvent in Randers war auch der damalige dortige Gemeindepastor Christian Baun zugegen gewesen. Er, der seine Wurzeln in der Erweckungsbewegung hatte, war mit dem Bischof in seinen Einstellungen einig. Während des Prozesses, wo er als Zeuge auftrat, wurde bekannt, dass er bei dem fraglichen Konvent gesagt hatte, dass eine Fluch auf den Juden liege, und diesen Fluch sollten wir ihnen nicht abnehmen. Die Pastoren aus der Gruppe der Ankläger sagten, dass diese Worte sehr peinlich gewesen seien, und sie ihn aufgefordert hätten, sie wieder zurück zu nehmen. Dies hatte er verweigert und erklärt, es gebe eine „Judenfrage“, aber es sei eine religiöse Frage, die nicht gelöst werden könne, wenn man sich nicht seiner Sichtweise anschloss, dass die Juden das schwere Los des zerstreuten Volkes bekommen hätten, da sie Jesus gekreuzigt hätten. Einige erinnerten sich auch daran, dass Baun gesagt haben sollte, dass er nichts gegen eine dänische Sondergesetzgebung gegen Juden einzuwenden hätte, und wenn man nach dem Krieg alle Juden auf einer einsamen Insel verbannen würde, „dann meinestwegen gerne!“ Baun wurde nicht verklagt. 1981 wurde er Bischof in Viborg³⁵.

34 Ebd., 400–426.

35 Ebd., 427–430.

Die Kirchen und das Dritte Reich
Überlegungen zu Entwicklungen,
Tendenzen und Desideraten der Forschung
im Bereich des Protestantismus*

Klaus Fitschen

Als 1990 in Konstanz ein Gedenk-Symposium für den 1985 verstorbenen Klaus Scholder stattfand, hatte die Kirchliche Zeitgeschichte zwischenzeitlich gänzlich unerwartet ein neues Thema gefunden: die Geschichte der Kirchen in der DDR, vor allem die der evangelischen Kirche. Und so hatte auch das Thema des Gedenk-Symposiums „Schuld und Verhängnis in der Geschichte dieses Jahrhunderts“ einen neuen Fokus: Statt dass er, wie ursprünglich geplant, auf der evangelischen Kirchengeschichte des Dritten Reiches lag, hatte er sich nun auf die gerade vergangene Zeit der DDR verschoben. Gerhard Besier schrieb dazu in der Einleitung des um weitere Aufsätze angereicherten Tagungsbandes: „Es ist heute bereits abzusehen, daß die letzte Dekade des 20. Jahrhunderts [...] von den Kontroversen um die historisch-politische Diskussion über die

* Aufsatzfassung eines Vortrages, gehalten am 20.5.2011 in Tübingen anlässlich eines Studententages „Die Kirchen und das Dritte Reich“ zum Gedenken an Klaus Scholder.

vierzig Jahre zwischen 1949 und 1989 bestimmt sein wird.“¹ So kam es dann auch, und der Anteil Besiers daran war nicht der geringste.

Rund 20 Jahre später scheint die Kirchliche Zeitgeschichte der DDR-Thematik etwas müde geworden zu sein: Die großen Linien der Kirchenpolitik sind bekannt, der lange Weg der lokalen und regionalen Studien, der Biographien, der Mikrohistorie ist schon besritten. Die Erlebnisgeneration verabschiedet sich aus ihren Ämtern und Funktionen, die Zeitzeugenschaft stirbt nach und nach aus, wenn auch nicht die Leidenschaft, mit der man sich dieser Zeit widmen kann.

In gewisser Weise ist dies aber nur ein Déjà vu: In ähnlicher Weise ließe sich von den großen Linien der Kirchenpolitik im Nationalsozialismus reden, von einer langen Reihe lokal- und regionalgeschichtlicher Studien, Biographien etc. Was, so ließe sich fragen, gibt es auf diesem Feld noch zu tun, blickt man auf die jahrzehntelange Forschungsgeschichte zurück? Andererseits verbietet sich eine abschlägige Beantwortung der Frage eigentlich von vornherein, denn die geschichtspädagogische Aufgabe bleibt, und sie bleibt unabgeschlossen: Was ist lernenswert und lehrreich an der Geschichte der Kirchen im Nationalsozialismus? Auf eben diese Frage verweist die Internet-Ausstellung „Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“ der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte², und darauf

1 *Besier*, Gerhard: Einleitung [zu Schuld und Verhängnis in der Geschichte dieses Jahrhunderts. Klaus Scholder-Gedenk-Symposium in Konstanz 1990]. In: KZG 4 (1991), 361–363, 362.

2 www.evangelischer-widerstand.de.

verwies auch schon die von Eberhard Röhm und Jörg Thierfelder verantwortete Ausstellung, die 1981 im Reichstag gezeigt wurde: „Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz“. Für den Katalog zur Ausstellung des Jahres 1981 fiel es Klaus Scholder zu, eine Einführung zu schreiben, die er unter den Titel „Über die Schwierigkeit, die Geschichte der Kirche im Dritten Reich zu verstehen“ stellte. Scholder ging es um das Verstehen, und dieses Verstehen lag für ihn nicht in dem Impetus, Handlungsanweisungen für die Gegenwart zu erlangen – man bedenke, in welchen friedensethischen Kontroversen der Protestantismus in jener Zeit stand. Verstehen hieß für Scholder vielmehr: „Was wir gewinnen, wenn wir wirklich lernen wollen, ist vor allem eine Erweiterung unserer Lebens- und unserer Glaubenserfahrung.“³

1. Entwicklungen

Das Jahr 1989 gab der zeitgeschichtlichen Forschung nicht nur im Blick auf die Geschichte der Kirchen in der DDR einen wichtigen Impuls, sondern, wenn auch eher beiläufig, einen regional fokussierten Anstoß für die Erforschung der Geschichte der evangelischen Kirche im Nationalsozialismus: Für die auf dem Gebiet der DDR liegenden Landeskirchen lag ja vieles im Dunkeln. Archive waren nur schwer zugänglich, und die in jenen Regionen zumeist deutschchristlich geprägte Vergangenheit einer Landeskirche konnte bei

3 *Scholder*, Klaus: Über die Schwierigkeit, die Geschichte der Kirche im Dritten Reich zu verstehen. In: *Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Bilder und Texte einer Ausstellung. Zusammengestellt und kommentiert von Eberhard Röhm und Jörg Thierfelder.* Stuttgart ²1982, 5–8, 8.

entsprechender Erforschung unangenehme aktuell-politische Nebenwirkungen haben. Umgekehrt war die Zuschreibung von Widerstand, Opposition, Resistenz reserviert für diejenigen, in deren Tradition sich die SED-Diktatur sah. Die Kirchengeschichte passte da nicht ins Schema, und selbst Kurt Meier bekam Schwierigkeiten bei der Veröffentlichung seiner dreibändigen Darstellung, weil die Haltung der Kirche doch besser gezeichnet wurde, als es sich aus der Sicht derer gehörte, die nun einmal ihn zensierten. Landeskirchengeschichte zu schreiben war ein heikles Unterfangen, und Kurt Meiers dreibändiges Werk war immerhin auch deshalb bemerkenswert, weil er sich hier passagenweise mit der Geschichte der Landeskirchen im Nationalsozialismus befasste.

Was sich nach 1989 entwickeln konnte, war also eine intensivere Erforschung der Kirchengeschichte Mitteldeutschlands in der Zeit des Nationalsozialismus. Ein Indiz für die neuen Möglichkeiten war schon das Erscheinen des dritten Bandes der „Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches“ im Jahre 1994. Der zweite Band war 1975 erschienen und die Weiterführung der Reihe ausgesetzt worden, da die Akten des Reichskirchenministeriums – sie lagen im Staatsarchiv der DDR in Potsdam – nicht zugänglich waren. Dies änderte sich, sogar schon 1988⁴. Eine deutsch-deutsche Zusammenarbeit hatte sich bereits Ende der 1980er Jahre angebahnt. Beispielhaft ist dafür der von Kurt Nowak, Jochen-Christoph Kaiser und Michael Schwartz herausgegebene und 1992 erschienene Band

4 *Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches*. Bearbeitet von Gertraud Grünzinger und Carsten Nicolaisen. Bd. III: 1935–1937. München 1994, XXX.

„Eugenik, Sterilisation, „Euthanasie““⁵. Allerdings brachte erst die Wiedervereinigung eine tatsächliche Öffnung der Archive mit sich, wenn auch nicht sofort und auch nicht überall im kirchlichen Bereich.

1989 eröffneten sich mitteldeutsch-landeskirchengeschichtliche, aber auch rückblickende gesamtdeutsche Perspektiven: Beispielhaft sei dafür das Interesse an den Theologischen Fakultäten und der Theologie in der Zeit des Nationalsozialismus genannt, so wie es durch Kurt Meiers Buch „Die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich“ und durch den von Leonore Siegele-Wenschkewitz und Carsten Nicolaisen herausgegebenen Sammelband „Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus“ zur Darstellung gebracht wurde – ergänzen kann man noch den von Thomas Kaufmann und Harry Oelke herausgegebenen Band „Evangelische Kirchenhistoriker im Dritten Reich“⁶. Möglich wurden nach 1989 auch diktaturvergleichende Studien, die fernab aller Totalitarismus-Debatten biographische, politische und mentale Linien von der ersten in die zweite deutsche Diktatur ausziehen konnten. Hierzu zählt die Arbeit von Georg Wilhelm über die Diktaturen und die Evangelische Kirche

5 *Kaiser*, Jochen Christoph / *Nowak*, Kurt / *Schwartz*, Michael (Hg.): Eugenik, Sterilisation, „Euthanasie“. Politische Biologie in Deutschland 1895–1945. Halle 1992.

6 *Meier*, Kurt: Die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich. Berlin 1996; *Siegele-Wenschkewitz*, Leonore / *Nicolaisen*, Carsten (Hg.): Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus (AKiZ B 18). Göttingen 1993; *Kaufmann*, Thomas / *Oelke*, Harry (Hg.): Evangelische Kirchenhistoriker im Dritten Reich (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 21). Gütersloh 2002.

von 1933 bis 1958 in Leipzig, aber ansatzweise auch die Dissertation von Ellen Ueberschär zur Geschichte der Jungen Gemeinde⁷.

In der Forschungsliteratur machten sich die neuen Möglichkeiten naturgemäß erst mit Verzögerung bemerkbar; die Kräfte waren anfangs eben zu großen Teilen gebunden durch die Erforschung der DDR-Kirchengeschichte. Allerdings erlosch das Interesse an der Kirchengeschichte im Nationalsozialismus trotz aller Absorption der Kräfte durch die DDR-Forschung nicht. Der wissenschaftliche Normalbetrieb mit seiner Produktion von Dissertationen und Aufsätzen ging ja weiter. Dazu trug das 50jährige Barmen-Jubiläum bei: Der 2. Band von Scholders wie auch der 3. Band von Meiers Gesamtdarstellung erschienen im zeitlichen Umfeld dieses Gedenkens, und bei Scholder bildet Barmen das Zentrum seiner postum veröffentlichten Darstellung.

2. Tendenzen

Durch Klaus Scholder und andere angestoßen hat sich in den letzten Jahren die Terminologie grundlegend geändert. Auch wenn die Rede vom „Kirchenkampf“ zählebig ist, hat sich doch zusehends die Überschrift „Kirche im Nationalsozialismus“⁸ durchgesetzt. Damit sind nicht zuletzt zeitliche Verengungen gefallen, und das Jahr 1937

7 *Wilhelm*, Georg: Die Diktaturen und die evangelische Kirche. Totaler Machtanspruch und kirchliche Antwort am Beispiel Leipzigs 1933–1958 (AKiZ B 39). Göttingen 2004; *Ueberschär*, Ellen: Junge Gemeinde im Konflikt. Evangelische Jugendarbeit in SBZ und DDR 1945–1961 (KoGe 27). Stuttgart 2003.

8 Bahnbrechend hierfür *Mehlhausen*, Joachim: Art. Nationalsozialismus und Kirche. In: TRE 24 (1994), 43–78.

oder auch ein früheres oder späteres steht nicht mehr als imaginärer Schlusspunkt da. Überdies hat die Öffnung der Perspektive auch neue Tendenzen in der Forschung angestoßen.

Dabei gilt freilich, dass diese Tendenzen keinem Konzept und keinem Plan folgten und folgen. Nur hier und da gibt es Forschungsprojekte, die sich verbundartig dem Thema Kirche im Nationalsozialismus widmen. Die Zwangsarbeiter-Debatte, geschichtspolitisch von hoher Brisanz und forschungspolitisch auch für Diakonie und Kirche interessant, war für die Kirchen durchaus beruhigend zu Ende gegangen. Sie hatte aber markiert, dass es fraglos noch blinde Flecken gab, wobei die Debatten um die Verstrickung kirchlicher Anstalten in die „Euthanasie“ hierauf schon einen Vorverweis gegeben hatten, der auch schon zeigte, dass es zwischen Schwarz und Weiß noch Grautöne geben kann.

Schon länger etabliert ist das Forschungsfeld Kirche und Judentum, das durch Arbeiten zum Eisenacher „Entjudungs-Institut“, aber auch durch Untersuchungen zum Umgang mit evangelischen „Nichtariern“ neue Fragerichtungen bekam. Geschichtspolitisch wiederum brisant, aber historisch im Wesentlichen unfruchtbar sind Kontroversen wie die um den bayrischen Landesbischof Hans Meiser, die zeigen, dass die Erforschung des Nationalsozialismus oft nur sehr begrenzt zu dem von Klaus Scholder angemahnten besseren Verstehen führt⁹. Dass man sich heute gerne mit den Akteuren aus der zweiten oder dritten Reihe befasst, hat

9 Vgl. dazu die entsprechenden Beiträge bei *Hamm, Berndt / Oelke, Harry / Schneider-Ludorff, Gury* (Hg.): *Spielräume des Handelns und der Erinnerung. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und der Nationalsozialismus* (AKiZ B 50). Göttingen 2010.

auch damit zu tun, dass die aus der ersten – neben Meiser sei an August Marahrens erinnert – als Identifikationsfiguren nicht mehr taugen.

Tendenziell neu ist das Feld der Arbeiten zur Geschichte der Kirche im Zweiten Weltkrieg, die das aus der Zeit des Ersten Weltkriegs entlehnte „Burgfriedens“-Motiv als fragwürdig erwiesen haben und eher Kontinuitäten in der Kirchenpolitik des Nationalsozialismus erkennen lassen. Den Anstoß, sich verstärkt mit dieser Thematik zu befassen, gab ein 1991 veröffentlichter und von Günther van Norden und Volker Wittmütz herausgegebener Sammelband¹⁰.

Zu vermerken ist in jedem Falle ein Zuwachs an biographischen und regionalgeschichtlichen Studien. Dabei zeigen sich Unterschiede in Quantität und Qualität; das Engagement der landeskirchengeschichtlichen Vereine spielt hierbei eine wichtige Rolle. Die Märtyrerthematik, in den letzten Jahren durch Sammelbände auch im evangelischen Bereich präsent geworden, scheint nur wenig Nachhall zu haben, auch wenn die entsprechenden Sammelbände zeigen, dass hier gerade im freikirchlichen Bereich noch einiges zu erforschen wäre. Besser geklärt werden müsste auch, wie die Erinnerung an dezidiert christliche oder kirchliche Opfer des Nationalsozialismus mit der Widerstandsfrage verschränkt werden soll, ohne dass es auf die etwas apologetische Auskunft hinausläuft, es habe eben auch in

10 *van Norden, Günther / Wittmütz, Volkmar* (Hg.): *Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg* (SVRKG 104). Bonn 1991. Pointiert weitergeführt von *Hummel, Karl-Joseph / Kösters, Christoph* (Hg.): *Kirchen im Krieg. Europa 1939/1945*. Paderborn u. a. 2007.

der Kirche so etwas wie Opposition oder Widerstand und eben nicht nur Resistenz gegeben.

3. Desiderate

Dass die Evangelisch-Lutherische Kirche Sachsens Stipendien zur Erforschung ihrer Vergangenheit in der Zeit des Nationalsozialismus ausschreibt, zeigt, dass Desiderate nicht nur innerhalb der Wissenschaft wahrgenommen werden, sondern man kirchlicherseits die eigene Vergangenheit als unaufgearbeitet wahrnimmt. So gibt es natürlich biographischen, regionalgeschichtlichen, mikrohistorischen Forschungsbedarf: Was geschah in Kirchengemeinden und was ereignete sich jenseits der scheinbar klaren Frontstellungen von Bekennender Kirche und Deutschen Christen in jenen Gruppen, die sich als „Mitte“ verstanden? Wie waren die Verhältnisse in den Kriegsjahren? Und was ist mit den Akteuren in der zweiten und dritten Reihe? Flächendeckender könnten die Landeskirchen untersucht werden – dazu gibt es erste Beispiele – und vor allem ist die Pfarrerschaft ein interessantes Objekt. Dass der Protestantismus mehr ist als die verfasste Kirche, sollte dabei nicht vergessen werden, weil das den Blick auf den sozialen und den Verbandsprotestantismus lenkt, auf die Volksmission, Landeskirchliche Gemeinschaften und auch auf die Freikirchen.

Durch die neuen Möglichkeiten nach 1989, die einen besseren Blick auf die Geschichte der Landeskirchen auf dem Boden der DDR in der Zeit des Nationalsozialismus frei gaben, ist der Blick auf das verschüttet worden, was nicht mehr wiedervereinigt werden konnte und woran die historische Erinnerung immer mehr verblasst: Im März 1989 fand in Marburg eine Tagung statt, deren Beiträge 1992

unter dem Titel erschienen: „Der Kirchenkampf im deutschen Osten und in den deutschsprachigen Kirchen Osteuropas“. Peter Maser, ein maßgeblicher Initiator des Unternehmens, gab im Vorwort seiner Hoffnung Ausdruck, die politischen Umwälzungen in Osteuropa würden diesem Forschungsfeld neue Anstöße geben¹¹. Das Ergebnis ist 20 Jahre danach durchaus überschaubar, auch wenn beispielsweise nun Arbeiten über Katharina Staritz oder Bischof Theodor Heckel vorliegen. Letztlich gehört zu dieser Thematik auch noch die Vertreibungsgeschichte der Deutschen und der deutschen Minderheiten überhaupt, die in den letzten Jahren dem beredten Beschweigen wieder enthoben worden ist.

Wo es um Personen und ihre Biographien geht, stellt sich unabweislich die Frage nach ihrem Verhalten über Systemgrenzen hinweg. Hier ist in generationeller Differenzierung noch einiger Aufwand nötig, um Prägungen und daraus folgende diktatur- oder aber im Blick auf die Bundesrepublik systemübergreifende Handlungsmotivationen zu klären. Die BK-Tradition, in der DDR zu einem apologetischen Motiv geworden, durch das sich von Anpassung an die SED-Diktatur bis zu Opposition alle nur möglichen Einstellungen und Handlungsweisen begründen ließen, erweist sich hier noch einmal als besonders untersuchenswerter Gegenstand.

Eher ein geschichtspolitisches Desiderat ist die Frage des Verstehens, von dem Klaus Scholder gesprochen hatte. Die mit der Märtyrerthematik angesprochene Frage von Resistenz, Opposition

11 Maser, Peter: Vorwort. In: Ders. (Hg.): Der Kirchenkampf im deutschen Osten und in den deutschsprachigen Kirchen Osteuropas (Kirche im Osten 22). Göttingen 1992, 5f.

oder gar Widerstand sollte nicht nur resignativ beantwortet werden. Der Aspekt des christlichen Ethos im Widerstand ist hier und da betont worden, und insgesamt könnte wieder einmal daran erinnert werden, dass die Kirchen in ihren institutionellen und personellen Gliederungen dem Nationalsozialismus immerhin als bekämpfenswerter Gegner erschienen. Der Fall Meiser zeigt, welche unauflöslischen Ambivalenzen es geben kann.

Was vor allem fehlt, ist eine gut lesbare Darstellung zur Geschichte der Kirchen im Nationalsozialismus in einem Band. Quellenbände immerhin liegen vor, die aber eher als Lesebücher daherkommen denn als Editionen.

Vom Buch zum Bildschirm
Über Perspektiven zukünftiger kirchengeschichtlicher
Quelleneditionen¹

Christoph Kösters

Die Anfänge der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft ebenso wie der Kommission für Zeitgeschichte waren bekanntlich vor allem von der Idee bestimmt, die kirchliche Vergangenheit im „Dritten Reich“ auch und gerade im Spiegel von Quellen und Dokumenten aufzubereiten und aufzuarbeiten. 1958 erschien Otto Diehns „Bibliographie zur Geschichte des Kirchenkampfes“ als erster Band der „Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes“², 1965 der von Dieter Albrecht bearbeitete „Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung“ als erster Band der Quellenreihe

-
- 1 Überarbeiteter und mit Fußnoten versehener Vortrag, gehalten am 25. November 2011 in Kassel-Wilhelmshöhe anlässlich der Veranstaltung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte zum Abschluss der Edition „Protokolle des Rates der EKD“ (1945/46–1954/55). Der Vortragsstil wurde beibehalten. – Der Beitrag knüpft an Diskussionen an, die im Rahmen einer von der Konrad-Adenauer-Stiftung im November 2009 veranstalteten Tagung „Edition und Internet“ und einer Arbeitstagung „Akten deutscher Bischöfe seit 1945 – Bilanz und Fortsetzung eines Grundlagenforschungsprojekts der Kommission für Zeitgeschichte“ im September 2011 in Bonn geführt wurden. Ich danke besonders den Kollegen Dr. Wolfgang Tischner (Sankt Augustin) und Dr. Ulrich Helbach (Köln), die mir ihre für diese Tagung erarbeiteten Thesepapiere bereitwillig zur Verfügung stellten.
 - 2 *Diehm*, Otto (Bearb.): Bibliographie zur Geschichte des Kirchenkampfes. 1933–1945 (AGK 1). Göttingen 1958.

der „Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte“³. Natürlich waren Begründungen und Ziele von „Arbeitsgemeinschaft“ und „Kommission“ nicht identisch. Wissenschaftliche, politische und kirchliche Interessen mischten sich in unterschiedlicher Weise und in verschiedener Absicht. Darauf brauchen wir hier nicht weiter einzugehen⁴.

Indes machten die damaligen Akteure in den „dynamischen Zeiten“ (Axel Schildt) der 1960er Jahre doch ähnliche Erfahrungen: In den gesellschaftspolitischen und innerkirchlichen Auseinandersetzungen über die NS-Vergangenheit dienten allzu oft eine zusammenhanglose und unkommentierte Veröffentlichung von Dokumenten dazu, ein einseitiges Bild der umstrittenen Vergangenheit wiederzuspiegeln. Es fehle, so Konrad Repgen im Vorwort zu Albrechts Band, an soliden Quelleneditionen, die dem geschichtswissenschaftlichen Standard genügten. „Ehe nicht“, so Repgen weiter, „in diesem Punkte ein spürbarer Wandel geschaffen wird, bleibt die monographische Behandlung umfassenderer Themen problematisch

3 *Albrecht*, Dieter (Bearb.): Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung. Bd. I: Von der Ratifizierung des Reichskonkordats bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge“ (VKZG Q 1). Mainz 1965.

4 Zu den Anfängen vgl. *Kaiser*, Jochen-Christoph: Wissenschaftspolitik in der Kirche. Zur Entstehung der Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit. In: Doering-Manteuffel, Anselm / Nowak, Kurt (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden. Stuttgart / Berlin / Köln 1996 (KoGe 22), 125–163; *Kösters*, Christoph: NS-Vergangenheit und Katholizismusforschung. Ein Beitrag zur Erinnerungskultur und Zeitgeschichtsschreibung nach 1945. In: ZKG 120 (2009), 27–57; *Morsey*, Rudolf: Gründung und Gründer der Kommission für Zeitgeschichte 1960–1962. In: HJ 115 (1995), 453–485.

und (manche neueren Darstellungen und Untersuchungen beweisen es) wissenschaftlich unbefriedigend [...]“.⁵

Als 2003 die Kommission für Zeitgeschichte die runden Geburtstage ihrer „Gründungsväter“ Konrad Repgen und Rudolf Morsey zum Anlass nahm, die geleistete Arbeit zu bilanzieren, resümierte der damalige Vorsitzende, der Leipziger Historiker Ulrich von Hehl: „Im übrigen wird man für die künftige Katholizismusforschung festhalten dürfen, daß es zur intensiven Grundlagenforschung keine Alternative gibt; Quellen sind und bleiben das A und O. Nur auf ihrer Grundlage kann die Überprüfung und Einordnung von Geschichtsbildern und Geschichtspolitik der Gegenwart erfolgen. Freilich konfrontiert die mediale Wirklichkeit einer pluralen Gesellschaft dieses heuristische Wissenschaftsverständnis mehr denn je mit Fragen der öffentlichen Rezeption der erhobenen Befunde und Ergebnisse. Darüber wäre weiter nachzudenken.“⁶

Quellen und ihre wissenschaftliche Aufbereitung auf der einen und ihre öffentliche Rezeption auf der anderen Seite markieren die entscheidenden Pole eines Spannungsfeldes, in dem sich die Erarbeitung unserer Quelleneditionen bewegt. Und dieses Spannungsfeld erfährt durch die digitale Revolution des Internets seit Mitte der 1990er Jahre neue, zuvor nie gekannte dynamische Aufladungen. Kein Zweifel: Das traditionelle Edieren zeitgeschichtlicher Quellen ist erheblich in Bewegung gekommen.

5 *Reppen*, Konrad: Vorwort, in: D. Albrecht, *Notenwechsel* (wie Anm. 3), VIII.

6 *Hehl*, Ulrich von: *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Versuch einer Standortbestimmung*. In: Hummel, Karl-Joseph (Hg.): *Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz* (VKZG F 100), 2., durchgesehene Auflage. Paderborn u. a. 2006, 15–28, 28.

Im Folgenden werden einige Beobachtungen zu diesem Spannungsfeld präsentiert, um dann eher kurz einige weiterführende Überlegungen anzuschließen. Zwar wäre es besser, es ließen sich im Sinne des Vortragsthemas künftige „Perspektiven“ aufzeigen. Andererseits sind die Entwicklungen gegenwärtig zu sehr im Fluss, als dass bereits Festlegungen zur Zukunft kirchengeschichtlicher Quelleneditionen sinnvoll erschienen.

1. Was ist eine Quellenedition?

Die skizzenhaften Beobachtungen setzen beim Stichwort „Quellenedition“ ein. Eine Antwort auf die schlichte Frage, was eine Quellenedition ist, erhält am ehesten, wer gedanklich den Weg abschreitet, auf dem sie entsteht.

Es wird oft übersehen, dass der erste Schritt einer Quellenedition für diese wesentlich ist: die Auswahl. Damit ist nicht nur die Sichtung zahlloser Aktenfaszikel gemeint, die viele in diesem Kreis aus ihrer eigenen Arbeit kennen. Es schließt einen sukzessiven Reduktionsprozess ein, an dessen Ende eine begründete Anzahl von Dokumenten steht. Bei der Edition der „Ratsprotokolle der EKD“⁷ ist diese Auswahlfrage klar vorgegeben. Bei den „Akten deutscher Bischöfe seit 1945“ dienen Protokolle der alljährlichen Plenarversammlungen als eine Art roter Leitfaden, um die kirchenpolitischen und gesellschaftlichen Aktivitäten des katholischen Episkopats zu erfassen. Die ausgewählten Dokumente sind stets neu auf ihre Qualität hin zu überprüfen: Werden durch sie die kirchliche

7 Vgl. *Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Bd. 1: 1945/46 – Bd. 8: 1954/55 (AKiZ A). Göttingen 1995–2009.

Aktenüberlieferung einerseits und die zeitgenössischen Entwicklungen andererseits angemessen abgebildet? Die Quellenauswahl ist entscheidend dafür, ob Editionen ihre wesentliche Funktion zu erfüllen vermögen, „Erstorientierung und zielsichere Navigation in den ungeheueren Quellenmassen“⁸ zu sein, mit denen die zeitgeschichtliche Forschung konfrontiert ist.

Der zweite Arbeitsschritt besteht in der Aufbereitung der Quellen, d. h. der Erfassung der Texte, der Sicherung der textkritisch relevanten Ausfertigungen, vor allem aber ihrer sachlichen Kommentierung aus den Akten und der vorhandenen Forschungsliteratur. Die detailgenaue Rekonstruktion der historischen Vorgänge unterscheidet die Edition von einer Dokumentation oder Dokumentensammlung.

Der abschließende letzte Schritt besteht darin, das ausgewählte und aufbereitete Material für den Nutzer handhabbar und nachprüfbar zu machen. Die Einleitung gibt Rechenschaft über die inhaltlichen Leitlinien, die Prinzipien der Quellenauswahl und über die Quellenüberlieferung. Und ohne die redaktionelle Erschließung der Quellen durch Verzeichnisse und Register bleibt die Edition ein Dokumentengrab.

8 So Ministerialdirektor Knut Nevermann 2005, zitiert nach *Hildebrand*, Klaus: Editionen im 19. und 20. Jahrhundert. Deutsche Geschichtsquellen – Akten der Reichskanzlei – Bayerische Ministerratsprotokolle. In: Gall, Lothar (Hg.): „... für deutsche Geschichts- und Quellenforschung“. 150 Jahre Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 2008, 199–227, 217.

Kurzum: Editionen sind Grundlagenforschung, indem sie „filtern, verdichten, kommentieren und erschließen“⁹. Vor dem Hintergrund dieser Standards sind die folgenden Beobachtungen zu Situation und Perspektiven des Editionswesens zu bedenken.

2. Einige Beobachtungen zur gegenwärtigen Situation des Editionswesens

Unsere dürre Skizzierung der Arbeitsschritte lässt es nur erahnen: Editionen sind „eine nicht besonders glanzvolle, aber ganz unerlässliche zeitgeschichtliche Kärnerarbeit“¹⁰. Ihre Bearbeiter brauchen einen langen Atem, detektivischen Spürsinn, unermüdlichen Fleiß und detailgenaue Akribie, vielleicht auch eine gewisse Leidenschaft. Ihre Verleger müssen außer der obligatorischen Anzahl an Reihenabonnenten Bereitschaft und Interesse für Lektorat und Produktion der oft umfangreichen Aktenbände in einem Maße mitbringen, das über das sonst Übliche des Verlagsbetriebs hinausgeht. Und ergebnisorientierte Geldgeber, ohne die die Grundlagenforschung nicht realisierbar wäre, brauchen neben dem Vertrauen in Bearbeiter und Verlag vor allem auch Ausdauer und Geduld. Es ist keineswegs selbstverständlich, dass nach eineinhalb Jahrzehnten eine so stattliche Anzahl von Editionsbänden vorliegt, wie dies jetzt mit den Protokollen des Rates der EKD der Fall ist. Auch ich darf Ihnen zu diesem ansehnlichen Erfolg herzlich gratulieren.

9 *Ebd.*

10 Schwarz, Hans Peter: Die neueste Zeitgeschichte. Muß der Begriff Zeitgeschichte neu definiert werden? In: VZG 51 (2003), 5–28, 28.

Die Kommission für Zeitgeschichte begann 1995, die „Akten deutscher Bischöfe seit 1945“ aufzuarbeiten. In sechs Bänden – je drei für Westzonen und die Bundesrepublik bzw. die SBZ und die DDR – werden bis 1960/61 die bislang unveröffentlichten Protokolle der Bischofskonferenzen, Korrespondenzen und Aufzeichnungen von Bischöfen und Repräsentanten des Laienkatholizismus in der skizzierten Weise historisch-kritisch ediert¹¹. Erschienen sind bisher der von Annette Mertens bearbeitete Band zu den Westzonen 1948/1949 und der von Thomas Schulte-Umberg bearbeitete Band zur DDR 1957–1961¹². 2012 werden drei weitere Bände veröffentlicht werden: Ulrich Helbachs Aktenband zu den Westzonen 1945–1947, Heinz Hürtens Edition der Bischofsakten für die Jahre 1956–1960 in der Bundesrepublik und der von mir bearbeitete Aktenband, der die Jahre 1951 bis 1957 in der DDR behandelt¹³. Vorbereitet werden gegenwärtig die Aktenbände für die Jahre 1950 bis 1955 der Bundesrepublik auf der einen¹⁴ und der SBZ und frühen DDR¹⁵ auf der anderen Seite. Alles in allem werden nach Abschluss

11 Vgl. Kösters, Christoph u. a.: Was kommt nach dem katholischen Milieu? Forschungsbericht zur Geschichte des Katholizismus in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 49 (2009), 485–526, 488f.; *Jahres- und Tagungsbericht der Görresgesellschaft* 1999. Mit den in Potsdam gehaltenen Vorträgen. Köln o. J., 123–125.

12 *Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Westliche Besatzungszonen und Gründung der Bundesrepublik Deutschland 1948/1949*. Bearb. von Annette Mertens (VKZG Q 55). Paderborn u. a. 2010; *Akten deutscher Bischöfe seit 1945. DDR 1957–1961*. Bearb. von Thomas Schulte-Umberg (VKZG Q 49). Paderborn u. a. 2006.

13 Die Bände erscheinen im Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.

14 Bearbeitet von Annette Mertens.

15 Bearbeitet von Wolfgang Tischner.

der Arbeit für den Gesamtzeitraum bis 1960/61 über 2.100 edierte Dokumente im Volltext zur Verfügung stehen.

Lassen sich solche Großprojekte künftig noch in derselben Weise wie bisher fortführen? In der Kommission für Zeitgeschichte haben wir damit begonnen, nach Antworten auf diese Frage zu suchen. Wie stellt sich das in Bewegung geratene Feld der Quelleneditionen zur Zeit dar? Was spricht für, was gegen den Wechsel vom „Buch“ zum „Bildschirm“?

2. 1 Forschungslage

Zunächst ist positiv festzuhalten: Es gibt seit gut einem Jahrzehnt ein neu erwachtes intensives Interesse an der zeitgeschichtlichen Erforschung von Religion, Konfession und Politik¹⁶. Zwar dokumentieren die „EKD-Ratsprotokolle“ und die „Bischofsakten seit 1945“ die institutionalisierte Gestalt der Kirchen und weniger deren „kulturelle“ Seite. Als Quellenfundus kirchlich organisierten Lebens, ohne den kulturgeschichtlich geleitete Forschungen unzureichend blieben, dürfen sie gleichwohl mit Aufmerksamkeit rechnen. Dass zu dieser zuverlässigen Materialgrundlage auch die „Protokolle der Kirchlichen Ostkonferenz“ bzw. die „Akten der Berliner Ordinarienkongferenz“ in der DDR gehören, bietet eine wichtige Basis für eine

16 Vgl. außer den in den Anm. 11 und 18f. zitierten Hinweisen den Themenband „*Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen*. Gesellschaft und Religion in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts“ des Archiv für Sozialgeschichte 51 (2011) (<http://library.fes.de/afs-online/51/Inhalt.pdf>) (Stand: 14.12.2012).

noch zu schreibende, nicht mehr West und Ost parallel behandelnde Geschichte Deutschlands seit 1945¹⁷.

Das zeitgeschichtliche Forschungsinteresse richtet sich gegenwärtig vor allem auf die 1960er und 1970er Jahre. Die jüngst herausgegebenen Sammelbände über „Die Politisierung des Protestantismus“¹⁸ und Transformationen von „Sozialen Strukturen und Semantiken des Religiösen“¹⁹ belegen dies eindrücklich. Sie lassen auch erkennen, dass der Zeitraum inhaltlich in einer Breite angegangen wird, die weit über den bisher abgesteckten kirchlichen und kirchenpolitischen Rahmen der „Ratsprotokolle“ bzw. „Bischofsakten“ hinausgeht. Das veränderte Forschungsinteresse durch fundierte Quelleneditionen zu unterfüttern, scheint zweifellos geboten. Ob damit ebenfalls eine entsprechende inhaltliche Verbreiterung einhergehen muss, zählt zu den grundsätzlich zu klärenden Fragen.

17 Vgl. dazu *Eich*, Martin: „Wie der Kalte Krieg eine Bewusstseinsform wurde“. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 261 vom 9.11.2011, N 3.

18 *Fitschen*, Klaus u. a. (Hg.): Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre (AKiZ B 52). Göttingen 2011; *Hermle*, Siegfried / *Lepp*, Claudia / *Oelke*, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren (AKiZ B 47). Göttingen 2007.

19 *Damberg*, Wilhelm (Hg.): Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989. Essen 2011.

2. 2 Zum Wandel der Aktenlage

Spätestens mit Beginn der 1960er Jahre ändert sich in gravierender Weise die Gestalt der Akten, und zwar sowohl in qualitativer und als auch quantitativer Hinsicht.

Die *qualitativen* Veränderungen spiegeln den Wandel in den politischen und kirchlichen Strukturen wider: Zum einen setzt sich nach der bewegten Gründungs- und Mitgestaltungsphase während der Besatzungsjahre und der frühen Bundesrepublik eine wachsende Routine durch, mit der der gesetzliche Handlungsrahmen ausgestaltet wird. Ich erinnere etwa an die Verstetigung des Büros des Bevollmächtigten der EKD bzw. des „Katholischen Büros“ oder an die Ausgestaltung des Sozialstaates durch die freien Wohlfahrtsorganisationen der Diakonie und Caritas. Mit dieser Routine im Westen korrespondiert in der DDR eine ideologisch aufgeladene Verteidigung von Kirchen und Christentum – ein Konfliktfeld, das sich durch den Mauerbau und die Verselbständigung der beiden deutschen Teilstaaten spürbar abschwächt.

Zum anderen schlägt sich für die sechziger Jahre und die folgenden Jahrzehnte in den Akten eine dem gesellschaftlichen Pluralisierungsprozess folgende Ausweitung und Professionalisierung der kirchlichen Administration nieder. Um ein Beispiel aus der katholischen Kirche anzuführen: Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) entstand zusammen mit der heutigen Gestalt der Deutschen Bischofskonferenz ein rasch wachsendes Sekretariat²⁰.

20 Zur Vorgeschichte des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz: *Trippen*, Norbert: Josef Kardinal Frings (1887–1978). Bd. 1: Sein Wirken für das Erzbistum Köln und für die Kirche in Deutschland (VKZG F 94). 2.,

Darüber hinaus verdoppelte sich die Anzahl der Konferenzmitglieder von 26 im Jahre 1960 auf über 50 im Jahre 1970, weil die Weihbischöfe der einzelnen Bistümer gleichberechtigt an den Sitzungen teilnahmen. Gremien und Kommissionen differenzieren sich aus. So wurde die Arbeit der Deutschen Bischofskonferenz nach 1975 in zehn Kommissionen aufgegliedert. Das bedeutet: Jede Kommission ist mit ihren auch nichtbischöflichen Mitgliedern und Beratern etwa 12 bis 26 Mitglieder stark und damit – gemessen an der Situation vor 1960 – wie eine „Bischofskonferenz im Kleinen“. Parallel ist eine immense Expansion in den Verwaltungen der Bistümer zu beobachten²¹. Vergleichbare Entwicklungen dürften sich auch für EKD und Kirchenamt sowie für die einzelnen evangelischen Gliedkirchen aufzeigen lassen.

Ebenso nachhaltig wie die Professionalisierung des Apparates wirkt sich in der katholischen Kirche der 1960er Jahre der Wandel im Selbstverständnis der Kirche aus. Heinz Hürten bezeichnete diese historische Entwicklung als „Verkirchlichung des Katholizismus“²². Die katholische Kirche justiert auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) und anschließend in Deutschland auf der

durchgesehene Auflage. Paderborn u. a. 2003, 618–634.

- 21 Die Hinweise verdanke ich dem von Ulrich Helbach erarbeiteten Thesenpapier zur Arbeitstagung „Akten deutscher Bischöfe seit 1945 – Bilanz und Fortsetzung eines Grundlagenforschungsprojekts der Kommission für Zeitgeschichte“ (wie Anm. 1).
- 22 Dazu zuletzt *Hürten*, Heinz: Deutscher Katholizismus. Ein Vierteljahrhundert nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In: Ders.: *Verkirchlichung und Entweltlichung. Zur Situation der Katholiken in Kirche, Gesellschaft und Universität*. Regensburg 2011, 11–25; *Ders.*: *Katholizismus als Forschungsaufgabe. Gedanken beim Abschied*. In: Ebd., 90–104.

nationalen Synode in Würzburg (1972–1975) ihr Kirchenverständnis theologisch neu; sie positioniert sich anders als zuvor gegenüber der modernen und säkularen Gesellschaft. Damit versinkt jene organisierte Gestalt des Katholizismus, die 1848 im Ringen um kirchliche Freiheit ihren Ausgangspunkt hatte, durch die Kulturkämpfe, zumal in Preußen, ihre wesentliche organisatorische Ausgestaltung erfuhr, in der Zentrumsparterie eine tragende Säule der Republik von Weimar stellte, im „Dritten Reich“ kirchliche Freiheit und natürliches Menschenrecht gegen NS-Ideologie und Weltkriegsbarbarei zu verteidigen suchte und nach 1945 in der christdemokratischen Bundesrepublik ihre „eigentliche Heimat“ (Rudolf Morsey) gefunden hatte. Dieser institutionalisierte Katholizismus – so Hürtens Beobachtung anhand der Aktenlage – wird spätestens Anfang der 1960er Jahre sozusagen kirchenamtlich vereinnahmt und partiell verdrängt; er erodiert also nicht nur „äußerlich“ als Folge gesellschaftlicher Säkularisierung und Entkirchlichung, sondern auch „innerlich“ als Auswirkung eines innerkirchlichen Paradigmenwechsels.

Aus diesem Aktenbefund über Erosion und Transformation des Katholizismus in den 1960er Jahren resultiert umgekehrt die Frage, inwieweit künftig innerkirchliche Probleme in den „Akten deutscher Bischöfe seit 1945“ stärker als bisher beachtet werden müssen. Die Berücksichtigung von Quellen, die bislang nicht im Mittelpunkt des Forschungsfokus standen, wirken sich auch auf die bisherigen Grundannahmen der Katholizismusforschung aus: Mit einem sich wandelnden Forschungsgegenstand würde sich die Geschichtsschreibung des Katholizismus, d. h. der Erforschung der Repräsentanz der Kirche, vornehmlich durch ihre Laien, in Staat und

Gesellschaft, an die kirchliche Zeitgeschichte annähern und – wenn man so will – „verkirchlichen“. Anscheinend stellt sich für die Evangelische Arbeitsgemeinschaft dasselbe Problem, aber mit umgekehrten Vorzeichen: Inwieweit sollen bei Editionen künftig über die offiziellen evangelischen Kirchentümer und ihre Organe hinaus auch die sozialen Bewegungen, die Christen und ihre Gemeinden – kurzum, der Protestantismus im weiteren Sinne, berücksichtigt werden? Diese Probleme sind nicht ohne weiteres zu klären. Denn die 1960er bis 1980er Jahre – ob nun als „Umbrüche“ oder „Transformationen“ interpretiert – sind übergreifend durch Folgen gesellschaftlicher Säkularisierung und Pluralisierung, also durch „Entkirchlichung“, „Polarisierung“ und „Entkonfessionalisierung“ bestimmt. Diese Entwicklungen sind aber nicht nur Gegenstand der Forschung und methodischer Reflexion. Sie wirken bis in die aktuelle Gegenwart und berühren damit letztlich auch die Frage nach der Identität beider christlichen Großkirchen. Aber dem ist hier nicht weiter nachzugehen.

Wie immer die mit den qualitativen Problemen aufgeworfenen Fragen beantwortet werden – in jedem Fall sieht sich der zeitgeschichtlich arbeitende Editor mit den *quantitativen* Auswirkungen dieses Umbruchs in den Kirchen konfrontiert: Wachsende Aufgaben, zunehmende Kommunikation und breite Dokumentation, ausgiebigere Verschriftlichung durch moderne Schriftgutverwaltung und Techniken (Kopiermöglichkeiten), vernetzte Arbeitsstrukturen und anderes mehr – all dies führt zu einer immens anwachsenden Papiermenge. Die Akten von Kardinal Frings, der immerhin 27 Jahre von 1942 bis 1969 als Erzbischof von Köln amtierte, umfassen ca. 25 Regalmeter; die Akten seines Nachfolgers Höffner, der „nur“ 18

Jahre von 1969 bis 1987 an der Spitze des Erzbistums stand, umfassen ca. 90 Regalmeter²³. Das spricht für sich und ließe sich gewiss durch Beispiele evangelischer Landesbischöfe vervollständigen.

Jenseits qualitativ-inhaltlicher Herausforderungen stehen künftige Quelleneditionen also vor einem ganz praktischen Problem: der immensen Materialfülle. Abgesehen von der Tatsache, dass mit der Erarbeitung die Kräfte eines einzelnen Editors voraussichtlich an ihre Grenzen gelangen, verschärfen die Aktenmassen die editorische Aufgabe der Auswahl und Reduktion, und zwar in doppelter Weise: eine noch größere Anzahl inhaltlicher Gesichtspunkte als bisher muss unberücksichtigt bleiben, womit sich das Problem der Repräsentativität der Quellenauswahl zuspitzt; und zugleich verlieren jene Quellen wie etwa Konferenz- und Beratungsprotokolle, die Einzeltvorgänge zusammenfassen, erkennbar an Aussagequalität, oder mit anderen Worten: die Ergebnisprotokolle werden zwar umfangreicher, aber sie enthalten seltener etwas Aussagekräftiges, das über die reinen Ergebnisse hinausgeht.

2. 3 Auswirkungen der digitalen Revolution

Das Internet bildet neben den Quellen den zweiten Pol des eingangs angesprochenen Spannungsfeldes, in dem sich gegenwärtige und künftige Editionen bewegen. Dabei sparen unsere Beobachtungen jenen Aspekt aus, der gegenwärtig die Archivkollegen – neben der Retrodigitalisierung von Archivgut – umtreibt, nämlich die Archivierung des seit Ende der 1990er Jahre in großem Umfang ent-

23 Wie Anm. 21.

stehenden digitalen Archivguts²⁴. Dies wird die Editoren kirchlicher Akten quellenkritisch einholen, wenn der Bearbeitungszeitraum künftiger Editionen die Jahrtausendwende erreicht.

Für die gegenwärtige Situation des Editionswesens ist die Tatsache bedeutsamer, dass sich infolge der digitalen Revolution die Struktur des wissenschaftlichen Publizierens rasant verändert. Dadurch gewinnt der letzte in der Reihe der skizzierten Arbeitsschritte einer Aktenedition meines Erachtens immens an Bedeutung. Durch die weltweite Kommunikation des Internets kommt stärker denn je die Nutzerseite ins Spiel.

Die Gründergenerationen von Kommission für Zeitgeschichte und Evangelischer Arbeitsgemeinschaft hatten es früher einfacher. Dass eine Edition als gedruckter, an die Fachwelt gerichteter Aktenband erscheinen würde, war selbstverständlich. Zweifellos haben sich hier die Gewichte entscheidend verschoben. Zugespitzt formuliert ließe sich die Gegenwart (und Zukunft) zu der provokanten These zusammenfassen: Was heute nicht im Internet steht, kommt künftig nicht mehr vor. Das erklärt die Wirkung, die von der Zauberformel einer „digitale Edition“ ausgeht, die den Erfordernissen des „open Access“ folgt.

Unter „digitaler Edition“ werden dabei augenblicklich mindestens drei Formen gefasst²⁵: Zum einen sind es gedruckte Editionen, die

24 Vgl. *Archive im digitalen Zeitalter*. Überlieferung – Erschließung – Präsentation. 79. Deutscher Archivtag in Regensburg. Hg. vom VDA (Tagungsdokumentation zum Deutschen Archivtag 14). Fulda 2010.

25 Die folgenden Ausführungen sind dem von Wolfgang Tischner erarbeiteten Thesenpapier zur Arbeitstagung „Akten deutscher Bischöfe seit 1945 – Bilanz und Fortsetzung eines Grundlagenforschungsprojekts der Kommission für

als PDF zum Download auf einer Internetseite bereitgestellt werden. Zum anderen handelt es sich um Editionen, die entweder als digitale Edition neu erstellt oder durch Retrodigitalisierung bereits gedruckter Editionen digital aufbereitet werden. Sie basieren auf einem Content Management System (abgekürzt: CMS), d. h.: Texte ebenso wie mediale Quellen werden auf diese Weise als Datenbanken erschlossen und nutzbar, durch vernetztes Arbeiten dynamisch erweiterbar und veränderbar und in multipler Form für das Internet verfügbar gemacht; auch eine Ausgabe als gedruckte Buchversion ist denkbar. Die mehreren tausend Lageberichte, die die Apostolischen Nuntien Pacelli und Orsenigo während der zwanziger und dreißiger Jahre nach Rom gesandt haben, werden auf diese Weise gegenwärtig digital ediert²⁶. Das bekannteste Beispiel für eine Retrodigitalisierung sind die „Akten der Reichskanzlei, Weimarer Republik“ – insgesamt 23 umfangreiche Bände, die zwischen 1968 und 1990 von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und dem Bundesarchiv herausgegeben worden waren²⁷. Schließlich gibt es Editionen, bei denen ein gedruckter Editionsband kombiniert wird mit einer DVD, die zusätzliche Dokumenten in einer Datenbank oder als PDF enthält.

Zeitgeschichte“ entnommen (wie Anm. 1). Vgl. dazu auch *Gasteiner*, Martin / *Haber*, Peter (Hg.): *Digitale Arbeitstechniken für Geistes- und Kulturwissenschaften*. Köln / Weimar / Wien 2009.

26 Vgl. http://www.dhi-roma.it/online_neuzeit.html?&L=00; <http://www.pacelli-edition.de>; <http://www.dhi-roma.it/orsenigo.html> (jeweils Stand 28.11.2011).

27 Vgl. das Veröffentlichungsverzeichnis der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in: *Gall*, *Geschichts- und Quellenforschung* (wie Anm. 8), 353f.

Wie stets, wenn Dinge in Bewegung sind, gibt es solche, die vorangehen und jene, die sich zurückhalten und skeptische Nachfragen stellen. Die Vorteile rein digitaler Editionen liegen klar auf der Hand: Veränderbarkeit, prinzipielle Medienoffenheit, kaum begrenzter Speicherplatz, leichte Kopierbarkeit von Teilstücken, exzellente Durchsuchbarkeit, Verlinkung der Dokumente innerhalb der Datenbank, ggf. das Wiki-Prinzip kollaborativer Textbearbeitung, Vernetzung mit anderen bereits vorhandenen Datenbanken und anderes mehr. Der Eindruck des staunenden Nutzers ist immer derselbe: Sekundenschnell sind Recherche-Ergebnisse erzielt, für die sonst Stunden nötig wären.

Andererseits sind für ausschließlich digital erstellte Editionen auf CMS-Basis noch zahlreiche Probleme ungelöst, wenn es um die dauerhafte Sicherung geht: Abgesehen davon, dass aktuell noch kein einheitlicher Standard für Content-Management-Systeme erreicht ist, veralten die Datenformate schnell und das ganze System muss ständig gehostet werden, um nutzbar zu sein. Dadurch entstehen sogenannte „Ewigkeitskosten“: für die Konvertierung der eingepflegten Daten und die Migration der Programmsoftware in periodisch mehr oder weniger großen Abständen (aktuell spätestens nach einem Jahrzehnt). Bei der Avantgarde digitaler Editionsprojekte handelt es sich vor allem um DFG-geförderte Vorhaben großer öffentlicher Bibliotheken, Archive und Institutionen. Läuft die Unterstützung durch Drittmittelgeber aus, ist das Problem der permanenten Finanzierung zu lösen, das dadurch entsteht, dass die Nutzer selbstverständlich weiterhin einen „kostenlosen“ Open-Access-Zugang erwarten.

Klar ist auch: Eine in sich geschlossene und definitiv abgeschlossene digitale Aktenedition gibt es nicht, allenfalls unterschiedlich aktuelle Versionen. Da in den digitalen Editionen die Möglichkeit besteht, die Textquelle mit audiovisuellen Quellen zu verknüpfen, könnte es sein, das darüber hinaus die gedruckte Version nicht mit der im Internet verfügbaren Fassung übereinstimmt.

3. Perspektiven zukünftiger kirchengeschichtlicher Quelleneditionen

Die skizzierten Beobachtungen zur Forschungssituation, zur Quellenlage und zur digitalen Revolution in ihren jeweiligen Auswirkungen für das gegenwärtige und künftige Edieren kirchengeschichtlicher Quellen liefern zwar keine künftigen „Perspektiven“, aber doch Gesichtspunkte für eine nüchterne Situationsanalyse.

In der Fachwelt besteht weitgehend Einigkeit in der Frage, dass die Vorstellung, die Geschichtswissenschaft könne durchaus ohne Editionen leben, wenn nur die Quellen im Netz verfügbar seien, eine *Fata Morgana* ist²⁸. Für ernsthafte Geschichtswissenschaft und eine an historischer Erkenntnis interessierte Öffentlichkeit sind Editionen unentbehrlich. Sie schlagen erste Schneisen in das zeitgeschichtliche Quellendickicht. Edierte Quellen sind und bleiben ein notwendiges

28 *Mathews*, Michael: Grundlagenforschung aus Leidenschaft oder Vom bleibenden Wert kritischer Editionen. In: Ders. / Wolf, Hubert (Hg.): *Bleibt im Vatikanischen Geheimarchiv vieles zu geheim? Historische Grundlagenforschung in Mittelalter und Neuzeit. Beiträge zur Sektion des Deutschen Historischen Instituts (DHI) Rom, organisiert in Verbindung mit der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Seminar für Mittlere und Neue Kirchengeschichte. 47. Deutscher Historikertag, Dresden 30. September – 3. Oktober 2008. Rom 2009*, 8 (http://www.dhi-roma.it/Historikertag_Dresden.html) (Stand 23.11.2011).

Regulativ gegen eine allzu subjektive Geschichtsschreibung und einseitige Erinnerungen der Vergangenheit²⁹. Ihr selektiver Charakter ist „durchaus kein Nachteil. Denn historische Erkenntnisse sind immer aspekthaft und stets perspektivisch gebunden“³⁰. Ebenso klar ist aber auch: Die qualitativen und quantitativen Veränderungen der Quellenbasis sowie die Unumkehrbarkeit der digitalen Revolution in Wissenschaft und Öffentlichkeit können nicht ohne Konsequenzen bleiben für die noch zu erarbeitenden Perspektiven künftiger Quelleneditionen.

In der Kommission für Zeitgeschichte tendieren die Überlegungen gegenwärtig dazu, zunächst den Abstand im digitalen Bereich zu verringern. Bei dem „Für“ und „Wider“ überwiegt, die Vorteile CMS-basierter Editionen nutzen zu wollen: den unbegrenzten Speicherplatz, das dynamische und kollaborative Edieren, die öffentliche Verfügbarkeit und schließlich die Möglichkeit, auch gedruckte Versionen zu generieren. Textgrundlage werden die ausgefertigten Ergebnisprotokolle der Plenarversammlungen der Deutschen Bischofskonferenz und ihres Pendant in der DDR, der „Berliner Bischofskonferenz“ sein. Sie bildeten auch bereits bislang eine „Leitquelle“ für „Akten deutscher Bischöfe seit 1945“, insofern sie wichtige Themen bündelten. Dieser Grundstock einer Fondsediti-

29 Vgl. dazu auch *Nipperdey*, Thomas: Kann Geschichte objektiv sein. In: Ders.: Nachdenk über die deutsche Geschichte. Essays. München 1990, 264–283, 279.

30 *Hockerts*, Hans Günter: Weimarer Republik, Nationalsozialismus und Zweiter Weltkrieg (1919–1945). 1. Teil: Akten und Urkunden (Quellenkunde zur deutschen Geschichte der Neuzeit von 1500 bis zur Gegenwart 6). Darmstadt 1996, 3f.

on aus den Beständen der Bischofskonferenz könnte dann durch weitere serielle Leitquellen aus ähnlich gelagerten Aktenfonds – etwa dem Katholischen Büro (sogenannte „Bischofsberichte“) oder dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken – ergänzt werden. Denkbar wäre auch die Integration sachthematisch gelagerter Editionen zu systematisch behandelten Fragestellungen, die für den Wandel des kirchlichen Selbstverständnisses und des Verhältnisses zu Staat und Gesellschaft aufschlussreich sind³¹. Das könnten etwa Teileditionen zum Weg der Frauen in der Kirche, zu kirchlichen Umwelt- und Friedensaktivitäten (Pax Christi), zu den Katholikentagen und zur kirchlichen Entwicklungshilfe und Mission sein.

Es bleibt noch die Frage, ob dieser Schritt vom „Buch zum Bildschirm“, vom Aktenband zur digitalen Edition das Problem entschärft, dass die aufwändig erarbeiteten und deshalb historisch tiefenscharfen Bilder der jüngsten kirchlichen Vergangenheit öffentlich kaum rezipiert werden. Schließlich könnte es ja auch sein, dass sich in einer fehlenden Rezeption lediglich der allgemeine Säkularisierungs- und Entkirchlichungsprozess widerspiegelt. Dann erwiesen sich digitale Editionen möglicherweise als Fehlinvestitionen. Dem ist mit dem Hinweis auf das neu erwachte, vor wenigen Jahren noch nicht abzusehende Interesse an Religion und Politik zu entgegnen. Umgekehrt wird also der berühmte „Schuh“ daraus: Die digitale Verfügbarkeit im Internet eröffnet zumindest die Möglichkeit, weltweit Nutzer zu erreichen, die zuvor vielleicht niemals einen gedruckten Aktenband zur Hand genommen hätten.

31 Zur Typologie der Editionen vgl. *ebd.*, 3.

Perspektiven entstehen aus Diskussionen über eine nüchterne Bestandsanalyse. Wenn die Ausführungen dazu einen kleinen Beitrag liefern konnten, haben sie ihr Ziel erreicht.

Dokumentation

Die Predigt zum Reformationsfest 1934 des Mindener Pfarrers Viktor Pleß

Andreas Müller

Predigten aus der Zeit des Nationalsozialismus sind bisher wenig bearbeitet. Das liegt zum einen sicher an der meist schwierigen Quellenlage. Viele Predigten sind nicht schriftlich fixiert worden. Und wenn sie niedergeschrieben worden sind, so befinden sie sich in der Regel in Nachlässen, die nicht öffentlich zugänglich sind. Predigten sind gleichwohl eine wertvolle Quellengattung, weil sie Einblick in die Vermittlung theologischer Inhalte unmittelbar vor Ort bieten. So bilden sie einen wichtigen Baustein gerade der Regionalgeschichte, die in der zeitgeschichtlichen Forschung der vergangenen Jahre stärker in den Blick genommen wird¹. Predigten bieten aber auch eine Art gelebter Theologie, indem sie nicht offizielle, diplomatisch abgestimmte Äußerungen wiedergeben, sondern theologische Inhalte an den theologischen ‚Endabnehmer‘ vermitteln. Im Folgenden soll eine Predigt aus der Zeit der Nationalsozialismus dokumentiert werden, auf die ich bei der Vorbereitung einer größeren, demnächst

1 Vgl. *Kuhlemann*, Frank-Michael: Territorialkirchengeschichte. Theoretische und methodische Überlegungen zu einem Forschungskonzept am Beispiel Deutschlands und Österreichs für das 19. und frühe 20. Jahrhundert. In: ZKG 117 (2006), 211–230; *Gailus*, Manfred: Protestantismus und Nationalsozialismus. Eine kritische Bilanz aus der Sicht des Historikers. In: BWKG 108/109 (2008/2009), 265–283, bes. 280f.

erscheinenden regionalhistorischen Studie gestoßen bin². Die Wahl fiel auf diesen Text, weil er zum einen die Vermittlung theologischer Inhalte in der Region hervorragend illustriert, zum anderen aber auch einen guten Einblick in die Gestaltung von Jubiläumspredigten vermittelt, die in der gegenwärtigen „Reformationsdekade“ zunehmend gehalten werden³. Der Dokumentation der Predigt des Mindener Pfarrers Viktor Pleß sind einige grundsätzliche Überlegungen zum Umgang mit historischen Predigten sowie einige einleitende Bemerkungen zum vorliegenden Text vorangestellt.

1. Der Umgang mit historischen Predigten

Predigten stellen eine Gattung dar, die nach ganz eigenen Gesetzen vom Historiker oder der Historikerin analysiert und interpretiert werden muss. Einige erste und sicher noch unvollständige Überlegungen zum Umgang von Historikerinnen und Historikern mit Predigten seien hier summiert: Auch für Predigten ist festzuhalten: „Es gilt das gesprochene Wort!“ Predigten sind in erster Linie „Rede“, nicht „Schreibe“. Die Niederschriften, die von Predigten vorliegen, sind entweder dem Vorverständnis des Protokollanten entsprechend gefilterte Predigtprotokolle oder aber schriftliche Fixierungen durch den Prediger bzw. die Predigerin selbst, die in der Regel einer Redaktion oder gar einer Selbstzensur unterzogen

2 Meine Studie wird 2012 in Bielefeld mit dem Titel „Kirchenkampf im ‚erweckten‘ Kontext. Der Kirchenkreis Minden in der Zeit des Nationalsozialismus“ erscheinen.

3 Zum Luthergedenken in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts vgl. u. a. *Gemeinhardt*, Peter: Karl Heussi, der Nationalsozialismus und das Jahr 1933. In: *ZThK* 104 (2007), 287–319, bes. 290–305.

worden sind. Das bedeutet: Alle schriftlich fixierten Texte geben die Predigt meist nicht so wieder, wie sie gehalten worden ist. Wie stark das Verständnis der Predigt durch andere und die ursprüngliche Intention des Predigers differieren können, lässt sich z. B. den Bespitzelungsprotokollen aus der Zeit des Nationalsozialismus entnehmen. Besonders die Fälle, in denen ein polizeiliches Protokoll eines Gottesdienstes und die pastorale Niederschrift miteinander verglichen werden können, veranschaulichen die gelegentlich diametral entgegengesetzten Darstellungen von Predigtinhalten. Während die Protokolle darum bemüht sind, die vorhandene oder mangelnde Loyalität gegenüber dem Staat zu erheben, können die Niederschriften entweder eine tatsächlich dem Vortrag folgende oder eine aus apologetischen Gründen überarbeitete Predigtfassung bieten. In jedem Fall ist nur mit Vorsicht aus den schriftlichen Predigten zu erheben, was tatsächlich gesagt worden ist. Insofern sind der Absicht, bei Predigtanalysen Ausprägungen regional bestimmter Predigtaussagen zu bestimmen, deutliche Grenzen gesetzt. Predigtprotokolle und Predigt-niederschriften bieten meist eine Art Idealpredigt.

Bei der inhaltlichen Analyse von Predigten in der Zeit des Nationalsozialismus ist zu berücksichtigen, dass die Pfarrer stets mit einer Bespitzelung rechnen mussten und sich dies auf ihr Predigtverhalten auswirken konnte. Wie stark der Druck auf die Prediger gewesen ist, schildert der Mindener Superintendent Heinrich Thummes (1869–1941) in einem Brief an einen Mindener Lehrer: „Hier kaufte ich mir vor ein paar Jahren an einem Abend Cigarren. Da sagte der Verkäufer: sind Sie noch nicht verhaftet? Ich ganz erstaunt: wer soll mich denn verhaften? Antwort: der Sturmführer! Ich: weshalb denn? Antwort: wegen Ihrer letzten Predigt! Ich: was

habe ich denn da gesagt? Antwort: wartet nur noch ein Jahr! Ich: Herr ..., Sie kennen mich nun lange Jahre; Sie wissen, daß ich in der roten Zeit – wo andere sagten: ich stehe weder rechts noch links – gegen den Kommunismus gepredigt habe und auch sonst gegen ihn aufgetreten bin. Halten Sie es für möglich, daß ich jetzt so verrückt geworden bin, daß ich glaube, der Kommunismus könnte uns irgendwie helfen? Er (lachend): Nein! Aber nach Ihrer letzten Predigt da haben in der u.[nd] der Wirtschaft Leute zusammengegessen und haben den Sturmführer bereden wollen, er solle Sie verhaften. – Diese Leute waren wohl als Horchposten in der Kirche gewesen u. hatten mich völlig mißverstanden. – Ein andermal rief mich der damalige Ortsgruppenleiter an bald nach dem Gottesdienst: Sie haben gegen die Regierung gepredigt. Ich: gegen die Regierung? Fällt mir im Traum nicht ein, dazu habe ich meine Regierung zu lieb! Ich will Ihnen mal vorlesen, was ich gepredigt habe. Er: was Sie geschrieben haben, ist mir gleichgültig; was mitgeschrieben worden ist, gilt! Da legte ich natürlich die Gabel hin. ...⁴

Unter der NS-Herrschaft dürften beim Verfassen von Predigten mögliche Spitzel im Gottesdienst mitbedacht worden sein. Es bedurfte dementsprechend eines besonderen Mutes, regimekritische Aussagen zu machen. In solchen Fällen drohte in jedem Fall immer das Verhör durch die Polizei.

Zum besseren historischen Verständnis von Predigten ist nicht nur die konkrete Situation im Auditorium zu berücksichtigen. Bestimmte Aussagen in Predigten lassen sich nur verstehen, wenn die

4 Landeskirchliches Archiv der Evangelischen Kirche von Westfalen (künftig: LkA EKvW), Best. 5-1 248.

Gemeinde und auch die Diskurse vor Ort in den Blick genommen werden. Das Wissen um den konkreten Kontext macht in vielen Fällen die Konzentration auf bestimmte Verse und Gedanken des Predigttextes erst verständlich. Darüber hinaus bewahrt die Berücksichtigung der Orte, an denen Predigten gehalten worden sind, davor, einzelne Aussagen aus der Predigt zu verabsolutieren. Zur Beurteilung einer Predigt aus der Zeit des Nationalsozialismus ist also auch immer die Frage zu stellen: Was konnte der Prediger in seiner Gemeinde überhaupt sagen? Was wurde verstanden? Was fiel auf fruchtbaren Boden?

Ebenso bedeutsam wie der Blick auf die Gemeinde und ihre Diskurse ist derjenige auf die theologische, politische und auch weltanschauliche Prägung des Predigers. Befasst man sich nicht mit dem jeweiligen Prediger, lassen sich singuläre Aussagen leicht missverstehen. Predigten müssen im Kontext eines längeren Prozesses gesehen werden, den ein Prediger mit seiner Gemeinde durchlebt hat. Vor einer Überbewertung der Verwendung von Begriffen wie z. B. „Führer“ oder „Rasse“ ist zu warnen. Rückschlüsse auf die weltanschauliche oder politische Haltung eines Pfarrers sind nur dann zu ziehen, wenn der Historiker oder die Historikerin dessen gesamte Prägung in den Blick nimmt. Dementsprechend wird im Folgenden auch zunächst auf die Person Viktor Pleß eingegangen, bevor eine seiner Predigten dokumentiert wird.

2. Viktor Pleß, Pfarrer an der Mindener Gemeinde St. Martini

Viktor Pleß wurde am 25. Juli 1894 in Hannover geboren und starb bereits 1935⁵. Prägend waren für den aus einer preußischen, militaristisch eingestellten Beamtenfamilie stammenden Pleß u. a. seine Erfahrungen im 1. Weltkrieg. Er war Freiwilliger im Feld-Artillerie-Regiment 33 und kam bereits Anfang 1915 an die Front. Sein Bruder Karl fiel am 13. Oktober 1916 im Alter von 23 Jahren in Hardaumont bei Verdun⁶. Er selbst erhielt das Eiserne Kreuz I. und II. Klasse⁷. Seine betont militaristische und nationalistische Grundhaltung scheint durch die Kriegserfahrungen wesentlich geprägt worden zu sein. Nach dem 1. Weltkrieg trat er dem Deutschen Offiziersbund und der Offiziersvereinigung des Reserve-Feld-Artillerie-Regiments 33 bei, er wurde auch stellvertretender Leiter des Mindener Kriegervereins⁸. Pleß' Zeitgenossen stellten bei

5 Biographische Daten zu Pleß finden sich in dem von seinem Kollegen Gerhard Dedeke verfassten Lebensbild im Mindener Sonntagsblatt (MS) Nr. 5 vom 3.2.1935, 3; ferner bei *Bauks*, Friedrich Wilhelm: Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945 (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 4). Bielefeld 1980, Nr. 4800.

6 Vgl. *Pleß*, Viktor: Kriegs-Geschichte des Reserve-Feldartillerie-Regiments Nr 33 (Metz). Zeulenroda 1931, 295.

7 Genaueres zur militärischen Laufbahn Pleß' findet sich in LkA EKvW Best. 1neu 2222.

8 Vgl. MS Nr. 5 vom 3.2.1935, 3.

ihm eine zum Teil kindliche Frömmigkeit fest⁹, die durch das Elternhaus mitgeprägt worden war¹⁰.

Pleß begann sein Theologiestudium sicher nicht zufällig in Halle, das traditionell von ostwestfälischen Theologiestudenten aufgesucht wurde. Nach der Unterbrechung durch den 1. Weltkrieg setzte er das Studium in Bonn und Münster, dem Wohnsitz seiner Eltern, fort und schloss es 1920 mit der zweiten Theologischen Prüfung ab. Am 1. Oktober 1921 begann Pleß seinen Dienst als Hilfsprediger in Ahlen. Hier hatte er sich zum ersten Mal intensiv mit der Gottlosen-Bewegung bzw. den sogenannten Freidenkern auseinanderzusetzen. Am 27. Januar 1924 wurde er einstimmig zum Pfarrer der Mindener Martini-Gemeinde gewählt; am 1. Juni desselben Jahres wurde er eingeführt. Pleß hat sich nicht nur in der Gemeinde selbst, sondern auch auf zahlreichen weiteren Arbeitsfeldern betätigt. So übernahm er den Vorsitz des Ortsvereins des Evangelischen Bundes und wurde bald auch Mitglied des Provinzialvorstandes desselben. Die Arbeit im Evangelischen Bund nutzte er zur evangelischen Profilbildung vor Ort. Ferner gründete er das Evangelisch-kirchliche Jugend- und Wohlfahrtsamt für Stadt und Kreis Minden mit dem Ziel, dass die Kirche durch die Betätigung im sozial-karitativen Raum als gesellschaftliche Größe präsent blieb¹¹. Überhaupt lag Pleß an der Rolle der Kirche in der Öffentlichkeit. Dementsprechend übernahm er die Schriftleitung des Sonntagsblattes für Minden und das Wesergebiet,

9 Vgl. die Gedächtnisrede auf Pleß. In: ebd., 2.

10 Pleß selber hob hervor, dass er durch seine Erziehung im Elternhaus und durch den Religionsunterricht auf den höheren Schulen zum Entschluss gekommen sei, Theologie zu studieren (LkA EKvW Best. Ineu 2222).

11 Vgl. das von Gerhard *Dedeke* gezeichnete Lebensbild (wie Anm. 5).

gab Hebräisch-Unterricht am Gymnasium und erwies sich selbst als Förderer des Kirchlichen Gesangsvereins¹². Innerhalb der Gemeinde förderte er die Männerarbeit, den CVJM und gründete die erste Frauenhilfe in Martini. Auch durch Bibelstunden und Krankenhausseelsorge versuchte Pleß, die Kirche in der Öffentlichkeit präsent zu halten. In seinem letzten Lebensjahr entwickelte sich Pleß zu einem „Frontkämpfer der Bekenntnisbewegung“. Mit diesem Engagement kam er dem Profil seiner Gemeinde entgegen, in der sich bei den Kirchenwahlen im Juli 1933 die Bewegung „Evangelium und Kirche“ hatte durchsetzen können. Kurz vor seinem Tod wurde Pleß, vermutlich aufgrund seiner umfangreichen Tätigkeit in Minden und seiner kirchenpolitischen Ausprägung, in die renommierte Dortmunder Mariengemeinde gewählt. Pleß war als Prediger in seiner Gemeinde und auch darüber hinaus beliebt – so erschienen zahlreiche Predigtskizzen aus seiner Feder im Mindener Tageblatt. Postum wurde der letzte Jahrgang seiner Predigten, insgesamt 15 Predigten und eine Ansprache aus dem Jahr 1934, noch in seinem Todesjahr veröffentlicht.

Seine Predigten offenbaren für einen Bekenntnis-Pfarrer typische Einstellungsmuster: So hoffte Pleß auf eine Erneuerungsbewegung innerhalb der Kirche, er forderte auf zu wahren Bekennergeist und zur Unterstellung unter den einen Herrn der Kirche in einer entscheidungsvollen Zeit¹³. Voraussetzung für eine solche Erneuerung sei das Wiedererwachen des deutschen Gewissens wider allen

12 Vgl. die Todesanzeige, ebd., 9.

13 *Pleß*, Viktor: Predigten aus dem Jahre 1934. Minden 1935, 42 und 53f.

Materialismus und alle Ungeistlichkeit, wie es bereits bei Luther 400 Jahre zuvor geschehen sei¹⁴.

Pleiß nationalistische Grundhaltung ist den Predigten deutlich abzuspüren. Er bewunderte Bismarck, der als Vorbild in der Ausrichtung auf den „Ewigen“ zu gelten habe, und bejammerte die Zerstörung von dessen Werk am 28. Juni 1919 in Versailles¹⁵. Auf den Fundamenten von Bismarcks zweitem Reich würde im Augenblick ein drittes entstehen, das daher aber auch auf der Devise „Gott mit uns“ aufbauen müsse¹⁶. Die Einsatzbereitschaft für Volk und Reich und die Einsatzbereitschaft für Gott seien nicht voneinander zu trennen¹⁷. Pleiß ging es darum, die „bewegte neue Zeit“ für einen Neuaufbruch hin zum Evangelium zu nutzen. Daher fand er zu Aussagen wie: „Die großen völkischen Gedanken, die durchgebrochen sind, was sind sie – richtig verstanden – anderes als ein Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer? Wenn aber nun nicht nur dieser oder jener, sondern ganze Richtungen statt den Schöpfer die Schöpfung verehren, dann erheben wir dagegen unsere Stimme.“¹⁸ Ähnlich positiv wie Bismarck würdigt er auch Hindenburg, der einen Beweis dafür biete, wie eng evangelische Kirche und deutsches Volk

14 Vgl. *ebd.*, 64.

15 *Ebd.*, 11.

16 Damit stellt Pleiß keine Ausnahme dar. *Lindt*, Andreas: Das Zeitalter des Totalitarismus. Politische Heilslehren und ökumenischer Aufbruch (Christentum und Gesellschaft 13). Stuttgart u. a. 1981, 83, hält fest: „Mit dem Bismarck-Reich, das in der Terminologie Adolf Stoeckers das ‚heilige evangelische Reich deutscher Nation‘ war, hatte man sich gerade als Protestant voll und ganz identifiziert.“

17 Vgl. *Pleiß*, Predigten (wie Anm. 13), 13.

18 *Ebd.*, 20.

miteinander verbunden seien, ja dass die evangelische Kirche die national zuverlässigste sei¹⁹. Ausgehend von Hindenburg machte Pleß deutlich, dass es eine Empörung gegenüber Gott wäre, wenn man sich von seinem angestammten Volk lösen wollte. Evangelische Christen müssten volksverbundene Menschen sein, wie auch die großen Männer der deutschen Christenheit aus dem Volk stammten: Luther, Gerhardt, Wichern und Stoecker²⁰. Die tausendjährige Durchdringung von christlichem Glauben und deutschem Volkstum hätten zur Folge, dass der, der „Deutschland“ sage, auch „Christus“ sagen müsse. Sein Credo gipfelte in den Worten: „Wer das nicht will, der versündigt sich an der deutschen Seele.“ Pleß’ starker Jubel über die „nationale Erhebung“ ist also nicht zu trennen von der Hoffnung auf eine religiöse Renaissance des deutschen Volkes: dem Volk dürfe jetzt der Blick auf die Ewigkeit nicht verstellt werden²¹.

In seinen Predigten trat Pleß aber auch deutlich als Vertreter der „Bekenntnisfront“ auf. Er wehrte sich dezidiert dagegen, einen heldischen Christus, wie ihn die DC propagierten, zu predigen²². Wenn er von wahren Heldentum oder von Heimat sprach, so versuchte er nationalsozialistische Begriffe christlich zu erweitern

19 Vgl. *ebd.*, 58f. Der Regierungspräsident in Minden stellte bei der Auswertung der Ergebnisse der Volksabstimmung vom 19.8.1934 in einem Brief an den Preußischen Innenminister in vergleichbarer Weise sogar fest, dass die Minden-Ravensberger Bevölkerung in Hindenburg den „Hüter des Bekenntnisses“ gesehen habe, vgl. den Brief in Landesarchiv Detmold, M1 IP 1105 Bl. 187 (Konzept).

20 Vgl. *Pleß*, Predigten (wie Anm. 13), 59.

21 Vgl. *ebd.*, 60f.

22 Vgl. *ebd.*, 21.

oder gar umzuprägen²³ und von nationalsozialistischen vermeintlichen Tugenden für die eigene christliche Existenz zu lernen²⁴. Die Stunde des nationalen Aufbruchs sei auch eine Stunde der Entscheidung und des potentiellen Aufbruchs zu Gott²⁵, der nach einer 14 Jahre dauernden Züchtigung nun möglich sei²⁶. Gelegentlich kann Pleß sogar bemerken, dass man sich klar, d. h. eindeutig und täglich neu für den Führer zu entscheiden habe, dem man folgen wolle²⁷. Derartige Aussagen lassen sich durchaus doppeldeutig verstehen: Gemeint ist Jesus als Führer im Leben, die Begrifflichkeit erweckte aber 1934 auch andere Assoziationen. Pleß ging es hier nicht um das Bekenntnis zu einem weltlichen Führer, sondern zu Christus als dem eigentlichen Führer im Leben. Nicht nur die DC, auch die Deutsche Glaubensbewegung, die das deutsche Volk vor einer „asiatischen Mischreligion“ behüten und bewahren wollten, lehnte Pleß radikal ab. Dabei setzte er sich – wie zu seiner Zeit im Kirchenkreis Minden üblich – auch sehr kritisch von der „neuheidnischen“ „Deutschen Glaubensbewegung“ ab. Pleß stellte mit deutlicher Sprache, die bereits apologetische Züge hatte, fest: „Aber ebenso wenig, wie wir seinerzeit vor den marxistischen Freidenkern mit ihrer Gottlosenreklame ins Mauselloch gekrochen sind, gedenken wir das heute der Deutschen Glaubensbewegung gegenüber zu tun. Man schelte uns deswegen nicht vaterlandslose Gesellen, die mit ihrem Kampf für

23 Zum Heimatbegriff vgl. *ebd.*, 23.

24 Vgl. *ebd.*, 95, wo er den fanatischen Glauben Hitlers an den Sieg bewundert.

25 Vgl. *ebd.*, 31.

26 Vgl. *ebd.*, 34.

27 Vgl. *ebd.*, 55.

Christus und Bibel die deutsche Einheit gefährden. Gerade weil wir Christen unter den Deutschen unser Volk unüberbietbar heiß lieben, gerade darum sind wir verpflichtet, dem heiligen Bibelbuch seinen Raum nicht verengen zu lassen im deutschen Vaterland.“ Und positiv folgte Pleß in einer Art und Weise, die seine Position im Kirchenkampf deutlich werden lässt: „Wenn aber durch das gegenwärtige Regiment unevangelischer Geist in der Kirche herrscht und politische Methoden in ihr Anwendung finden, dann haben wir uns als Protestanten zu erweisen, die eher gewillt sind, Not und Mühsal zu ertragen, als auch nur um Haaresbreite von der biblischen Linie abzuweichen [...]. Aus einer noch so großen Hingabe an das Volk und den neuen Staat und noch so tiefer völkischer Begeisterung allein kann man immer noch nicht Evangelium verkündigen und christliche Kirche bauen. Denn die christliche Kirche ist nicht auf Grund völkischer oder rassischer oder irgendwelcher natürlicher Anlagen und Kräfte entstanden, sondern empfängt ihre Bildungsgesetze aus der hl. Schrift Alten und Neuen Testaments und durch den in der Verkündigung wirksamen hl. Geist. Weil wir dies klar erkennen, darum wehren wir uns gerade aus heißer Liebe zu unserem Volke gegen eine Verfälschung evangelischer Lehre und lehnen eine politisierte oder politisierende Kirche restlos ab, denn sie zerstört sich selbst und bedeutet eine schwere Gefahr für den Staat.“²⁸ Pleß predigte in der zentralen Mindener Innenstadt-Gemeinde. Diese war durch ein eher bürgerlich-liberales Denken geprägt. Daneben gab es durchaus nationalkonservative Vertreter in der Gemeinde, die der Haltung des Pastors nahe standen.

28 *Ebd.*, 90–92.

Die im Folgenden abgedruckte Predigt stellt eine Transkription des handschriftlichen Autographen in einem sorgfältig angelegten Predigtbuch dar. Sie wurde am 28. Oktober 1934 über 1 Tim 6, 12 gehalten. Pleß übertitelte sie „Rechter Kampf“ und trug sie mit der Nr. 39 in sein Predigtbuch ein. Sie zeugt von der tiefen Verwurzelung des Predigers im kontroverstheologischen Denken, wie es zu seiner Zeit im „Evangelischen Bund“ gepflegt wurde. Ein unmittelbarer Auslöser zur kritischen Auseinandersetzung mit dem römischen Katholizismus war laut der Predigt aber auch das Verhalten insbesondere von „Deutschen Christen“, die im Kirchenkreis Minden relativ erfolglos die Macht an sich zu reißen versucht hatten. Im Zusammenhang mit deren Forderungen nach einer „Nationalkirche“ sind die Äußerungen von Pleß zum Katholizismus zu verstehen. Die katholische Diaspora vor Ort dürfte nämlich keine unmittelbare Bedrohung dargestellt haben. Bemerkenswert sind auch weitere Äußerungen Pleß' zu den „Deutschen Christen“, die er auch für die fehlende Verteidigungsfähigkeit der Evangelischen Kirche gegenüber den neuheidnischen Deutschgläubigen verantwortlich machte. Letztere haben den Kirchenkreis Minden über Jahre beschäftigt²⁹. Mit den „Deutschen Christen“ hatte Pleß selbst zunächst stark sympathisiert. In der vorliegenden Predigt machte er aber deutlich, dass eine positive Einstellung zum „Deutschen Volk“ nicht an die nationalsozialistischen Vorstellungen von Blut und Boden gebunden sei. Damit sind auch im regionalen Umfeld gravierende Unterschiede zwischen der „Bekennenden Kirche“ und

29 Vgl. z. B. *Verhandlungen der Kreissynode Minden* am 31. Mai und 1. Juni 1931 in Lerbeck. Minden 1931, 19.

ihren Opponenten von einem Pfarrer, der selber durchaus als konservativ, national und sogar militaristisch gelten konnte, klar benannt. In seinem Einsatz gegen das „und“, gegen die Zeitgeist-Formel „Kirche und Nation“, kann man auch seinen fromm-erweckten Hintergrund ablesen. Pleß richtete sich nicht gegen die nationalsozialistische Ideologie, wohl aber gegen deren Eindringen in die Kirche und ihre damit verbundene Verweltlichung.

Predigt zum Reformationsfest 1934

Nur noch wenige Tage trennen uns vom 31. Oktober, diesem Tage, der unauslöschlich dem Gedächtnis eines jeden Protestanten eingepägt sein sollte. Der Thesenanschlag Luthers bedeutete eine Weltenwende. Der bleiche Mönch, der damals diese Tat vollbrachte, ahnte nicht, daß er damit der Mittelpunkt eines Kampfes werden würde, der bis zur Gegenwart noch nicht abgeschlossen ist. Auch heute noch tobt der Kampf um Luthers Erbe und damit um unsere evangelische Kirche, ein Kampf, der um so gefährlicher ist, als er auch in der Kirche eine Stätte gefunden hat.

Nur dann kann man recht kämpfen, wenn man die Feinde kennt. Das ist das gewaltige Heerlager Roms. Rom ist Weltmacht, ist politische Macht im Leben der Völker³⁰, denn seit den Tagen Papst Gregors VII. erhebt es den Anspruch[,] mehr zu sein als alle Fürsten und Regenten der Völker gemäß dem kühnen Wort, daß das Papsttum der Sonne gleiche, alle irdische Macht aber dem Monde,

30 Die Rolle des Vatikan als Staat war mit den Lateranverträgen von 1929 erneut festgehalten worden, vgl. im Überblick *Lindt*, Totalitarismus (wie Anm. 16), 57–59.

der von der Sonne das Licht empfängt³¹. Der Stellvertreter Christi auf Erden hat bis zur Stunde auf diesen seinen Totalitätsanspruch noch nicht verzichtet und wird auch nicht darauf verzichten. Das ganze Mittelalter ist angefüllt vom Kampfe zwischen deutschem Kaisertum und römischem Papsttum. Wer ist schließlich Sieger geblieben? Der Papst, der mehr als ein stolzes Kaisergeschlecht an den Mauern Roms verbluten sah³².

Einmal schien es allerdings, als sollte wenigstens in Deutschland der Katholizismus sein Ende finden. Das war in den Tagen Luthers, hat er doch auf kirchlichem Gebiet eine Volksbewegung entzündet, wie sie bis heute nicht wieder in Erscheinung getreten ist. Als er 1546 die Augen schloß, bekannte sich 9/10 in Deutschland zu seiner Lehre³³. Aber Rom hatte aus Luthers Auftreten gelernt, das wenige Jahre nach Luthers Tode tagende Konzil von Trient brachte die Besinnung. Man stellte die Mißstände ab, die allzu deutlich am Tage gelegen und den Katholizismus um jeden Kredit im Volke gebracht, und zeigte sich gründlichen Reformen zugänglich, sodaß bald neues

31 Das Bild von Sonne und Mond stammt schon von Papst Gregor VII. (1073–1085) vgl. Epist. VII 25, *MGH Ep. sel.* II 2, 505f. Pleß rezipiert es aber in der Fassung von Innozenz III. (1198–1216) in dessen Schreiben *Sicut universitatis* an den Konsul Acerbus von Florenz vom 30.10.1198 (*DH*, Nr. 767).

32 Pleß spricht hier metaphorisch von verbluten. Es geht ihm um die Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst im Investiturstreit. Dabei dürfte er u. a. an die Salier und die Staufer gedacht haben, die Niederlagen gegen den Päpsten erlitten hatten.

33 Es gibt bisher m. W. keine Statistiken über die Konfessionszugehörigkeit der Deutschen im 16. Jh. Allenfalls könnte man die Territorien summieren, die (zunächst) evangelisch geworden sind. In jedem Fall entsprechen die Angaben von Pleß nicht den historischen Tatsachen und sind stark übertrieben.

Leben durch die brüchig gewordenen Adern der römischen Weltkirche pulste, und der Jesuitenorden tat das Übrige, um in der sogenannten Gegenreformation reine evangelische Gebiete wieder katholisch zu machen. Seit diesen Tagen hat sich eine unüberbrückbare Kluft zwischen den beiden Konfessionen gehoben und drüben aufgetan. Inzwischen haben die äußeren Formen des Kampfes sich geändert, Inquisition und Scheiterhaufen sind dahin, aber die innere Stellung ist dieselbe geblieben. Nach wie vor lautet der römische Grundsatz: „Außerhalb der katholischen Kirche gibt es kein Heil.“³⁴ Dieser Grundsatz ist so eindeutig, daß man nur über die Phantasten lächeln kann, die da meinen, es könne in der Gegenwart eine Versöhnung zwischen Katholiken und Protestanten geben, indem beide Konfessionen von ihren Forderungen Abstriche machten und sich auf eine unmittelbare Linie einigten³⁵. Vergessen wir nicht, für Rom gibt es nur eins und dies eine ist für alle Zeiten dogmatisch festgelegt: katholisch, alles andere ist und bleibt Ketzerei. Das klingt hart und wird mir vielleicht von diesem und jenem als konfessionelle Hetze ausgelegt. Nichts liegt mir ferner als das. Aber wir müssen eine klare Sprache reden lernen, damit wir klar sehen können. Denn es gibt eine große Gruppe innerhalb unserer Kirche und hat auch Anhänger in dem deutschchristlichen Kirchenregiment,

34 Dieser Satz stammt bereits von Cyprian von Karthago. Vgl. Cyprian, ep. 73,21.

35 Pleß entsprach hier wie auch an vielen anderen Stellen seiner Predigt der Linie des Evangelischen Bundes, wie sie sich u. a. bei Heinrich Bornkamm beobachten ließ. Vgl. *Lell*, Joachim: *Verworrene Zeit – Pflicht zur Theologie: Heinrich Bornkamm*. In: Gottfried Maron (Hg.), *Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes*. Göttingen 1986, 73–92; *Fleischmann-Bisten*, Walter: *Der Evangelische Bund in der Weimarer Republik und im sogenannten Dritten Reich* (EHS XXIII, 372). Frankfurt a. M. u. a. 1989, 225–290.

die eine sogen. Nationalkirche propagieren, die eben dies eine zum Ziele hat: ein Staat, ein Volk, eine Kirche. Es wäre eher möglich, den Turmbau zu Babel zu vollenden, als Rom und Wittenberg unter einen Hut zu bringen. Wer davon redet, bezeugt, daß er von der Wesensart der römischen Weltkirche ebensowenig Ahnung hat wie von dem Inhalt protestantischer Geisteshaltung. Ich kann durchaus mit dem einzelnen Katholiken in Frieden und Freundschaft leben, aber das ändert nichts an der Tatsache, daß Rom und Wittenberg grundsätzlich geschieden sind wie Feuer und Wasser.

Ein anderer Feind unserer Kirche steht im völkischen Lager und schart sich um die Deutsche Glaubensbewegung. Für sie ist zwar Luther der große Deutsche, der groß war durch seinen Kampf gegen die sich in Rom verkörpernde welsche Macht, der aber leider den Fehler beging, die neue Kirche nicht auf germanischem Erbgut, sondern auf der vorderasiatischen Mischreligion des Christentums aufzubauen. Wer das Buch von Rosenberg „Mythos des 20. Jahrhunderts“ liest oder die Schriften Hauers und seiner Gesinnungsfreunde, dem wird mit Erschrecken klar, daß hier eine fanatische Gegnerschaft gegen das Christentum als solches und damit auch gegen die evangelische Kirche heranwächst. Die Zeit ist m. E. nicht mehr fern, wo es zu einem schweren Waffengang zwischen der neu aufgezogenen heidnisch-germanischen Religion und dem Christenglauben kommen wird. Man braucht nur im letzten Sonntagsblatt³⁶ den Artikel unter der Überschrift ‚ein geschichtlicher Wendepunkt‘ zu lesen, in dem von einer deutschgläubigen Zeitschrift festgestellt wird, daß mit dem Tode Hindenburgs auch das Christentum ins

36 Pleß verweist sicher auch als Schriftleiter gerne auf das Sonntagsblatt.

Grab gesunken sei. Von der an seinem Grab gehaltenen Trauerrede ab werde man künftig den Verfall des christlichen Dogmenglaubens datieren können. ‚Wir wissen‘, so schließt der Artikel, ‚die künftige Form wird nicht mehr christlich sein, sie wird sich frei anschließen an uralte Heimatliches. Die wiedererstehenden Thingstätten zeigen schon in die kommende Zeit.‘³⁷

Um gegen diese Feinde, auf der einen Seite Rom, auf der anderen Seite des Neuheidentums, bestehen zu können, täte innerste Geschlossenheit in unserer Kirche not. Eine gebrochene Front ist keine Front, aber leider brach die evangelische Front mitten entzwei. Ich will mich bemühen, ganz leidenschaftslos die Bruchstelle aufzuzeigen, ohne in kirchenpolitische Erörterungen mich einzulassen. Eine Krankheit kann man nur heilen, wenn man die Ursache des Leidens und auch das Heilmittel kennt.

Wir werden alle ohne Unterschied wohl davon überzeugt sein, daß man eine evangelische Gemeinde nur aufbauen kann auf dem Boden der hl. Schrift. Solch schriftgemäßer Aufbau entspricht allein unserem evangelischen Glauben und dem von den Vätern her überkommenen Bekenntnis. Immer wieder hat Luther betont: ‚Das Wort Gottes muß es tun, allein das Wort.‘ Hier bestand ja im tiefsten Grunde sein Gegensatz zur römischen Papstkirche. Wir können nicht leugnen, daß die katholische Kirche zu allen Zeiten die Hl. Schrift zu rühmen gewusst hat. Aber die Hl. Schrift war ihr nicht die einzige und alleinige Quelle und Richtschnur kirchlichen Lebens und

37 Pläne für eine Thingstätte hatte es auch im Kirchenkreis Minden gegeben, nämlich auf dem „Wittekindenberg“, vgl. *Rüthing*, Heinrich: Der Wittekindenberg bei Minden als „heilige Stätte“ (Religion in der Geschichte 15). Bielefeld 2008, 93–99.

Glaubens. Sie stellt als gleichberechtigt noch andere Dinge daneben, indem sie sagt: „Gottes Wort und der Papst, Gottes Wort und die Überlieferung, Gottes Wort und die Jungfrau Maria, Gottes Wort und die Heiligenanrufung usw.“ Dieses kleine „und“ ist der Anlaß zu Luthers Kampf gewesen. Luther kennt keine andere Autorität als das Wort Gottes. Alles andere, was sich als gleichberechtigt neben dieses Wort Gottes hin[252]stellen will, wird von ihm restlos abgelehnt, denn es verdunkelt nicht nur das Wort Gottes, sondern setzt sich nur zu leicht auch als Richter über Gottes Wort und verfälscht damit die reine biblische Lehre. Um dieses „und“ willen ist der römische Katholizismus geworden, was er ist.

Dieses „und“ ist nun auch das, was in unserer Kirche die Bekenntnisfront und die Deutschen Christen trennt. Wer das sagt: Quelle unseres evangelischen Lebens und Glaubens ist Gottes Wort und das Zeitgeschehen, oder Gottes Wort und die nationale Revolution; wer da sagt: Gottes Wort und die arische Rasse sind die Garanten der deutschen Zukunft, Gottes Wort und Blut u. Boden müßten dem kirchlichen Leben den Weg weisen, Gottes Wort und die politischen Grundprinzipien der Gegenwart müssten unsere Kirche bauen; wer so redet, dem merken wir aus dem vorhin Gesagten wohl deutlich an, daß er trotz aller gegenteiligen Versicherungen den Boden der evangelischen Kirche und des lutherischen Erbes grundsätzlich verlassen hat.

Wenn wir das völlig leidenschaftslos feststellen, so mache uns niemand zum Vorwurf, wir seien keine Vaterlandsfreunde. Wenn einer sein Volk vom ganzen Herzen geliebt hat, dann ist es Martin

Luther gewesen³⁸. Wenn wir auf seinen Schultern stehen und Hüter seines Erbes sind, dann müßte es eigenartig sein, wenn wir in diesem Punkte von ihm wichen. Nein, Deutschland ist nicht nur unsere Liebe, es ist unsere Leidenschaft. Wir wollen einen starken Staat und einen kraftvollen, entschlossenen Führer. Wir sind bereit, wenn es sein muß, für Volk und Vaterland aufs neue unser Leben zu wagen. Aber diese Liebe zu unserem Volk macht uns nicht blind. Wir behalten ein klares Auge für das, was dem Staat und was der Kirche frommt.

Wir sagen deutlich: „Wer da meint, Kirche bauen zu können aus Gottes Wort und irgendwelchen Grundgesetzen der Zeit oder der Politik, der hat den Boden Luthers verlassen, der uns zuruft: Laßt uns Kirche bauen aus dem Wort Gottes allein!“ Dieses „und“ hat unsere Kirche zur Stätte heillosen Jammers gemacht, denn es hat die Welt und ihre Methoden in den Raum der Kirche eindringen lassen und damit die Kirche der Verweltlichung preisgegeben. Diese verweltlichte Kirche ist aber keine Kirche mehr im Sinne der Hl. Schrift.

Was ist zu tun? Paulus sagt: „Nimm den Helm des Heils [253] und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes.“ Ja, kennen wir das Wort Gottes zur Genüge? Sind wir in dem Gebrauch dieser Waffe geübt? Das ist der rechte Glaubensstreiter, von dem das Lied sagt: „Der aus dem Wort gezeuget und durch das Wort sich nährt, der vor dem Wort sich beugte und mit dem Wort sich mehrt.“ Diese alte Waffe ist gut, aber sie verlangt den ganzen Mann und

38 Zur Verhältnisbestimmung von Luther und Deutschem Volk Anfang der 1930er Jahre vgl. *Gemeinhardt*, Heussi (wie Anm. 3), 298–305.

unablässige Übung. Es steht uns kirchlich vielleicht noch sehr Ernstes und Schweres bevor. Es ist uns Christen wahrhaftig nicht verheißen, daß es auf dieser Erde durch eitel Sonnenschein und angenehme Tage ginge. Nicht nur die ersten Christen, sondern alle haben bis in die Gegenwart kämpfen müssen, denen die Losung „das Wort allein“ Luthers Gewissensanliegen war. Auch wir wollen in der Gefolgschaft Luthers in diesem Kampf nicht lau und feig erfunden werden, haben wir doch einen an unserer Seite, der uns nicht lässt, und ob wir darob sterben müssten:

Fragst Du, wer der ist? Er heißt Jesus Christ,
der Herr Zebaoth und ist kein anderer Gott;
das Feld muß er behalten³⁹. Amen.

Gebet: Zeuch an die Macht, Du Arm des Herrn,
wohlauf und hilf uns streiten.

Noch hilfst Du Deinem Volke gern,
wie Du getan vor Zeiten.

Wir sind im Kampfe Tag u. Nacht;

O Herr, nimm gnädig uns in Acht

Und steh uns an der Seiten!⁴⁰ Amen.

39 EG 362,2. Pleß schießt seine Predigt sicher bewusst mit einer Strophe aus dem Lutherlied *Ein feste Burg ist unser Gott*. Dieses dürfte in dem Reformationsgottesdienst ohnehin gesungen worden sein.

40 EG 377,1. Pleß fügt seinen Predigten immer ein Gebet an. Meist stammt es aus seiner Feder. Gelegentlich handelt es sich aber auch um Gesangbuchverse wie im vorliegenden Fall.

Berichte

Ergebnisse des Forschungsprojektes „Kontroversen über Gewalt und gesellschaftlichen Wandel“

Christian Alexander Widmann

Das Forschungsprojekt „Kontroversen über Gewalt und gesellschaftlichen Wandel. Der Protestantismus und die politisch motivierte Gewaltanwendung in den 1960er und 70er Jahren“ wurde von Februar 2008 bis März 2011 unter der Leitung von Claudia Lepp an der Ludwig-Maximilians-Universität München durchgeführt und von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert. Das Projekt zielte darauf ab, die Auseinandersetzungen im deutschen Protestantismus hinsichtlich der sogenannten „Gewaltfrage“ darzustellen und ihre kirchliche wie gesellschaftliche Bedeutung und Funktion aus kirchen- und kulturgeschichtlicher Perspektive zu analysieren. Dabei zeigten sich u. a. folgende Ergebnisse:

Wie in der Arbeitshypothese vermutet, war die immer bezugsreicher werdende Gewaltdebatte ein nicht nur Theologen und Sozialethiker interessierender akademischer Reflexionsgegenstand. In ihr konzentrierten sich vielmehr all' jene gesellschaftlichen Konflikte, die in Bezug auf eine Neuaustarierung des Verhältnisses von Politik und Religion im geteilten Deutschland der 1960er und 1970er geführt wurden. Der Kalte Krieg und der im Zuge der Entkolonialisierung damit verschränkte Nord-Süd-Gegensatz bildeten einen globalen Diskursrahmen, in dem seit der Genfer Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 zunächst die nicht-katholische Ökumene und

wenig später auch die Studentenbewegung die Gewaltfrage transnational diskutierten. In der Bundesrepublik gewann die Frage an dramatischer Brisanz, als linksterroristische Gruppen wie die „Bewegung 2. Juni“ oder die „Rote Armee Fraktion“ die Gewaltdebatte zu einem innenpolitischen Thema machten. Als Reaktion auf den internationalen Terrorismus kam es auch in anderen Ländern zu Polarisierungen wegen der ökumenischen Unterstützung gewaltbereiter Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt. Der informelle Gedankenaustausch, den die Evangelische Kirche in Deutschland mit dem 1969 gegründeten Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR darüber führte, machte jedoch deutlich, weshalb sich die Gewaltfrage gerade im deutschen Protestantismus als der frei liegende Nerv einer Politisierung von Religion und einer Moralisierung von Politik entpuppte.

Während die evangelischen Kirchen in West- und Nordeuropa diese Frage „offener“, angesichts der Erinnerung an die nationalsozialistische Okkupationsherrschaft in vielen dieser Länder aber nicht unbedingt „nüchterner“, diskutierten, drehte sich die deutsche Debatte fast immer darum, wie sich die evangelischen Kirchen in der NS-Zeit verhalten hatten und welche „Lehren“ aus der jüngeren deutschen Geschichte gezogen werden sollten. Im geschichtspolitisch umkämpften Reformationsjubiläumsjahr 1967 propagierten westdeutsche „Linksprotestanten“ darüber hinaus die These vom deutschen „Sonderweg“, den sie mit der antirevolutionären lutherischen Tradition seit 1517 begründeten. Daraus folgerten sie die Notwendigkeit einer revolutionären, fortan „Politischen Theologie“. Die in der ökumenischen Debatte über eine „Theologie der Revolution“ nur beiläufig thematisierte Zwei-Reiche-Lehre sollte

damit ebenso „transzendiert“ werden wie das protestantische Gehorsamsgebot gegenüber staatlichen Obrigkeiten (Römer 13, 1–7).

Inmitten der Studentenunruhen warf der linkspolitisierte Teil der evangelischen Jugend den ehemaligen „Kirchenkämpfern“ vor, dem Nationalsozialismus zwar theologisch, nicht aber politisch widerstanden zu haben. Letztere reagierten wiederum ambivalent auf die Außerparlamentarische Opposition und den Protest, den Studenten in kirchliche Gottesdienste trugen. Für die Einen handelte es sich dabei um gerechtfertigte, bisweilen nur zu provokant vorgetragene Aktionen, die letztlich auf eine Erneuerung des institutionell verknöcherten Christentums abzielten. Für die Anderen beinhaltete die von jungen Protestanten mitgetragene „Bewegung“ nicht nur die Gefahr gewaltsamer Straßenkämpfe wie gegen Ende der Weimarer Republik, sondern auch eine Neuauflage des DC-Christentums – nur unter diesmal linken Vorzeichen. Derartige Befürchtungen hegten auch den Studenten gegenüber wohlgesinnte, von den eigenen Lebenserfahrungen mit Krieg, Ideologie und Gewalt jedoch schwer gezeichnete Theologen wie der Heidelberger Sozialethiker Heinz-Eduard Tödt. Bezeichnenderweise konzentrierte sich die sowohl in der west- als auch ostdeutschen Debatte laut gewordene akademische Kritik an einer „Theologie der Revolution“ weniger auf ihre sozialetischen als vielmehr geschichtstheologischen, eine eschatologische Romantisierung von Krieg und Gewalt beinhaltenden Aspekte.

In Anlehnung an das Eisenacher Friedenswort der EKD von 1948 und Dietrich Bonhoeffers – häufig fehlinterpretierten – Weg vom „Kirchenkampf“ in den politischen Widerstand stellten die

Kirchenleitungen daher immer wieder klar, die „Theologie der Reformation“ könne selbst moralisch gerechtfertigt erscheinende „Gegengewalt“ nicht segnen. In diesem Sinne erklärte die VELKD, es sei ebenso illegitim, die individuelle christliche Entscheidung zum bewaffneten Widerstand gegen ein Unrechtsregime per se zu verwerfen. Die historische Bedeutung dieser Erklärung wurde in der hitzigen Debatte um das Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen und die Verwendung von Kirchensteuern jedoch kaum entsprechend gewürdigt. Denn in der Beurteilung des Sonderfonds ging durch den deutschen Protestantismus ein Riss, der quer zur Alters- und Bekenntniszugehörigkeit verlief. Der dabei ständig wieder aufflackernde Streit um das Erbe des „Kirchenkampfes“ wäre aber auch mit dem politischen Rechts-Links-Muster kaum hinreichend beschrieben. Auffällig war allerdings das Bündnis junger „Linksprotestanten“ mit den älteren „Linksnationalen“ um Martin Niemöller: Im Rückblick auf die 1950er Jahre und den EKD-internen Streit um die westdeutsche Wiederbewaffnung und Westbindung unterstellten sie dem aktuellen Führungspersonal, in der Gewaltfrage zweierlei Maß anzuwenden. Mit ihrem Einsatz zugunsten einer gewaltfreien Entkolonialisierung protegiere die EKD lediglich die unterdrückende Gewalt der Weißen, schließlich profitiere die kirchensteuerfinanzierte „Volkskirche“ selbst von den Gewinnen, die westdeutsche Unternehmer in „NATO-Kolonien“ wie Südafrika erzielten und in der Bundesrepublik dann versteuerten.

Die Auseinandersetzungen über „strukturelle“ Gewalt und „Gegengewalt“ waren somit immer auch Stellvertreterdebatten über die eigene politische Ordnung. Während ostdeutsche Protestanten die in der Ökumene diskutierte Haltung zum „Befreiungskampf“ der

Dritten Welt mit der brisanten Menschenrechtssituation im eigenen Staat in Beziehung setzten und dabei die politische Rolle der „Kirche im Sozialismus“ kontrovers diskutierten, nutzen westdeutsche „Linksprotestanten“ wie auch deren konservative Widersacher „Gewalt“ als politischen Kampfbegriff und übertrugen ihn in erweiterter Form auf die von ihnen beargwöhnten Beharrungskräfte oder Umbrüche in der westdeutschen Gesellschaft der „langen“ 1960er Jahre. Angesichts seiner Jahrhunderte alten obrigkeitstgläubigen Tradition waren die Gewalt-Kontroversen für den deutschen Protestantismus insgesamt sehr wichtige, wenn nicht gar entscheidende Etappen auf seinem langen, gewiss schmerzhaften und mit der Demokratiedenkschrift der EKD¹ gewiss nur vorläufig abgeschlossenen Weg in die Demokratie. Seine konstante Versuchung, vorgefasste eigene Meinungen unmittelbar mit der Bibel zu begründen und sie zum politischen Dogma zu erheben, blieb – wie der moralische Rigorismus der beiden Friedensbewegungen in den 1950er und 1980er Jahren es belegt – von diesem Positivum allerdings unberührt. Einige Debattenzweige entfernten sich zudem recht weit von den Normen der freiheitlich-demokratischen Grundordnung, etwa der zum Ruf nach revolutionärer „Praxis“ degenerierte christlich-marxistische „Dialog“, die politisch konservative und „bekenntnistreue“ evangelikale Kritik an der sozialliberal „unterwanderten“ EKD oder die in der ESG kultivierten und in vielen evangelischen Medien artikulierten Erklärungsmuster für die im „Spätkapitalismus“ liegenden „eigentlichen“ Ursachen linksterroristi-

1 *Kirchenamt der EKD* (Hg.): *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland.* Gütersloh 1985.

scher Gewalt in der Bundesrepublik. Angesichts auffallend hoher protestantischer „Sympathie“-Werte für die RAF räumte der Rat der EKD daher auch eine evangelische Mithaftung für die Geschehnisse im „Deutschen Herbst“ 1977 ein und bekräftigte sein Ja zur rechtsstaatlich gebundenen Demokratie.

Hinsichtlich des gesellschaftlichen Einflusses, den die protestantischen Gewaltdebatten zweifellos zeitigten, etwa die gewachsene Sensibilität gegenüber den Problemen der Dritten Welt, liefert der obige Demokratisierungsbefund aber nur Teilantworten auf die kirchengeschichtlich ohnehin nicht mehr in einem Guss beantwortbare Frage nach den Wechselwirkungen der beiden beweglichen Größen „Protestantismus“ und „Gesellschaft“. Schließlich wirkte der mehrförmige Protestantismus nicht einfach auf die sich pluralisierende und entkirchlichende Gesellschaft, und Letztere wiederum nicht einfach auf den bzw. die Protestantismen².

Das öffentliche Erscheinungsbild der evangelischen Kirche nahm durch die Gewaltdebatten insgesamt schweren Schaden. Mit Diskussionen anregenden Stellungnahmen zu tages- und weltpolitischen Themen, etwa zu den Osterunruhen 1968 und deren Ursachen, lösten die Kirchen im Anschluss an den gesellschaftlichen Tabubruch, den die Ostdenkschrift der EKD 1965 bewirkt hatte, jedoch nur das ein, was seit Ende der Adenauer-Ära immer lauter von ihnen gefordert wurde, nämlich eine „Hinwendung zur Welt“ und deren Problemen. Der von innerprotestantischen Polarisierungen

2 *Ruddies*, Hartmut: Protestantismus und Demokratie in Westdeutschland. In: Lepp, Claudia / Nowak, Kurt (Hg.): *Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90)*. Göttingen 2001, 206–227, 214–216.

begleitete Liberalisierungsprozess stand jedoch im Schatten der postkonziliaren Aufbruchstimmung im Katholizismus. Infolge der dadurch medial unterbelichteten Genfer Weltkonferenz 1966 griffen konservative und liberale Medien die „Theologie der Revolution“ erst im Kontext der Studentenunruhen schlagwortartig auf, reduzierten diese auf „Politisierung“ und Gewaltbejahung und warfen den um Verständnis für die Belange der Studenten werbenden Kirchen vor, ihre seelsorgerlichen Pflichten zu vernachlässigen und sich angesichts der Entkirchlichung nur dem linken Zeitgeist anzubiedern. In der von CDU-nahen Protestanten 1973/74 mit entfachten Debatte um eine politisch-kulturelle „Tendenzwende“ in der Bundesrepublik hieß es dann, die Kirche werde die Geister nicht mehr los, die sie 1966 gerufen habe. Aufgrund ihrer im Vergleich zu den 1960er Jahren stark zurückgehenden medialen Präsenz sorgten die in Teilen auch selbst verschuldete Debatte über „Pfarrer, die dem Terror dienen“ und der nicht enden wollende „Antirassismusstreit“, in den sich Mitte der 1970er Jahre auch die global vernetzte Gegenbewegung der Evangelikalen einschaltete, für gravierende Negativschlagzeilen.

Die Gewaltdebatte belastete die evangelische Kirche letztlich in beiden deutschen Staaten mit Glaubwürdigkeitsproblemen. Um dem Verdacht einer politisierenden Kirche nicht weiter Vorschub zu leisten, lehnte der Rat der EKD selbst harmlose Solidaritätsaktionen wie den gegen Südafrika gerichteten Früchteboykott der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland ab. Seine auf Versöhnung und Ausgleich setzende, im politisierten ÖRK deswegen kritisierte Strategie einer gewaltlosen Überwindung der Apartheid wurde damit noch viel schwerer vermittelbar. Kirchliche Dritte-Welt-Gruppen verfiengen sich wiederum selbst in den Fallstricken ihrer gesellschafts-

kritisch motivierten Zusammenarbeit mit gewaltbereiten Linken. Und auch der ostdeutsche Kirchenbund wehrte sich gegen den in der Bundesrepublik laut gewordenen, den kirchenpolitischen Umständen in der DDR aber nicht gerecht werdenden Vorwurf, mit seiner Haltung im Antirassismusstreit nur willfähriger Diener des Staates zu sein. Entgegen offizieller kirchlicher Darstellungen war das von der SED instrumentalisierte Programm auch in den ostdeutschen Landeskirchen sehr umstritten. In den Kirchengemeinden erhob sich unverhohlenen Protest gegen den Sonderfonds – dies obwohl die westdeutsche Kirchensteuerproblematik in der atheistischen DDR überhaupt nicht gegeben war. Die in der EKD gehegte Befürchtung, der BEK beurteile die Gewaltfrage theologisch anders, konnte in gemeinsamen Konsultationen schließlich ausgeräumt werden. Helmut Gollwitzers Forderung, die Augustinische Lehre eines *bellum iustum* als *revolutio iusta* wiederzubeleben, stieß auch bei ostdeutschen Kirchenvertretern einhellig auf Ablehnung. Beide Seiten kamen Ende der 1970er Jahre zwar zur Erkenntnis, dass die deutsche Teilung zu einer unterschiedlichen theologischen Anpassung an die jeweilige gesellschaftliche Entwicklung geführt hatte. Das aus den Gesprächen über Gewalt und Revolution wieder gestärkt hervorgegangene Bewusstsein über den gemeinsamen nationalen Erfahrungshorizont blieb von den differierenden politischen Wahrnehmungsmustern allerdings unberührt. Angesichts der aufkommenden Debatte über eine Stationierung atomarer Mittelstreckenraketen im geteilten Europa stellten EKD und BEK fortan wieder die zwischenstaatliche Gewaltfrage in den Mittelpunkt ihrer gemeinsamen Beratungen.

Aus dem Projekt hervorgegangene Publikationen:

Lepp, Claudia: Gewalt und gesellschaftlicher Wandel. Protestantische Kontroversen über politisch motivierte Gewaltanwendung in den 1960er und 1970er Jahren. In: *Historisches Jahrbuch* 128 (2008), 523–539.

Dies.: Protestantismus und gesellschaftlicher Wandel. Die Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre im Fokus der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung. In: *Pastoraltheologie* 98 (2009), 507–512.

Widmann, Christian Alexander: Der „Linksprotestantismus“ und die evangelischen Kirchen in den 1960er und 1970er Jahren. In: Baumann, Cordia / Gehrig, Sebastian / Böhse, Nicolas (Hg.): *Linksalternative Milieus und Neue Soziale Bewegungen. Außerparlamentarischer Protest und mediale Inszenierung in den 1970er Jahren in der Bundesrepublik und Westeuropa (Akademie-Konferenzen 5)*. Heidelberg 2011, 211–236.

Ders.: Vom Gespräch zur Aktion? Der „christlich-marxistische Dialog“ und die Politisierung des Protestantismus in den 1960er und 70er Jahren. In: Klaus Fitschen u. a. (Hg.): *Die Politisierung des Protestantismus in der Bundesrepublik während der 1960er und 70er Jahre (AKiZ B 52)*. Göttingen 2011, 121–149.

Ders.: *Wandel mit Gewalt? Der deutsche Protestantismus und die politisch motivierte Gewaltanwendung in den 1960er und 1970er Jahren (AKiZ B 56)*. Göttingen 2012 [in Bearbeitung].

„Auf dem Weg zum globalisierten Christentum:
Die europäischen Kirchen und die Entdeckung der ‚Dritten
Welt‘ zwischen 1966 und 1973“
Kurzbericht zum DFG-Forschungsprojekt (2008–2011)

Katharina Kunter

Das durch die DFG geförderte Forschungsprojekt unter Leitung von PD Dr. Katharina Kunter und wissenschaftlicher Mitarbeit von Annegreth Schilling (beide Evangelisch-Theologische Fakultät der Ruhr-Universität Bochum) untersuchte aus globalgeschichtlicher Perspektive den in Genf residierenden Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in den „langen sechziger Jahren“. Die in dieser Zeit stattgefundene Entwicklung des ÖRK von einer europäisch-nordamerikanisch dominierten Institution hin zu einer globalen Organisation, in der die Stimmen der Kirchen aus dem Süden und der „Dritten Welt“ zunehmend an Bedeutung gewannen, wurde exemplarisch an den drei richtungsweisenden ökumenischen Konferenzen in Genf 1966 („Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft“), in Uppsala 1968 (Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen unter dem Motto: „Siehe, ich mache alles neu“) und in Bangkok 1972/73 (Weltmissionskonferenz) herausgearbeitet. Besonderes Interesse erhielt dabei die Frage, inwiefern Dekolonisierung, internationale Professionalisierung und historische Globalisierung zu einem neuen kirchlich-globalen Selbstverständnis des weltweiten Protestantismus beitrugen und welche Konflikte, Traditionsabbrüche und Transformationen damit einhergingen.

Erste Forschungsergebnisse wurden im März 2011 auf der internationalen Konferenz „The Globalization of Churches. Global Transformations and Ecumenical Renewal of the World Council of Churches in the 1960s and 1970s“ im Ökumenischen Studienzentrum Bossey, an der 33 Forscher und Forscherinnen aus Deutschland, Ghana, Großbritannien, Nigeria, Philippinen, Schweiz, Tschechien, USA und Zimbabwe teilnahmen, vorgestellt und diskutiert¹. Ein Großteil der Beiträge dieser Konferenz wird zusammen mit weiteren Artikeln aus dem Forschungsprojekt in dem Sammelband Katharina Kunter und Annegreth Schilling (Hg.): Die Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der „Dritten Welt“ in den 1960er und 1970er Jahren in den Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012) veröffentlicht.

Darüber hinaus sind drei Dissertationen aus dem Forschungsprojekt im Entstehen: Annegreth Schillings Arbeit beschäftigt sich mit der Repräsentation von Lateinamerika im ÖRK in den 1960er und frühen 1970er Jahren und beleuchtet darin insbesondere die Aufnahme befreiungstheologischer Ansätze in die internationale ökumenische Debatte; Christian Albers untersucht den Wandel im Menschenrechtsverständnis innerhalb der Kommission für Internationale Angelegenheiten des ÖRK seit den 1960er Jahren und Catharina Hoffmann erforscht den Vietnamkrieg als globale

1 Vgl. den Tagungsbericht „Die Globalisierung der Kirchen. Globale Transformation und ökumenische Erneuerung des Ökumenischen Rates der Kirchen in den 1960er- und 1970er-Jahren. 04.03.2011–06.03.2011, Genf“, in: H-Soz-u-Kult, 3.5.2011, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3629> (14.06.2011).

Herausforderung für die evangelischen Kirchen in Deutschland und der Ökumene.

Kontakt und weitere Informationen: PD Dr. Katharina Kunter, Lehrstuhl
Christliche Gesellschaftslehre, Evangelisch-Theologische Fakultät der Ruhr-
Universität Bochum: Katharina.Kunter@gmx.de

Frankfurter Forum Kirchen und Christentum im Kalten Krieg

Katharina Kunter

Im Gegensatz zur Geschichtswissenschaft, wo der Kalte Krieg in den vergangenen zwanzig Jahren zu einem eigenen, weit ausdifferenzierten und internationalen Forschungsfeld herangewachsen ist, fehlt es bislang an einer vergleichend internationalen und übergreifenden wissenschaftlichen Evaluierung der Rolle von Kirchen und Christentum im Kalten Krieg. Zwar sind seit Mitte der 1990er Jahre verschiedene Einzelstudien aus dem Themenfeld mit unterschiedlichen Länderschwerpunkten erschienen, sie wurden aber kaum interkonfessionell und interdisziplinär zur Kenntnis genommen und diskutiert. Das hatte nicht nur isolierte Spezialstudien zur Folge, sondern auch, dass die Rolle der Kirchen im Kalten Krieg bislang nur unzureichend auf breiterer Ebene in Wissenschaft, Kirche und Politik diskutiert wurde.

An diesem Defizit setzt das interkonfessionelle Frankfurter Forum „Die Rolle der Kirchen und des Christentums im Kalten Krieg“ an. Es veranstaltet einmal im Jahr einen 1–2 tägigen Workshop mit Nachwuchswissenschaftler/innen, die aktuelle Forschungsarbeiten zum Themenfeld „Kirche und Christentum im Kalten Krieg“ vorstellen und mit erfahrenen Forscher/innen, einer interessierten Öffentlichkeit und Akteuren aus den Kirchen diskutieren. Begleitet wird der Workshop von einem öffentlichen Akademieabend, an dem prominente Zeitzeugen aus Kirche und Politik zu ihren Beiträgen in der Geschichte befragt werden. Der Workshop 2012 fand am 3./4. Mai in Frankfurt statt; als Zeitzeugen waren dazu

Dr. Hans Jochen Vogel und Dr. Erhard Eppler eingeladen. Ein Bericht zum Workshop wird in Kürze bei H-Soz und Kult erscheinen.

Das Forum ist interdisziplinär und ökumenisch angelegt und findet einmal im Jahr (Frühjahr, Mai) in Frankfurt statt, wechselnd an der Evangelischen Akademie Arnoldhain (Dr. Hermann Düringer) und der Katholischen Akademie Rabanus Maurus (Dr. Thomas Wagner). Die wissenschaftliche Koordination liegt bei Prof. Dr. Thomas Bremer (Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster) und PD Dr. Katharina Kunter (Evangelisch-Theologische Fakultät Bochum). Der nächste Workshop findet im Frühjahr 2013 statt. Die aktuelle Ausschreibung für den jeweils nächsten Workshop wird jeweils im Herbst davor als Call for Papers veröffentlicht. Für den nächsten Termin und genauere Informationen zum Frankfurter Forum, dem aktuellen Programm und weiteren Informationen siehe: <http://www.uni-muenster.de/FB2/oekumene/forschen/kalterkrieg.html>

Kontakt:

PD Dr. Katharina Kunter: katharina.kunter@gmx.de und

Prof. Dr. Thomas Bremer: th.bremer@uni-muenster.de

Jahre der Angst. Die Evangelischen Kirchen in der
Bundesrepublik und der Konflikt um die Atomenergie
1970–1990

Michael Schüring

Forschungsgegenstand und Fragestellung

Ziel des Forschungsvorhabens ist eine historisch-kritische Analyse des Engagements von Mitarbeitern und Amtsträgern der Evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik im Konflikt um die Atomenergie. Wenngleich zahlreiche Arbeiten zum Wandel des politischen und gesellschaftlichen Standortes der Evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik und im Hinblick auf die Neuen Sozialen Bewegungen bereits vorliegen, so gibt es doch keine systematische, genuin historische Untersuchung ihres bedeutenden Beitrages zur Debatte um die Atomenergie¹. Auch in den zahlreichen Publikationen zur

1 Zum Verhältnis von gesellschaftlichem Wandel und dem Selbstverständnis der Kirchen siehe: *Lepp*, Claudia / *Nowak*, Kurt: Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90). Göttingen 2001; *Hermle*, Siegfried / *Lepp*, Claudia / *Oelke*, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren (AKiZ B 47). Göttingen 2007; *Hey*, Bernd / *Wittmütz*, Volkmar (Hg.): 1968 und die Kirchen. Gütersloh 2008; *Fitschen*, Klaus u. a. (Hg.): Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre (AKiZ B 52). Göttingen 2011; *Damberg*, Wilhelm (Hg.): Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland. Essen 2011.

Geschichte der Umweltbewegung in der Bundesrepublik lag der Schwerpunkt bisher nicht auf der Rolle der Kirchen².

Zu Beginn der 70er Jahre verschärfte sich in der Bundesrepublik das Bewusstsein einer Wachstums- und Umweltkrise. Kulminationspunkt der gesellschaftlichen Debatten und des bürgerschaftlichen Engagements war die Frage der Energieversorgung und besonders der von Regierungen und Unternehmen gemeinsam geplante Ausbau der Atomenergie. Bundesweit formierte sich anhaltender und intensiver Protest, der auch in die Kirchen hineingetragen wurde. Dass sich Pastoren, Kirchenvorstände und Gemeindeglieder aktiv gegen Anlagen der Nukleartechnologie einsetzten, führte zu leidenschaftlichen internen Auseinandersetzungen. Gleichzeitig entstand in den Kirchen eine neue, kritische Öffentlichkeit. Mitglieder betrieben Aufklärungs- und Informationsarbeit und mobilisierten Protest. Da die hier zu schildernden Auseinandersetzungen bis heute andauern und sich die Kirche nach wie vor im Konflikt um die Atomenergie engagiert, stellt sich die Frage nach den historischen Ursprüngen ihrer Aktivität. Ungeachtet der immer noch anhaltenden Diskussion um die Atomenergie, kann man die frühen 70er Jahre als Beginn eines innerkirchlichen Lernprozesses bezeichnen, an dessen vorläufigem Endpunkt heute bei allen Differenzen zumindest Konsens darüber herrscht, dass es ein ungelöstes Energieerzeugungs-

2 Siehe hierzu u. a.: *Engels*, Jens Ivo: Naturpolitik in der Bundesrepublik. Ideenwelt und politische Verhaltensstile in Naturschutz und Umweltbewegung. Paderborn 2006; *Goodbody*, Axel: The Culture of German Environmentalism: Anxieties, Visions, Realities. New York 2002; *Kretzschmar*, Robert / *Pilger*, Andreas / *Rehm*, Clemens: „1968“ und die „Anti-Atomkraftbewegung der 70er Jahre“. Überlieferungsbildung und Forschung im Dialog. Stuttgart 2008.

problem gibt, dass selbst nach einem Ausstieg aus der Atomenergie die Entsorgungsfrage noch nicht geklärt ist und dass sich die Kirche in ihrer gesellschaftlichen Funktion mit dem Thema auseinandersetzen muss und ihren Mitgliedern Bildungsangebote, Orientierung und Halt schuldig ist. Dabei soll die Kirche aber nicht nur als Resonanzraum gesellschaftlicher und politischer Konflikte dargestellt werden, was sie ohnehin immer ist, sondern im Mittelpunkt stehen die aus theologischen, politischen und seelsorglichen Traditionen sich ergebenden spezifischen Handlungsmuster und Bewältigungsstrategien. Drei Diskursebenen können dabei unterschieden werden:

1. Weltangst als Epochenmerkmal der 70er und 80er Jahre und als Herausforderung an die Kirche

Das eigentümliche Signum der Zeit nach 1970 ist der Gegensatz zwischen einem nie zuvor gekannten Niveau materiellen Wohlstands und sozialer Sicherheit einerseits und einem umfassendem Klima der Angst andererseits³. Während die Möglichkeit einer Vernichtung der Menschheit technische Realität geworden war, wurden Elemente einer säkularen Apokalyptik und Prophetie bestimmend im gesellschaftlichen Diskurs über den Fortbestand der industriellen Zivilisation⁴. Die Ölkrise des Jahres 1973 führte zum Verlust des Vertrauens

3 *Kupper*, Patrick: Die „1970er Diagnose“: Grundsätzliche Überlegungen zu einem Wendepunkt der Umweltgeschichte. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 43 (2003), 325–348; *Jarusch*, Konrad (Hg.): *Das Ende der Zuversicht? Die siebziger Jahre als Geschichte*. Göttingen 2008.

4 Auch Alain Touraine spricht bereits 1980 im Zusammenhang mit der Anti-AKW-Bewegung von Prophetien, ohne allerdings auf die Idee zu kommen, dass die verfasste Kirche in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen könnte (Die

in die Berechenbarkeit eines auf fossile Brennstoffe angewiesenen technischen Fortschritts. Ein Jahr zuvor war der Forschungsbericht des Club of Rome, „The Limits to Growth“ erschienen und zum Bestseller avanciert⁵. Zukunftsängste gerade im Hinblick auf Wachstumskrisen und Ressourcenknappheit hatten sich bereits zuvor in zahlreichen populären Publikationen niedergeschlagen⁶. Hier musste sich die Kirche herausgefordert fühlen, sowohl in theologischer als auch in seelsorglicher Hinsicht.

Grundlage einer theologischen Besinnung auf die Schöpfungsverantwortung des Menschen war eine kritische Revision der Position der Kirche im historischen Prozess der menschlichen Naturaneignung. Viel diskutiert wurde die Frage, inwiefern der Herrschaftsauftrag der Bibel Ausgangspunkt der rücksichtslosen Natursausbeutung gewesen war⁷. Im Laufe der Debatte kristallisierten sich Positionen heraus, die sich von einem anthropozentrischen Naturverständnis

antinukleare Prophetie. Zukunftsentwürfe einer sozialen Bewegung. Frankfurt a. M. 1982, 312, siehe auch: *Körtner*, Ulrich H. J.: Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik. Göttingen 1988.

- 5 *Meadows*, Donella H. u. a.: The Limits to Growth. A report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind, New York 1972.
- 6 *Hünemörder*, Kai F.: Cassandra im modernen Gewand. Die Umweltpokalyptischen Mahnrufe der frühen 70er Jahre. In: *Hohensee*, Jens / *Uekötter*, Frank (Hg.): Wird Cassandra heiser? Die Geschichte falscher Ökoalarme. Stuttgart 2004, 78–97.
- 7 Hierzu besonders, allerdings vom katholischen Standpunkt aus: *Amery*, Carl: Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums. Reinbek 1972; siehe auch: *Krolzik*, Udo: „Machet Euch die Erde Untertan ...!“ und das christliche Arbeitsethos, in: Meyer-Abich, Klaus M. (Hg.): Frieden mit der Natur. Freiburg / Basel / Wien 1979, 174–195.

lösten und der belebten Umwelt ihren Eigenwert zugestanden⁸. Daraus ergab sich, dass religiöse Überzeugungen auch in der Debatte um die Kernenergie als relevant angesehen wurden und kirchliche Aktivisten hier aus ihrem Glauben Geltungsansprüche ableiteten⁹. Umweltverschmutzung und Energiekrise haben bereits in den frühen 70er Jahren zu innerkirchlichen Überlegungen hinsichtlich eines verantwortungsvollen Umgangs mit der Schöpfung geführt. Viele Theologen und intellektuelle Stichwortgeber in den Kirchen haben sich intensiv mit den Problemen des Umweltschutzes und der Kernenergie beschäftigt. Zu nennen wären hier u. a. Günther Altner, Jürgen Moltmann, Fulbert Steffensky und Dorothee Sölle¹⁰. Im Mittelpunkt standen dabei der göttliche Ursprung der lebendigen Welt und die daraus abzuleitende bewahrende Aufgabe der Christen¹¹. So wurde die Frage gestellt, ob eine vordringlich an materiellem Wohlstand und Wirtschaftswachstum orientierte Lebensweise

8 *Daecke*, Sigurd M.: Friede mit der Natur. In: EK 19 (1986), 8–11.

9 Eine Darstellung der neuen religiösen Umweltbewegung hat Roger S. Gottlieb vorgelegt: *A Greener Faith. Religious Environmentalism and Our Planet's Future*. Oxford 2006.

10 *Altner*, Günter (Hg.): *Atomenergie. Herausforderung an die Kirchen. Texte, Kommentare, Analysen*. Neukirchen-Vluyn 1977; *Bahr*, Hans-Eckehard u. a.: *Franziskus in Gorleben*. Frankfurt a. M. 1987; *Moltmann*, Jürgen: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München ³1987 (erstmalig 1985); *Ders.*: *Versöhnung mit der Natur?* München 1986.

11 Siehe hierzu: *Barner*, Konrad / *Liedke*, Gerhard (Hg.): *Schöpfungsverantwortung konkret*. Aus der Arbeit der kirchlichen Umweltbeauftragten. Neukirchen-Vluyn 1986.

mit den Prinzipien einer christlichen Ethik überhaupt in Einklang gebracht werden kann¹².

Die Debatte um den Ausbau der Kernenergie bildete dabei einen Kulminationspunkt, denn hier ging es darum, ob die Industriegesellschaft ihren Lebensstandard auch unter Einsatz einer als gefährlich bzw. lebensbedrohlich erachteten Technologie aufrechterhalten wollte. Auch in der Kirche schätzte man die Gefahren der Kernenergie anders ein als die übrigen Umweltprobleme wie etwa Luftverschmutzung oder die Reinhaltung von Gewässern. Im Zentrum der Diskussion stand die Frage, ob sich die Kirche hier auf ihr *prophetisches Amt* besinnen müsse, getrieben von den Ängsten ihrer Mitglieder und im Bewusstsein, an einem Wendepunkt der Zivilisationsgeschichte angekommen zu sein.

2. Gesellschaftliche Krisen und die Neuen Sozialen Bewegungen

Der Generationenkonflikt der 1960er Jahre, der Unmut der Studenten und die Verunsicherung durch das Ende der Wirtschaftswunderjahre sind auch an den Kirchen nicht spurlos vorübergegangen. Mit ihren Millionen von Mitgliedern waren und sind die Kirchen in der Bundesrepublik immer auch Spiegel gesellschaftlicher Veränderungen und Austragungsort von Konflikten. Junge Pastoren, die Ende der 1960er Jahre unter dem Eindruck einer hochgradig politisierten Universität studiert hatten, trugen ihre politischen und biographi-

12 So etwa der Umweltbeauftragte der nordelbischen Landeskirche in einem Jahresbericht 1980–1981 (Landeskirchliches Archiv Hannover, 10.10, Nr. 12).

schen Erfahrungen dann später in die einzelnen Gemeinden¹³. Das Weltbild kirchlicher Amtsträger wurde auch dadurch beeinflusst, dass die Kirchen durch ihre karitative Tätigkeit in Entwicklungsländern schon früh ein Bewusstsein globaler Verteilungskrisen entwickelt haben, und zwar lange bevor der Begriff *Globalisierung* zum politischen Schlagwort geworden ist. Die unmenschlichen Lebensverhältnisse in den ärmsten Ländern der Welt wurden Gegenstand eines neuen Verantwortungsdiskurses innerhalb der Kirchen, und führten zusammen mit einer Welle der Solidarisierung mit den „räumlich fernen Nächsten“¹⁴ auch zu Kritik an der Entwicklungspolitik der Industrienationen¹⁵. In den Kirchen wurde früh ein Zusammenhang von Weltarmut, Wachstumskrise und Naturausbeutung hergestellt, womit sie innerhalb der sogenannten Neuen Sozialen Bewegungen diskursiven Anschluss fanden. Der in der Studentenbewegung sich formierende Protest gegen Demokratiedefizite und nicht eingelöste Partizipationsversprechen wurde um die zuvor eher konservativ geprägten Elemente von Zivilisationskritik und Fortschrittsskepsis erweitert. Der Tatbestand, dass eine stetig um sich greifende technische Kolonisation aller Lebensbereiche und unbegrenzter Konsum zur Zerstörung natürlicher Räume führte, zog eine Politisierung des Umweltschutzes nach sich und verband sich

13 Siehe hierzu: *Hauschild*, Wolf-Dieter: Kontinuität im Wandel. Die Evangelische Kirche in Deutschland und die sog. 68er Bewegung. In: *Hey / Wittmütz*, 1968 (wie Anm. 1), 35–55.

14 *Oeser*, Kurt: Entdeckte Umwelt. Beispiele für christliche Verantwortung. In: *EK* 9 (1976), 350–356.

15 Das stellte der Umweltbeauftragte der nordelbischen Landeskirche bereits 1974 fest, siehe: *Hohlfeld*, Wilfried: Umweltkrise. Herausforderung der Kirche. Stuttgart 1974, 15.

stellenweise mit einer übergreifenden Systemkritik¹⁶. Vor allem in bildungsbürgerlichen Schichten gewannen postmaterielle Werte an Bedeutung, die jenseits der Welt des Wohlstands und des Überflusses emanzipatorische, gegenkulturelle Lebensentwürfe hervorbrachten. Nur für kurze Zeit und zumeist auch nur vordergründig folgten die zahlreich aufkommenden Bürgerinitiativen dem Muster von Ein-Punkt-Bewegungen. Tatsächlich wurden parallel zu ihrer über-regionalen Vernetzung auch bald gemeinsame, historische und weltanschauliche Visionen sichtbar. Hier wurden neue Leitbegriffe wie *Nachhaltigkeit* und *Generationengerechtigkeit* geprägt.

Die Atomenergie, mit ihren kaum zu kalkulierenden Langzeitfolgen, geriet in den Mittelpunkt der Kritik. Hier konnten sich die kirchlichen Amtsträger auf Dauer einer Positionierung nicht entziehen, wenngleich sie durch die zunehmende Aggressivität und Polarisierung in den Auseinandersetzungen beunruhigt und verunsichert waren. Die Kirchen blieben daher zunächst nur die Bühne, auf der ein „linksbürgerliches Protestmilieu“¹⁷ agierte und dabei mit konservativeren Kreisen und staatlichen Organen in Konflikt geriet. Gleichzeitig und auch gerade deswegen nahmen sich kirchliche Bildungsinstitutionen des Themas Atomenergie an. Tagungen der Evangelischen Akademien sowie die Ernennung von Umweltbeauftragten zeugen von einer Verstärkung des gesellschaftlichen Dialoges zur Atomenergie unter dem Dach der Kirchen, die vermittelnd

16 *Hünemörder*, Kai F.: Die Frühgeschichte der globalen Umweltkrise und die Formierung der deutschen Umweltpolitik. Stuttgart 2004, 332.

17 *Zwick*, Michael M.: Neue soziale Bewegungen als politische Subkultur. Zielsetzung, Anhängerschaft, Mobilisierung – eine empirische Analyse. Frankfurt a. M. 1990.

wirken wollten und um Ausgleich bemüht waren. Sie haben eigentlich erst in jüngster Zeit zu einer klaren, offiziellen Ablehnung der Technologie gefunden¹⁸. Hier ist die Ausgangsthese, dass die Anti-Atomkraft-Bewegung und die Formen und Inhalte des darin wirkenden bürgerschaftlichen Engagements zu einem Wandel der innerkirchlichen Öffentlichkeit und zu einer neuen Protestkultur geführt haben, der schließlich in die gegenwärtige Position der Kirchen mündete.

3. Die Legitimationskrise nach der Zeit des Nationalsozialismus

Seit 1945 und als unmittelbare Folge der Erfahrungen aus der NS-Zeit hatte sich das Bewusstsein von der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirchen im Wandel befunden. Das zeigte sich auch in den Debatten zur Wiederaufrüstung oder im Zusammenhang mit einer geplanten atomaren Bewaffnung der Bundeswehr¹⁹. Auch in den Auseinandersetzungen um die Atomenergie ist das Bewusstsein um die historische Schuld und Verantwortung der Kirchen auffallend präsent²⁰. Die Vehemenz der Konflikte lässt sich daher auch mit der

18 Über die derzeitige Haltung der Kirchen zur Kernenergie und zu Umweltfragen siehe das Informationsangebot der Arbeitsgemeinschaft der Umweltbeauftragten der Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland: http://www.ekd.de/agu/themen/energie/am_ausstieg_kernenergie_festhalten.html (aufgerufen am 13.12.2011).

19 Siehe hierzu: *Gollwitzer*, Helmut: Die Christen und die Atomwaffen (TEH N. F. 61). München 1957; *Cioc*, Marc: Pax Atomica. The Nuclear Defense Debate in West Germany in the Adenauer Era. New York 1988.

20 Zur Schuldfrage der Kirche siehe u. a. auch: *Hockenos*, Matthew: A Church Divided: German Protestants Confront the Nazi Past. Bloomington 2004.

zeitgenössischen Wahrnehmung der Atomkraftgegner erklären, gegen einen unerträglichen Missstand und eine unmittelbare Bedrohung *Widerstand* organisieren zu müssen. Die immer wieder explizit beschworene Erfahrung des Nationalsozialismus wird zur Chiffre für die eingeforderte *Pflicht* zu bürgerschaftlichem Engagement gegen gesellschaftliche Fehlentwicklungen.

Verständlich wird die nicht unmittelbar einleuchtende Verknüpfung des Nationalsozialismus mit dem Ausbau der Atomenergie allerdings erst, wenn man die spezifische materielle Qualität dieser Technologie in Betracht zieht. Sowohl in historischer als auch technischer Sicht ist die zivile Nutzung der Kernspaltung untrennbar mit atomaren Massenvernichtungswaffen verbunden²¹. Deshalb haben Atomkraftgegner friedliche und militärische Nutzung der Kernspaltung als Teile ein- und desselben technologischen Systems wahrgenommen. Der vermutlich von Erich Fromm geprägte Begriff eines „nuclear Holocaust“²² hatte Konjunktur und suggerierte die Verknüpfung von neuer Technologie und Völkermord. Dies ließ in den Kirchen die Frage aufkommen, ob man sich in dieser Hinsicht nicht schon im *status confessionis* wähen müsse, wie etwa im Zusammenhang mit der Apartheid in Südafrika²³. Insofern seitens

21 *Rucht*, Dieter: Von Wyhl nach Gorleben. Bürger gegen Atomprogramm und nukleare Entsorgung. München 1980.

22 *Fromm*, Erich: Russia, Germany, China: Remarks on Foreign Policy. Manuskript 1961 (<http://www.erich-fromm.de/data/pdf/1961h-e.pdf>, letzter Zugriff am 26.11.2011).

23 *Klostermann*, Götz: Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen. Rechtsgrundlagen im kirchlichen und staatlichen Recht. Eine Untersuchung zum öffentlichen Wirken der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland (Jus ecclesiasticum 64). Tübingen 2000, 175.

der Aktivisten innerhalb der Kirchen von *Bekennntnis* im Zusammenhang mit umweltpolitischen Themen die Rede war, wurde damit auch signalisiert, dass es hinter die einmal formulierte Auffassung kein Zurück mehr gab und dass Kompromisse in der Sache grundsätzlich kaum möglich waren.

Tendenzen, die Atomkraftbefürworter sowie den Staat und seine Ordnungskräfte schlechthin ins Unrecht zu setzen, ihnen entweder Naivität oder Fahrlässigkeit zu unterstellen, trugen zur Schärfe der Auseinandersetzungen bei und waren innerkirchlich höchst umstritten. Eine weitere Ausgangsthese ist, dass sich die Zuspitzung der Auseinandersetzung mit der Wahrnehmung der kirchlichen Atomkraftgegner erklären lässt, sich im *Widerstand* gegen eine existenzbedrohende Entwicklung zu befinden, deren unheilvoller Ausgang in moralischer und materieller Hinsicht nur mit den Verwüstungen vormaliger Menschheitsverbrechen vergleichbar war und der zu politischer Aktion jenseits üblicher Konventionen oder Rechtsnormen verpflichtete.

Kirche und Konzentrationslager
Fragestellungen und Ergebnisse eines Forschungsseminars
mit Münchner Studierenden

Tim Lorentzen

„Als die Nazis die Kommunisten holten, habe ich geschwiegen, ich war ja kein Kommunist“, so gestand Martin Niemöller in der Nachkriegszeit mit bezeichnender Offenheit die eigene Affinität eines christlichen Antikommunismus zu den herrschaftsstabilisierenden Gewaltmaßnahmen der Nationalsozialisten als mit ursächlich für den Aufstieg des Unrechtsstaates ein: „Als sie die Sozialdemokraten einsperrten, habe ich geschwiegen, ich war ja kein Sozialdemokrat. – Als sie die Gewerkschaftler holten, habe ich nicht protestiert, ich war ja kein Gewerkschaftler. – Als sie mich holten, gab es keinen mehr, der protestierte.“¹ Seit 1933 galten Konzentrationslager auf dem Gebiet des ‚Dritten Reiches‘ bei den Kirchen zunächst weitgehend als notwendiges Übel, als akzeptierte und respektierte, teils auch begrüßte Instrumente der Verbrechensbekämpfung und Herrschaftsstabilisation. Als sich diese Maßnahmen allerdings zunehmend auch gegen Angehörige der christlichen Konfessionen selbst richteten, erhob sich allmählich kirchlicher Protest. Nach 1945 lag es vor diesem Hintergrund nahe, dass die Kirchen ihr Selbstverständnis als Verfolgte und Opfer des Nationalsozialismus gegenüber schuldhaften Aspekten ihres Verhältnisses zu Hitlers Machtapparat

1 *Niemöller, Martin: Dreißig Jahre Bundesrepublik. Erlebnisse und Gedanken. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 24 (1979), 13–26, 16.*

überproportional favorisierten. Niemöllers Haltung dagegen, wie sie in seinem zu Recht berühmt gewordenen Diktum zum Ausdruck kam, ist eines der seltenen Beispiele differenzierter Selbstwahrnehmung, indem ein jahrelang inhaftierter Geistlicher dennoch ausdrücklich auf die apologetischen Vorzüge eines reinen Opfernarrativs verzichtete und ein ursächliches Versagen der eigenen politischen Ethik bilanzieren konnte.

Der Reflexions- und Differenzierungsgrad, den eine sachgemäße Verhältnisbestimmung von Kirche und Konzentrationslager erfordern würde, hat zweifellos dazu geführt, dass trotz zahlreicher Einzelstudien bis heute jede wissenschaftliche Systematisierung dieses Gebiets fehlt – sowohl aus allgemeinhistorischer als auch aus kirchen- und theologiegeschichtlicher Perspektive. Eine Lehrveranstaltung mit fortgeschrittenen Studentinnen und Studenten der Münchner Evangelisch-Theologischen Fakultät, die im Sommersemester 2011 unter meiner Leitung durchgeführt wurde, sollte darum einen Vorstoß in diesen unübersichtlichen Bereich machen, indem der Aspektreichtum der fraglichen Beziehung in einem ersten Versuch abgeschritten, probeweise systematisiert und gegebenenfalls für weitere Studien festgehalten werden sollte.

Die von der Abteilung für Kirchengeschichte (Lehrstuhl Prof. Oelke) verantwortete Übung *Kirche und Konzentrationslager* war in drei Teilen konzipiert: Nach zwei Vorbereitungssitzungen im Hause waren ein Tagesseminar im nahegelegenen Dachau und eine zweitägige Exkursion nach Flossenbürg in der Oberpfalz angekündigt, wo sich die KZ-Gedenkstätten und evangelischen Kirchengemeinden als aufgeschlossene Kooperationspartner vor Ort

angeboten hatten. Die Veranstaltung, ihre Fragestellungen und Ergebnisse sind hier kurz vorzustellen².

Zunächst galt es, den Gegenstand einzugrenzen: Es stand fest, dass im Rahmen der gestellten Seminaraufgabe *nicht* das Verhältnis der Großkirchen zum Völkermord an den europäischen Juden in den Vernichtungslagern des Ostens gemeint sein konnte, ein Verhältnis mit nochmals anderem Charakter, das entgegen früherer Verdrängungs-, Beschweigungs- und Selbstentlastungstendenzen heute sowohl in der kirchlichen Erinnerungskultur als auch in der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschungslandschaft eine eigene Region bildet. Defizitär ist dagegen die ortsübergreifende systematische Erforschung kirchlicher Beziehungen zu Wesen und Wirklichkeit der Konzentrationslager im Reich, die seit Anfang 1933 in wachsender Zahl als Zentren des nationalsozialistischen Macht- und Unterdrückungsapparats angelegt und stetig ausgebaut worden waren. Diese Massengefängnisse, zunächst als staatliche Ordnungsmaßnahme mit dem Ziel effizienter „Schutzhaft“ für Kriminelle und Oppositionelle plausibilisiert, später immer unverblümter als landläufig bekannte Terrorinstrumente eingesetzt und zur Abschreckung funktionalisiert, schließlich auch zur gezielten Ausbeutung der Gefangenen und für immer umfangreichere Mordaktionen im zunehmend rechtsfreien Raum genutzt, konfrontierten

2 An der Veranstaltung, die aus Mitteln der Studienbeiträge gefördert wurde, wirkten mit: Prof. Dr. Kai Kappel, Monika Kessler, Dr. Tim Lorentzen, Pfr. Dr. Björn Mensing, Friederike Quack, David Ruthenberg, Rebecca Scherf, Dr. Christa Schikorra, Marie-Catherine Schobel, Richard Stöckle-Schobel, Thomas Schultheiß, Dr. Jörg Skriebeleit, Pfr. Herbert Sörgel und Patrick Steger. Allen Beteiligten sei für ihre Beiträge herzlich gedankt.

die christlichen Gewissen mit Formen staatlicher Gewalt, deren unübersehbare Präsenz vor Ort oftmals gerade zu den Bedingungen ihres Unterdrückungserfolgs gehörte.

Drei ineinander greifende Felder dieser Beziehung waren im Seminar besonders zu bedenken: Am prominentesten ist bislang die Inhaftierung und Ermordung von Geistlichen in deutschen Konzentrationslagern dargestellt worden, vor allem im legendären „Pfarrerblock“ in Dachau, aber auch an anderen Orten; konfessionsübergreifend hat dieser Aspekt aus den genannten Gründen bald nach 1945 das größte Erinnerungs- und Forschungsinteresse stimuliert. Zweitens war im Seminar jedoch nach heimlichen, alltäglichen oder gar öffentlichen Reaktionen von einzelnen Christinnen und Christen, von Ortsgemeinden oder Kirchenleitungen auf die offenkundige Existenz solcher Lager und auf die Nachrichten, die man von ihnen hatte, zu fragen. Und in einem dritten Kreis sollte der erinnerungspolitische Umgang der christlichen Kirchen mit der Last des untergegangenen Terrorapparats, aber auch mit den physischen Relikten der Lager vor Ort seit 1945 untersucht werden. Die beiden Exkursionsziele Dachau und Flossenbürg erwiesen sich für eine Erkundung dieser drei Themenbereiche als idealtypische, in ihrer Verschiedenheit wirklich exemplarische Untersuchungsorte. In den ersten Wochen wurde durch individuelle Lektüre und gemeinsame Besprechung im Münchner Seminar die Fragestellung unter den genannten drei Aspekten weiter angereichert³. Dabei galt es, stets das

3 Vgl. grundsätzlich zu den Konzentrationslagern im Reich: *Benz*, Wolfgang / *Distel*, Barbara (Hg.): *Der Ort des Terrors. Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*. 6 Bde. München 2005ff.; *Sofsky*, Wolfgang: *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*. Frankfurt a. M. 2002;

kirchen- und theologiegeschichtliche Proprium des Themas im Auge zu behalten.

Am 9. Juli 2011 traf die Seminargruppe am Besucherzentrum der KZ-Gedenkstätte Dachau mit dem Pfarrer der dortigen Versöhnungskirche zusammen, Dr. Björn Mensing, der eine Ortsbegehung unter der speziellen Fragestellung des Seminars vorbereitet hatte. Dabei konnten den drei genannten Themenfeldern vor Ort wesentliche Aspekte hinzugefügt, andere Vorannahmen bestätigt oder korrigiert werden. Bereits im Frühjahr 1933 als eines der ersten Konzentrationslager zur Inhaftierung von Oppositionellen angelegt, war das Dachauer Areal von vornherein auf Dauer geplant und blieb bis Kriegsende unter ständigem Funktionswandel und bei steigender Bestialität bestehen⁴. Die Gedenkstätte wurde erst 1965 eröffnet⁵.

Kershaw, Ian: Der Nationalsozialismus als Herrschaftssystem. In: Lager, Zwangsarbeit, Vertreibung und Deportation. Dimensionen der Massenverbrechen in der Sowjetunion und in Deutschland 1933 bis 1945. Hg. von Dittmar Dahlmann und Gerhard Hirschfeld (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte 10). Essen 1999, 155–173; *Tuchel*, Johannes: Dimensionen des Terrors: Funktionen der Konzentrationslager 1933–1945. In: ebd., 371–389.

- 4 Vgl. allgemein: *Konzentrationslager Dachau 1933 bis 1945*. Text- und Bilddokumente zur Ausstellung, mit CD. Hg. vom Comité International de Dachau und Barbara Distel. Dachau 2005; *Richardi*, Hans-Günter: Schule der Gewalt. Die Anfänge des Konzentrationslagers Dachau 1933–1934. Ein dokumentarischer Bericht. München 1983; *Zámečník*, Stanislav: Dachau-Stammlager, in: Ort des Terrors (wie Anm. 3), Bd. 2 (2005), 233–274.
- 5 Vgl. u. a. *Diestel*, Barbara: Das Konzentrationslager Dachau nach der Befreiung: Sechzig Jahre Nachkriegsgeschichte, in: Ort des Terrors (wie Anm. 3), Bd. 2 (2005), 275–282; *Marcuse*, Harold: Das ehemalige Konzentrationslager Dachau. Der mühevollen Weg zur Gedenkstätte 1945–1968. In: Dachauer Hefte 6 (1994), 182–205; *Schoßig*, Bernhard: Von der Last zum Lernort: Dachau und die Zeitgeschichte. In: Schoßig, Bernhard / Paul, Gerhard (Hg.):

Drei Plätze waren hier für uns von besonderem Interesse: Im Eingangsbereich des Lagers bestand Veranlassung zu höchst instruktiven Ausführungen über das Verhältnis von Außen- und Innenperspektive, z. B. über die Position evangelischer und katholischer Kirchenleitungen zur „Schutzhaft“ und zur Sicherstellung geregelter Seelsorge an den Gefangenen, über den Kontakt von Einrichtungen der Inneren Mission München mit Entlassenen, aber auch über Mitgliederveränderungen in den lokalen Kirchengemeinden durch Zuzug von SS-Mannschaften. Zweitens führte Mensing durch den „Bunker“, ein abseits gelegenes Sondergefängnis, das durch die jahrelange Haft Martin Niemöllers zu einem evangelischen Erinnerungsort geworden ist. Ebenfalls zum Komplex *Geistliche im Konzentrationslager* war schließlich der Ort der früheren Baracke 26, des „Pfarrerblocks“, aufzusuchen: Seit einer 1940 ergangenen Anordnung des Reichsführers SS, Priester aus allen Konzentrationslagern im Reich in Dachau zusammenzuführen, waren dort und in den Nachbarbaracken insgesamt 2720 Geistliche, vorwiegend Katholiken, inhaftiert, die im „Pfarrerblock“ eine eigene, ökumenisch genutzte Kapelle einrichten konnten. 1034 Pfarrer sind in Dachau ums Leben gekommen, so daß nach 1945 und bis heute nahezu jede *kirchliche* Erinnerung an das Leiden in nationalsozialistischer Haft sich konfessionsübergreifend auf diesen einen Platz in Dachau fokussierte. In einem anschließenden Mittagsseminar im Gesprächsraum der Versöhnungskirche referierte Mensing aus einer stupenden Quellenkenntnis über exemplarisch ausgewählte evangelische

Öffentliche Erinnerung und Medialisierung des Nationalsozialismus. Eine Bilanz der letzten dreißig Jahre (Dachauer Symposien zur Zeitgeschichte 10). Göttingen 2010, 154–170.

Geistliche, die in Dachau inhaftiert und z.T. auch ermordet worden waren: Werner Sylten (1893–1942), Jaroslav Šimsa (1900–1945), Gosse Blijdorp (* 1919), Wolfgang Niederstraßer (1909–1981) und Christian Reger (1905–1985). Dabei konnte auf jüngste Arbeiten zum *Gedächtnisbuch für die Häftlinge des KZ Dachau* verwiesen werden, die in Ergänzung zum preisgekrönten Projekt *Namen statt Nummern* jetzt in eine Sonderausstellung samt Begleitheft mündeten⁶.

Am Nachmittag war die Gruppe mit dem Architekturhistoriker Prof. Dr. Kai Kappel (München, jetzt Berlin) verabredet, von dem soeben ein kritischer Kunstführer zu den *Religiösen Erinnerungsorten in der KZ-Gedenkstätte Dachau* erschienen war⁷. Ausgehend von einer sofort nach der Befreiung 1945 einsetzenden Sakralisierung des „Pfarrerblocks“ und des ganzen Lagers (zunächst v. a. durch katholische Überlebende), konnte Kappel den massiven Deutungsanspruch der christlichen Konfessionen demonstrieren, der im Nordbereich des Lagerareals in mehreren Sakralbauten architektonischen Ausdruck gefunden und das jüdische Gedenken praktisch an

6 Vgl. Gerbardus, Sabine / Mensing, Björn Hg.): *Namen statt Nummern. Dachauer Lebensbilder und Erinnerungsarbeit*. Leipzig 2007; Gerbardus, Sabine / Heinemann, Rebecca (Red.): *Geistliche im KZ Dachau. Ergänzung zur Internationalen Wanderausstellung Gedächtnisbuch für die Häftlinge des KZ Dachau. Namen statt Nummern*. Dachau 2010. – Neuerdings kann darüber hinaus auf die Online-Dokumentation *Pastoren im KZ Dachau* verwiesen werden, die an der Versöhnungskirche bearbeitet wurde: www.versoehnungskirche-dachau.de/themen/pages/pastorenDE.php.

7 Vgl. Kappel, Kai: *Religiöse Erinnerungsorte in der KZ-Gedenkstätte Dachau*. Mit Beiträgen von Björn Mensing und Ludwig Schmidinger. Berlin / München 2010.

den Rand gedrängt hat. Nacheinander, der chronologischen Reihenfolge ihrer Entstehung entsprechend, wurde die Gruppe nochmals mit dem Ort des „Pfarrerblocks“ und der verschwundenen Lagerkapelle, dann mit der katholischen Todesangst-Christi-Kapelle (1960), dem dahinter liegenden Karmelitinnenkloster Heilig Blut (1964), der jüdischen Gedenkstätte (1967) und schließlich der evangelischen Versöhnungskirche (1967) vertraut gemacht; zusätzlich entstand 1995 die russisch-orthodoxe Auferstehungskapelle im westlich gelegenen Krematoriumsbereich. In methodischer Hinsicht erwies sich Kappels Anleitung zu exakter Lektüre der vorfindlichen Objekte als äußerst instruktiv und dürfte schon in heuristischer Sicht dem bislang stark textorientierten Quellenzugriff der Kirchlichen Zeitgeschichte neue Möglichkeiten eröffnen⁸.

Der zweitägige Seminarteil in Flossenbürg (2./3. August 2011) begann mit einem hochsommerlichen Picknick auf der dortigen Burgruine, wo uns der evangelische Ortspfarrer Herbert Sörgel begrüßte. Der hoch gelegene Aussichtspunkt, lange vor der nationalsozialistischen Zeit ein beliebtes Ausflugsziel, bot sich aus mehreren Gründen als Startpunkt einer ausgedehnten Begehung an, die Sörgel aufgrund langjähriger Ortskenntnis zu einem so eindrücklichen wie kurzweiligen Erlebnis gestaltete. So konnte von diesem Platz die hohe Bedeutung der Flossenbürger Granitsteinbrüche veranschaulicht werden, die 1938 zur Anlage eines Konzentrationslagers neuen Typs führte, indem die Arbeitskraft der Häftlinge

8 Vgl. auch meine Rezension in: ThLZ 135 (2010), 861–863.

skrupellos zur Gewinnung von Baumaterial, v. a. für die gigantischen Nürnberger Parteibauten, ausgebeutet wurde⁹.

Von der Ruine aus war jedoch auch die unmittelbare Nähe von Dorf und Lager, von Steinbrüchen und Kirchengemeinden beinahe wie im verkleinerten Modell unter den Betrachtern ausgebreitet, so dass das fragliche Verhältnis von Kirche und Konzentrationslager ganz topographisch zu greifen war. Auf dem Rückweg ließen wir uns am schattigen Burgweiher zu einem Seminargespräch nieder. Wir erfuhren, dass das Idyll aus einem ehemaligen Steinbruch entstanden war, der in der Anfangsphase des Lagers durch Häftlinge und zivile Arbeiter, noch ohne die spätere Separation, angelegt worden war. Im Dorf hatte man also sehr leicht von den Zuständen im Lager erfahren können. In späteren Jahren wurde es selbstverständlich, dass Dorfbewohner sich Zwangsarbeiter aus der Haft ‚ausliehen‘; so dürfte auch die terrassierte Pfarrhausmauer, über die die Seminargruppe vom Burghang abstieg, von Häftlingen angelegt worden sein¹⁰. Erst nach dieser Annäherung führte Sörgel über das Gedenktätengelände, das seit Kriegsende durch massive landschaftsplanerische Eingriffe überformt worden war und sich heute als vielschichtige, praktisch kaum ohne Anleitung dechiffrierbare

9 Vgl. *Skriebeleit*, Jörg: Flossenbürg-Stammlager. In: Ort des Terrors (wie Anm. 3), Bd. 4 (2006), 17–66; *Konzentrationslager Flossenbürg 1938–1945*. Katalog zur ständigen Ausstellung. O. O. [Göttingen] 2008.

10 Vgl. zu diesem Aspekt z. B. *Sörgel*, Herbert: Die evangelische Kirchengemeinde Flossenbürg in der Zeit des Nationalsozialismus – mit besonderer Rücksichtnahme auf ihr Verhältnis zum KZ-Lager. In: Hamm, Berndt / Oelke, Harry / Schneider-Ludorff, Gury (Hg.): *Spielräume des Handelns und der Erinnerung. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und der Nationalsozialismus* (AKiZ B 50). Göttingen 2010, 165–170.

Erinnerungslandschaft präsentiert. Äußerst hilfreich war hier der individuelle Besuch der Dauerausstellung *Konzentrationslager Flossenbürg 1938–1945*. Gegen Abend nahm uns Sörgel erneut in Empfang und zeigte uns als weiteren Ort der Erinnerungsgeschichte nach 1945 die Pankratiuskirche, in der seit April 1953 eine Gedenktafel für den in Flossenbürg ermordeten Theologen Dietrich Bonhoeffer zu einer Fokussierung des kirchlichen Opfergedenkens auf diesen einen Namen geführt hat.

Am zweiten Tag, der in Kooperation mit dem Gedenkstättenleiter Dr. Jörg Skriebeleit vorbereitet worden war, wurde der erinnerungsgeschichtliche Aspekt weiter vertieft¹¹. Erst kurz zuvor war die zweite Dauerausstellung der KZ-Gedenkstätte eröffnet worden und seit wenigen Tagen auch durch einen Katalog dokumentiert, *was bleibt. Nachwirkungen des Konzentrationslagers Flossenbürg*. Es ist das erste Mal, dass die Geschichte einer KZ-Gedenkstätte in den verschiedenen Phasen bundesrepublikanischer Erinnerungskultur ihrerseits zum Gegenstand einer umfassenden Ausstellung vor Ort gemacht worden ist. Die vorfindliche Topographie, Landschaftsgestaltung, Architektur und Memorialkultur bekommt auf diese Weise selbst exponatartigen Charakter. Die Pädagogische Leiterin Dr. Christa Schikorra stellte sich bereitwillig für ein Seminarsgespräch zur Geschichte der Gedenkstätte zur Verfügung und führte anschließend noch einmal gezielt zu solchen Orten des kompliziert überformten Areals, die in engerem Zusammenhang mit unserer

11 Vgl. hierzu Skriebeleit, Jörg: Erinnerungsort Flossenbürg. Akteure, Zäsuren, Geschichtsbilder. Göttingen 2009; *was bleibt. Nachwirkungen des Konzentrationslagers Flossenbürg*. Katalog zur ständigen Ausstellung. Göttingen 2011.

Fragestellung standen. So konnte die katholische Kapelle Jesus im Kerker, die 1946/47 auf Initiative polnischer Displaced Persons oberhalb des kreuzwegartig gestalteten *Tals des Todes* erbaut worden war, sehr genau in Augenschein genommen, ihre architektonische und ikonographische Gestaltung ausführlich und z. T. kontrovers diskutiert werden. Dieser Teil der Anlage gilt als eine der ältesten KZ-Gedenkstätten Europas. Die benachbarte Fläche wurde in den 1950er Jahren durch die Bayerische Schlösserverwaltung geplant und zu einem parkartig überpflanzten Friedhof gestaltet, der alle historischen Spuren des Konzentrationslagers löschen sollte. Allein der vollständige Abriss jenes Arrestbaus, in dem neben anderen Beteiligten der militärischen Verschwörung gegen Hitler auch Dietrich Bonhoeffer am 9. April 1945 ermordet worden war, konnte 1964 durch massiven Protest der evangelischen Kirchengemeinde noch verhindert werden; am Beispiel dieses Relikts läßt sich nochmals die zentrale Bedeutung der kirchlichen Bonhoeffer-Memoria für die allmähliche Akzeptanz der ganzen Gedenkstätte studieren. Unter dem Eindruck der mit neuartigen technischen und didaktischen Mitteln realisierten Ausstellung zur Wirkungsgeschichte, die zahlreiche kirchenhistorische Berührungspunkte erkennen ließ, wurde die Rückfahrt nach München angetreten.

Wie lassen sich die vielfältigen Bezüge, die sich aus dem Quellen- und Literaturstudium einerseits und aus den Ortsbegehungen, Ausstellungsbesuchen und Fachgesprächen andererseits ergeben haben, kirchen- und theologiegeschichtlich systematisieren und für eine künftige Weiterarbeit festhalten? Legt man nur die drei eingangs genannten Themenkreise zugrunde, so ergibt sich ein weitverästeltes Fragengeflecht, das künftig, soviel dürfte feststehen, nur durch ein

entschieden komparatistisches Vorgehen weiter beantwortet werden könnte.

Erster Bereich: *Reaktionen von außen*. Es erscheint nach allem Gesagten sinnvoll, diesen Themenkomplex vorzuziehen und ihm den prominenteren Bereich *Geistliche im Konzentrationslager* chronologisch und systematisch nachzuordnen. Die sog. *Reichstagsbrandverordnung* vom 28. Februar 1933, die durch den Reichspräsidenten auf Grundlage der Weimarer Notstandsklausel (Art. 48 WRV) erlassen worden war, ebnete Hitler den Weg zur systematischen Beseitigung von Oppositionellen, besonders von Kommunisten, dann auch Sozialdemokraten, Reichsbannerleuten und Gewerkschaftlern¹². Unter dem Zeichen einer legalistischen Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung wurden die neuen „Schutzhaft“-Aktionen von allen konservativen Kräften, so auch von den traditionell antikommunistisch eingestellten Kirchen, eifrig begrüßt, zumindest aber als obrigkeitliche Polizeimaßnahmen respektiert. Im Mai 1933 wurde im „Evangelischen Gemeindeblatt für München“ ausdrücklich Freude über das gut geführte Konzentrationslager Dachau geäußert, das als zwangsläufige Folge des gefährlichen, nunmehr glücklicherweise gestoppten Kommunismus interpretiert wurde¹³. Zu dieser Akzeptanz gehörte selbstverständlich, daß Geistliche sich für eine geregelte Seelsorge an den Gefangenen engagierten (nach Mt 25, 36), ohne fundamentale Bedenken gegen das Lagersystem als solches zu haben.

12 Vgl. *Hensle*, Michael P.: Die Verrechtlichung des Unrechts. Der legalistische Rahmen der nationalsozialistischen Verfolgung. In: *Ort des Terrors* (wie Anm. 3), Bd. 1 (2005), 76–90.

13 Vgl. *Kitzmann*, Armin R.: *Mit Kreuz und Hakenkreuz. Die Geschichte der Protestanten in München 1918–1945*. München 1999, 184.

Als erstmals zusammengeschlagene Häftlinge in eine Münchner Chirurgie eingeliefert wurden, wo der spätere Landesbischof Hermann Dietzfelbinger seelsorgerlichen Dienst versah, wurden durchaus „fürchterliche Zustände“ registriert, ohne dass dies zu grundsätzlichen Zweifeln am Sinn der „Schutzhaft“ führte. Zu fragen wäre etwa, ob die Erkenntnis- und Handlungsspielräume christlicher Funktionsträger, die auf solchen Wegen von den inneren Zuständen der Massengefängnisse erfuhren, wirklich so gering waren. Bedacht werden muss dabei, dass die Bekanntheit der Terrorinstrumente in hohem Maße ihre Abschreckungswirkung stimulierte, so dass ihr disziplinierender Charakter geradezu auf Öffentlichkeit angewiesen war. Das Votum des späteren südbayerischen Dekans Oscar Daumiller, bis zur Auflösung der Konzentrationslager habe kaum jemand vom dortigen Grauen gewußt, ist völlig unglaubhaft¹⁴.

Ob diese Andeutungen zur kirchlichen Reaktion auf die Einrichtung des Musterlagers Dachau 1933 verallgemeinert werden können, müsste anhand vergleichender Studien nachprüfbar sein. Exemplarischen Charakter kann die zweigleisige Argumentation jener Protestschrift beanspruchen, die die Zweite Vorläufige Kirchenleitung der Deutschen Evangelischen Kirche im Sommer 1936 an Hitler richtete. Sie beklagte in seltener Deutlichkeit, „daß es in Deutschland, das sich selbst als Rechtsstaat bezeichnet, immer noch Konzentrationslager gibt und daß die Maßnahmen der Geheimen Staatspolizei jeder richterlichen Nachprüfung entzogen sind“¹⁵.

14 *Ebd.*

15 *Greschat*, Martin (Hg.): Zwischen Widerspruch und Widerstand. Texte zur Denkschrift der Bekennenden Kirche an Hitler (1936) (Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte 6). München 1987, 117.

Freilich war in einer *captatio benevolentiae* zunächst Hitlers „Sieg gegen den Bolschewismus“ gewürdigt worden, „der auch das Christentum und die christlichen Kirchen bekämpfte und zu zerstören drohte“¹⁶. Konnte man das eine ohne das andere haben? Martin Niemöller und wenige andere Protestanten gestanden den inneren Zusammenhang später ein und machten ihn zum Thema persönlicher Buße. Peinlicherweise protestierten evangelische Kirchenleitungen erst gegen die Lagerhaft, als nicht mehr Linksoppositionelle, sondern eigene Amtsbrüder betroffen waren. Den ersten Dahlemer Fürbitten für inhaftierte Geistliche seit Anfang 1935 folgten z. T. auch Aktionen (z. B. demonstratives Läuten oder Schweigen der Kirchenglocken) und Gebetsaufrufe, die sich ausdrücklich auf Pfarrer in Konzentrationslagern bezogen und manchmal die Haftumstände genauer schilderten als es der Staatspolizei recht war¹⁷. Auch zur Kollekte für die Angehörigen konnte im Zusammenhang mit den Fürbitten aufgerufen werden, wie sich etwa aus einem Zingster Vernehmungsprotokoll Dietrich Bonhoeffers von 1935 ergibt¹⁸. Eine Eingabe der Landeskirche Sachsen zugunsten inhaftierter Amtsbrüder weitete sich zu einer der ganz wenigen generellen Beschwerden über die „Rechtlosigkeit der Schutzhäftlinge“ aus: Auf fünf Seiten stellte die Sächsische Bekenntnissynode dem Reichsinnenminister im Herbst 1935 einen Forderungskatalog, der sich nicht mehr allein auf das kircheneigene Personal bezog, sondern in sehr umfassender Weise auf die Abstellung einzelner Terror-

16 *Ebd.*, 106.

17 Vgl. zum ganzen Komplex *Drobisch*, Klaus / *Wieland*, Günther: System der Konzentrationslager 1933–1939. Berlin 1993, 173, 237–239.

18 Vgl. *Dietrich Bonhoeffer Werke*. Bd. 14. München 1996, Nr. I/3, 44.

methoden zielte, über die man sich gut informiert zeigte. „Eine Fortdauer solcher Verhältnisse belastet uns als Christen und als Deutsche aufs äußerste in unserem Gewissen“, hieß es in dem Schreiben, das mit der beklagten Rechtlosigkeit „den Beginn eines schweren, den Bestand des Staates im Innersten gefährdenden seelischen Siechtums unseres Volkes“ sah¹⁹. Was führte in Sachsen zu einer Appellation an das Gewissen, welche Bedingungen waren anderswo nicht gegeben?

Auf Gemeindeebene wird man sich ebenfalls auf verstreute Quellen stützen müssen. Im Dorf Flossenbürg meinten evangelische Christen zu wissen: „Die da oben sind Schwerverbrecher und sollen ruhig schufteten“, verzichteten jedoch auf eine Korrektur dieser Wahrnehmung, als sich die Häftlingsstrukturen merklich änderten. Auch bediente man sich gern der Arbeitskräfte. So orderte auch der Pfarrer, der dem Lagerkommandanten nahestand, Zwangsarbeiter zu sich. Herbert Sörgel weiß aus Zeugengesprächen aber auch vom evangelischen Steinmetzen Adam Bieber, Kirchenvorsteher und Lektor in der Kirchengemeinde, zu berichten, der seinen Spielraum als Vorgesetzter lebensrettend zugunsten einzelner Häftlinge ausgenutzt haben soll²⁰. „Die Quellenlage zu derlei Hilfsaktionen ist [...] äußerst schwierig“, gibt Claudia Lepp in diesem Zusammenhang zu bedenken. „Fälle von individueller Anteilnahme und Unterstützung von Verfolgten können nur noch mit Mühe belegt werden. Auch bei der Suche nach den Motiven derer, die trotz Wissen um die

19 *Drobisch*, Klaus: Anklagen aus der Bekennenden Kirche Sachsens gegen die Konzentrationslager. In: *Standpunkt* 1985, H. 3, 75.

20 Vgl. *Sörgel*, Kirchengemeinde (wie Anm. 10).

Verbrechen im Konzentrationslager keine Hilfe leisteten, sind wir zumeist auf die Aussagen von Zeitzeugen angewiesen²¹.

Zweiter Bereich: *Christen im Konzentrationslager*. Von einem „prominenten“ Thema war die Rede, und tatsächlich ist die Gefangenschaft und Ermordung von Christinnen und Christen, sowohl ordinierten Pfarrern und Priestern als auch Laien, nach 1945 besonders stark erinnert und erforscht worden. Freilich muss vor der verlockenden Generalisierung gewarnt werden, als wären diese Häftlinge und Todesopfer in ihrer Leidensbereitschaft repräsentativ für „die“ Kirchen gewesen und stünden mit ihrer Haft für ein insgesamt widerständiges Christentum in der Diktatur. Die Gefahr einer solchen Vereinnahmung für apologetische Zwecke war vor dem Hintergrund kirchlicher Verstrickung in den Nationalsozialismus von Anfang an besonders groß²². So hätte die kirchliche Erinnerungskultur z. B. auf der Hut sein müssen, wenn die Prominenz eines einzelnen evangelischen Pfarrers im Konzentrationslager Flossenbürg das Gedenken an die über 30.000 anderen Todesopfer des Gesamtkomplexes zu überdecken drohte; andererseits führte die hohe christliche Sympathie zu Dietrich Bonhoeffer und seinem Sterben langfristig auch zu einer wachsenden Akzeptanz der Gedenkstätte und der dort gewürdigten Toten²³. Es ist bezeichnend, dass es erneut vor allem die Außenperspektive war, bestimmt von einem geschichtspolitischen oder auch ganz frommen Interesse der Überlebenden und

21 Lepp, Claudia: Kommentar. In: *Hamm / Oelke / Schneider-Ludorff*, Spielräume (wie Anm. 10), 178–185, 179.

22 Vgl. *Mensing*, Björn: Evangelische Pfarrer aus ganz Europa im KZ Dachau. In: *Namen statt Nummern* (wie Anm. 6), 195–207, 195f., 204f.

23 Vgl. *Skriebeleit*, Erinnerungsort (wie Anm. 11).

der nachfolgenden Generationen, die das Wissen von den Christinnen und Christen in den Konzentrationslagern zuerst kanalisiert und für eine angenehme Rezeption vorbereitet. Zu fragen ist dagegen, ob es nicht auch innere Gründe gibt, solche Schicksale kirchen- und theologiegeschichtlich zu beschreiben. Statt die umfangreiche Literatur zum Themenbereich an dieser Stelle zu rekapitulieren, sollen hier also in aller Kürze solche möglichen Fragestellungen skizziert werden, wie sie sich aus der Seminarveranstaltung ergeben haben.

Warum wurden Christinnen und Christen angezeigt, verhaftet und ermordet? Eine ortsübegreifende, ökumenische, diachrone Systematisierung von Haftgründen wäre ebenso erhellend im Hinblick auf die Wahrnehmung des Christlichen im nationalsozialistischen Terrorstaat wie umgekehrt hinsichtlich eines Entscheidungs- und Handlungsdrucks auf das christliche Gewissen: Hatte widerständiges Handeln aus christlicher Motivation zur Verhaftung geführt, oder waren völlig andere Gründe dominant? Welche Rolle spielte das Christsein der Laien, der Pfarrer, der Bischöfe beim Akt der Festnahme, bei der ärztlichen und erkennungsdienstlichen Behandlung, bei Interventionen des Arbeitgebers, bei den Haftbedingungen, bei der Kontaktaufnahme in der Häftlingsgemeinschaft, bei der Bewältigung der bestialischen Überlebenskonkurrenz untereinander, bei der Art der Ermordung oder bei der Schonung? Gab es – wie im Fall Bonhoeffer – heimliche Privilegien durch einzelne Wachleute, die sich durch die christliche Menschenfreundlichkeit des Gefangenen, durch den Wunsch nach einem Gebet oder einer Bibelauslegung oder durch die geistliche Autorität des Häftlings angezogen und ihm gegenüber verpflichtet fühlten?

Hierher gehören auch Briefkontakte und Lektüremöglichkeiten, die heimliche oder offene Versorgung mit Gesangbüchern, Bibeln, Abendmahlswein oder Schreibmaterial. Solche Außenkontakte konnten in nicht zu unterschätzendem Maße davon profitieren, dass mit dem Christentum in Deutschland eine weitgehend funktionsfähige und mit einer jahrhundertealten Verständigungstradition ausgestattete Solidargemeinschaft bereit stand, die sich damit eklatant vom Kommunismus und anderen Oppositions- und Verfolgengruppen unterschied, die in Gefangenschaft oder im Exil nicht mehr in der Lage waren, ihren inhaftierten Angehörigen auch nur annähernd einen solchen Solidaritätshorizont zu verschaffen wie es den Kirchen im Reich möglich war.

Ein anderer Bereich ist berührt, wenn nach den gottesdienstlichen und seelsorgerlichen Möglichkeiten hinter Stacheldraht gefragt wird. Der Dachauer „Pfarrerblock“ hatte eine eigene, vergleichsweise gut ausgestattete Kapelle, in der nicht nur katholische Gottesdienste stattfanden, sogar eine konspirative Priesterweihe, sondern die auch von Geistlichen anderer Konfessionen und sogar für ökumenische Wortandachten mitbenutzt werden konnte. Auch in Sachsenhausen war eine Lagerkapelle eingerichtet worden. Predigten und Andachten aus Dachau wurden später publiziert²⁴ und trugen in hohem Maße zum Bild einer ökumenischen Lagergemeinschaft hinter Stacheldraht bei. Überlebende, die z. T. nach 1945 erneut in kirchliche Leitungsfunktionen kamen, konnten genaue Beschreibungen des Lebens im Lager und in nationalsozialistischen Gefängnissen abgeben.

24 Vgl. *Das aufgebrochene Tor*. Predigten und Andachten gefangener Pfarrer im Konzentrationslager Dachau. München o. J. [1946].

Heute sind viele Häftlingsbiographien von Christinnen und Christen gut erschlossen. Lassen sich dabei Typen christlicher Existenz hinter Stacheldraht unterscheiden? Angesichts mancher Idealisierungen, die nach 1945 geschrieben wurden, kann leicht die Möglichkeit vergessen werden, dass eine in der Gemeinde eingeübte christliche Ethik angesichts des Überlebenskampfes unter Häftlingen auch kläglich scheitern konnte. Solche Fragen können hier nur angedeutet werden.

Dritter Bereich: *Erinnerungskultur nach 1945*. Wie stellten sich Kirchen und Christentum nach dem Ende der nationalsozialistischen Herrschaft zur belasteten und belastenden Vergangenheit? Es überrascht nach dem Gesagten nicht, daß das entlastende Gedenken an die jeweils eigenen Opfer konfessionsübergreifend zunächst an vorderster Stelle stand. So eröffnete z. B. der württembergische Landesbischof Theophil Wurm im August 1945 die Kirchenleiterkonferenz in Treysa mit einer namentlichen Würdigung derjenigen Teilnehmer, „die um der Freiheit der Verkündigung und um der Heiligen Schrift willen durch notvolle Jahre standgehalten haben und aus Todesnot und unsäglicher Gefahr gerettet worden sind“ – und derjenigen „Brüder und Schwestern, die dem großen Kampf zum Opfer fielen“²⁵. Die Erinnerung an die Opfer des nationalsozialistischen Terrorsystems gestaltete sich zunächst als Totenklage um eigenes Personal, die dann bald, in konfessionell unterschiedlicher

25 *Söhlmann*, Fritz (Hg.): Treysa 1945. Die Konferenz der evangelischen Kirchenführer 27.–31. August 1945. Mit einem Bericht über die Synode der Bekennenden Kirche in Berlin-Spandau 29.–31. Juli 1945 und über die unmittelbar vorangegangenen Tagungen des Reichsbruderrates und des Lutherischen Rates. Lüneburg 1946, 10.

Ausprägung, zur Martyrisierung der Toten und zur Sakralisierung der Todesorte führen konnte.

Im Katholizismus waren mit dem Dachauer „Pfarrerblock“ und seit den 1950er Jahren auch mit der neugestalteten Gedenkstätte in Berlin-Plötzensee solche, wie es manchmal hieß, „von Märtyrerblut getränkten“ Böden gegeben, die sich für eine geballte religiöse Sinnstiftung geradezu anboten. An der achsial das Gelände dominierenden Todesangst-Christi-Kapelle (1960) und dem dahinterliegenden Karmel (1964) in Dachau ist dieser zentrale Deutungsanspruch schon topographisch abzulesen, ebenso wie in Plötzensee zunächst am Rande der Katholikentage 1952 und 1958 der Hinrichtungsschuppen, Todesort für annähernd 3000 Menschen, durch Messfeiern nachhaltig sakralisiert und 1963 dann unter enormer internationaler Anteilnahme die jede Baukonvention sprengende Gedenkkirche Maria Regina Martyrum geweiht wurde²⁶. Auch in Flossenbürg krönte die katholische Kapelle Jesus im Kerker, für die man kurzerhand das vorfindliche Baumaterial verwendete und so buchstäblich die Vergangenheit verarbeitete, an prominenter Stelle das frühe Gedenkstättenengelände. Die evangelische Kirchengemeinde blieb der Einweihung demonstrativ fern, wich dort überhaupt jeder Auseinandersetzung mit dem Lager am Dorfrand reflexartig aus und näherte sich ihr gewissermaßen erst mit der Entdeckung des evangelischen Opfers Dietrich Bonhoeffer als einer eigenen Identifikationsgestalt.

26 Vgl. *Adolph*, Walter u. a.: Maria Regina Martyrum. Gedächtniskirche der deutschen Katholiken zu Ehren der Blutzugegen für Glaubens- und Gewissensfreiheit in den Jahren 1933–1945. Berlin 1963.

Zur Mitte der 1960er Jahre näherte sich in Flossenbürg das kirchliche Bonhoeffer-Gedenken erstmals der Erinnerungsgemeinschaft des militärischen Widerstands, bis 1970 erstmals in dezidiert kirchlichem Rahmen eine gemeinsame Gedenkfeier für die Offiziersgruppe um Wilhelm Canaris stattfand, mit der Bonhoeffer an der Verschwörung gegen Hitler teilgenommen hatte. In diesem Zusammenhang wurde, kommentiert durch eine Predigt von Bonhoeffers Freund Eberhard Bethge, eine biblisch (2 Tim 1, 7) deutende Gedenktafel für alle sieben beteiligten Männer eingeweiht, die dort gemeinsam ermordet worden waren²⁷. Doch als Bundesverteidigungsminister Manfred Wörner im April 1985 im Arresthof erstmals eine militärische Ehrung vornahm, kam es zum Zusammenstoß mit versammelten Angehörigen und Freunden Bonhoeffers, aber auch Jugendlichen, die der Friedensbewegung angehörten. Sie fühlten sich durch Wörners Auftreten brüskiert und ließen die Veranstaltung auflaufen. Der Fall zeigt, daß die christliche Erinnerungskultur inzwischen in eine neue Generation vorgerückt war: Längst war von jüngeren Trägerschichten ein kritischer und reflektierter Umgang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit eingefordert worden, der eine militärische Formation auf dem Gedenkstättenengelände nicht mit der gewachsenen Sensibilität für diesen Ort vereinbaren konnte. Die Geschichte der Erinnerungskultur ist immer zugleich eine Geschichte des sozialen, politischen, kulturellen Rahmens, der die Bedingungen des Erinnerns bestimmt. Erneut wären für dieses Thema künftig Vergleiche mit kirchlichem Verhalten an anderen Gedenkorten wünschenswert.

27 Vgl. *Skriebeleit*, Erinnerungsort (wie Anm. 11).

Neben der sakralen Gedenkstätten-gestaltung und dem generationell bedingten Erinnerungswandel vor Ort wäre noch ein dritter Teilaspekt, der hier ebenfalls nur exemplarisch für weitere Anknüpfungsmöglichkeiten angedeutet werden kann, die zunächst überraschende Publizität, mit der nach 1945 Zeugnisse der Opfer in die Öffentlichkeit gebracht wurden²⁸. Das konnten Lagerberichte sein, z. T. romanartig ausgestaltet wie die entschieden religiöse Novelle „Der Totenwald“ (1946) des katholischen Schriftstellers Ernst Wiechert, ferner auch Tagebuch- und Briefausgaben, Lyrik oder Predigtsammlungen – die „Flut der KZ- und Gefängnis-literatur“ gleich nach Kriegsende sorgte schon bei einem Kritiker wie Wolfgang Borchert, von dem eine für unser Thema höchst aufschlußreiche Sammelrezension erschien, für meist scharfe Ablehnung²⁹. Die auffällige Nachfrage nach solchen Texten spiegelt nicht nur ein christliches (oder auch ganz profanes) Erbauungsbedürfnis, sondern ebenfalls den Wunsch nach kollektiver Entlastung: Nicht alle Deutschen, so konnte man während der Besatzungszeit aus dem großen Interesse an solcher Literatur herauslesen, waren Täter gewesen³⁰. Das sympathische Solidarisierungs- und Identifikations-

28 Auf katholischer Seite vgl. *Weissenbach*, Birgit: Kirche und Konzentrationslager. Katholische Aufklärungspublizistik 1945 bis 1950 (EHS 54). Frankfurt a. M. u. a. 2005.

29 *Borchert*, Wolfgang: Kartoffelpuffer, Gott und Stacheldraht. KZ-Literatur. In: Ders.: Allein mit meinem Schatten und dem Mond. Briefe, Gedichte und Dokumente. Hg. von Gordon J. A. Burgess und Michael Töteberg mit Irmgard Schindler (rororo 13983). Reinbek bei Hamburg 1996, 267–273.

30 Vgl. *Herrmann*, Anne-Kathrin: Frühe Zeugnisse Überlebender. In: Lexikon der „Vergangenheitsbewältigung“ in Deutschland. Debatten- und Diskurs-geschichte des Nationalsozialismus nach 1945. Bielefeld 2007, 40f.

angebot, das damit verbunden war, ermöglichte es größeren Leserkreisen, auf ästhetischem Wege Anschluß an Opfererfahrungen zu gewinnen. Es wäre reizvoll, die Verarbeitung unseres Themas in Literatur und Kunst auch in späteren kirchengeschichtlichen Phasen der Nachkriegszeit unter der Perspektive eines christlichen Umgangs mit der nationalsozialistischen Vergangenheit zu untersuchen³¹.

Arbeiten zur Erinnerungsforschung sind in den letzten Jahren auf ein wachsendes Interesse gestoßen³². Ihre gemeinsame Frage ist: Was verrät die Erinnerung an die Schrecken vor 1945 über die sich jeweils Erinnernden nach 1945? Zum Umgang mit dem Konzentrationslager vor Ort stehen im allgemeinhistorischen Sektor besonders die innovativen Arbeiten des Flossenbürger Gedenkstättenleiters Jörg Skriebeleit hervor. Speziell kirchengeschichtliche Arbeiten zur

31 Vgl. z. B. *Benz*, Wolfgang: „Todesmühlen“. Das Bild der KZ in der deutschen Nachkriegsbelletristik, im Theater und im Film. In: Dachauer Hefte 24 (2008), 3–18.

32 Allgemein vgl. z. B. *Assmann*, Aleida: Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung 633). Bonn 2007; *Frei*, Norbert: Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit. München 2003; *Ders.*: 1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewußtsein der Deutschen. Erweiterte Taschenbuchausgabe. München 2009; *Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord*. Hg. von Norbert Frei und Volkhard Knigge (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung 489). Bonn 2005, 153–169; darin z. B. *Wolfrum*, Edgar: Die beiden Deutschland, 153–169; *Ders.*: Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung 1948–1990. Darmstadt 1999.

Erinnerungsforschung sind langsam ebenfalls zu verzeichnen³³. Ortsübergreifende Gesamtanalysen für das engere Thema „Kirche und Konzentrationslager“ stehen auf dem Gebiet der Erinnerungsforschung noch aus: Welche Phasen des kirchlichen Umgangs mit den Relikten vor Ort, mit dem Lagersystem als solchem, mit Todesopfern und Überlebenden, mit Schuld- und Entlastungsdiskursen usw. lassen sich erkennen? Was lässt sich vergleichend zum christlichen Deutungsanspruch, zur Gestaltung sakraler Erinnerungszeichen, aber auch zur Friedhofspflege, zur Gedenkstättenseelsorge, zur praktischen Tätigkeit heutiger Ortsgemeinden im Bereich ehemaliger Konzentrationslager zusammentragen?

Die Fülle der Fragen in allen drei Segmenten unserer Seminarveranstaltung war zweifellos ihr Hauptertrag. Im vorliegenden Bericht konnten lediglich Andeutungen dieser Fülle gemacht werden. Das während der gemeinsamen Arbeit noch erheblich angewachsene Material wird zu gegebener Zeit gewiß erneut aufgegriffen. Einzelne Teilnehmerinnen des Seminars konnten die Beschäftigung mit diesem Thema schon jetzt auf unterschiedliche Weise fortsetzen.

33 Vgl. etwa *Kuhlemann*, Frank-Michael: Erinnerung und Erinnerungskultur im deutschen Protestantismus. In: *ZKG* 119 (2008), 30–44; *Mensing*, Björn: Martyrien und ihre Rezeptionsgeschichte im deutschen Protestantismus. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. In: *Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer*. Hg. von Björn Mensing und Heinrich Radtke. Leipzig 2002, 117–146. – Einzelbeiträge in: *Hamm / Oelke / Schneider-Ludorff*, Spielräume (wie Anm. 10) sowie in: *Brechenmacher*, Thomas / *Oelke*, Harry (Hg.): *Die Kirchen und die Verbrechen im nationalsozialistischen Staat* (Dachauer Symposien zur Zeitgeschichte 11). Göttingen 2011.

„Offene Arbeit als Raum protestantischer Bildung“

Ralf Koerrenz, Katja Nicke, Anne Stiebritz

„Offene Arbeit als Raum protestantischer Bildung“ war Thema einer interdisziplinären Tagung vom 27. bis zum 28. Januar 2012, zu der das Landesgraduiertenkolleg „Protestantische Bildungstraditionen in Mitteldeutschland“ (LGK PBT) in Kooperation mit dem Institut für Bildung und Kultur (IBK) in den Senatssaal der Friedrich-Schiller-Universität Jena eingeladen hatte. Vor dem Hintergrund einer bisher vornehmlich politik- und geschichtswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Offenen Arbeit (OA) griff die Veranstaltung vorrangig pädagogische und theologische Fragestellungen auf, um die Deutungsperspektiven zu diesen speziellen Angeboten der Evangelischen Kirchen in der DDR zu erweitern.

Nach der Eröffnung durch *Prof. Dr. Dr. Ralf Koerrenz*, Leiter des Graduiertenkollegs, und einem Grußwort von Kirchenrat Frieder Aechtner, Evangelische Kirche in Mitteldeutschland, entfaltete Prof. Dr. Klaus Fitschen (Universität Leipzig) mit seinen Überlegungen zur „Entwicklung der kirchlichen Jugendarbeit in der DDR als kirchenpolitisches und innerkirchliches Spannungsfeld“ einen kirchengeschichtlichen Einstieg zur Annäherung an den historischen Zusammenhang. Die OA sah er als Ergebnis einer Ausdifferenzierung der kirchlichen Jugendarbeit. Diese Öffnung der traditionellen gemeindlichen Jugendarbeit habe vor allem auch nicht kirchlich gebundenen Jugendlichen offen gestanden. Fitschens Überlegungen zu den Konflikten führten zu kontroversen Diskussionen, in denen bis heute ungeklärte Fragen und unaufgearbeitete Enttäuschungen

von Akteurinnen der OA gegenüber den Evangelischen Kirchen in der DDR formuliert wurden.

Dr. Aribert Rothe (Hochschulpfarrer in Erfurt und Erwachsenenbildner, EEBT) widmete sich dem Thema „Sozialdiakonischen Traditionen und Offene Arbeit als Auftrag der evangelischen Kirche“. Rothe entfaltete eine Systematisierung für die sich entwickelnden neuen Formen der kirchlichen Jugendarbeit in der DDR. Als Hauptrichtungen unterschied er die offene gemeindebezogene Jugendarbeit, die sozialdiakonische Jugendarbeit und die Offene Arbeit. Rothes Systematisierungsvorschlag und seine Lesart, die OA als einen „Ast“ am „Baum“ der kirchlichen Jugendarbeit zu deuten, sorgten in der anschließenden Diskussionsrunde für kontroverse Redebeiträge. Zentral war dabei die Frage, ob die OA überhaupt als Form kirchlicher Jugendarbeit zu verstehen oder nicht treffender als Opposition zu beschreiben sei.

Dr. Heino Falcke (Propst i. R. des Propstsprengels Erfurt) skizzierte auf dem Hintergrund des eigenen kirchlichen Engagements für die OA als Propst in Erfurt systematisch-theologische Horizonte unter dem Leitmotiv „Mündige Kirche. Die Offene Arbeit im Horizont der Theologie Dietrich Bonhoeffers“. Trotz aller Differenzen gebe es zwischen der OA und der Theologie Bonhoeffers bis in den Kern reichende Gemeinsamkeiten. Die Theologie Bonhoeffers habe für die OA eine Inspiration dargestellt, hier besonders die Formel „Kirche für andere“, die als eine leitende Idee gegolten habe. Die positive Sicht auf eine religionslose, aber mündige Welt habe den Kirchen zu DDR-Zeiten geholfen, die Gesellschaft als Auftragsfeld und Dienstchance anzunehmen. Falcke verwies darauf, dass die Formel „Kirche für andere“ sich in der DDR vor allem auf Menschen

marxistisch-atheistischer Prägung bezogen habe. Nun standen bei der Entwicklung der OA aber auch Menschen vor den Türen der Kirchen, die noch ganz anders waren. Dies führte dazu, dass der Begriff der Andersheit überdacht und weiter gefasst werden musste. Einen weiteren Bezug der OA auf Bonhoeffer identifizierte Falcke in dessen Friedenstheologie und Friedensethik; sein pazifistisches Engagement stellte für die Gruppen der OA eine inspirierende Kraft dar. Insbesondere zwischen den Gedanken Bonhoeffers zur Trias „Freiheit, Verantwortung und Mündigkeit“ und Bildungszielen und Idealen der OA sah Falcke Gemeinsamkeiten und zeigte so verschiedene Möglichkeiten einer theologischen Lesart der OA auf.

Prof. Dr. Susanne Maurer (Universität Marburg) stellte ihre Überlegungen unter den Aspekt „(Selbst-)Bildung im Kontext Sozialer Bewegung: Das Beispiel der Offenen Arbeit“. In ihren Ausführungen rückte sie den Bildungsbegriff in den Mittelpunkt und schlug eine Reformulierung vor, mit der sie den Begriff „Bildung“ in einen weiten Verständnishorizont stellte. Ihre These: Bildungsprozesse können von Konfliktsituationen oder Grenzerfahrungen initiiert werden, indem sie Menschen zum Suchen, Denken, Reflektieren und Infrage-Stellen motivieren. Bildung werde dann erfahren und gelebt als eine Bewegung, die Kritik übt und aufbegehrt gegen vorherrschende Einschränkungen. Mit ihrem Vortrag eröffnete Maurer Zugänge für eine sozialpädagogische und bildungstheoretische Lesart der OA und verdeutlichte Herausforderungen und Chancen einer qualitativ-empirischen Erforschung des Phänomens OA.

Anne Stiebritz M. A. (Universität Jena) rundete die Tagung mit der Entfaltung forschungstheoretischer „Perspektiven der Erfor-

schung von Offener Arbeit“ ab. Zunächst stellte sie verschiedene Forschungsperspektiven auf das Phänomen OA vor – die politikwissenschaftliche, kulturwissenschaftliche, historische, soziologische und theologische –, um dann Überlegungen zu einer pädagogischen Perspektive auf die OA zusammenzutragen und zu systematisieren. Hierbei führte sie exemplarisch Zugänge über pädagogische Fachlogiken aus: historischbildungstheoretisch, didaktisch-methodisch, sozialpädagogisch. Als Herausforderung beschrieb sie das Spannungsverhältnis in Bezug auf den Forschungsgegenstand: Einerseits sei eine Abgrenzung und Konturierung der OA gegenüber anderen Formen von Jugendarbeit notwendig, andererseits dürfe nicht durch die Festschreibung bestimmter Merkmale die programmatische Offenheit der OA verloren gehen. Im Ausblick zeigte sie mögliche Anschlüsse ihrer Forschungen an aktuelle Debatten um eine kritische Soziale Arbeit und um politische Bildung auf.

Abschließend setzte sich *Ralf Koerrenz* noch einmal mit der Frage, mit welcher Methodik und mit welchem Ziel Forschungen zur OA betrieben werden können, auseinander. Im Fokus standen Überlegungen zur Hermeneutik als Forschungsmethode und als spezifische Form wissenschaftlichen Erkenntnisstrebens, in der man sich Themen jeweils nur annähern, Fakten aber nie endgültig festgestellt werden könnten. Ein hermeneutischer Zugang verlange eine spezifische Form des Respekts gegenüber dem Forschungsgegenstand, der eine Reflexion des eigenen Standpunkts sowie die Akzeptanz einer Unabschließbarkeit in der Beschreibung von Wirklichkeit einschließe. Der „Nutzen“ einer Beschäftigung mit der OA liege zum einen im Setzen einer Gedächtnisspur für die Pädagogik und die Kirche. Zum anderen bestehe für die OA auch heute

die Notwendigkeit einer Profilierung, bspw. um die eigene Arbeit zu legitimieren. Hierfür können wissenschaftliche Forschungen sowohl Argumente als auch Deutungs- und Reflexionsangebote bereitstellen.

Zwischen den verschiedenen Themenblocks wurden filmische Szenen aus der OA, zusammengestellt und kommentiert von *Thomas Grund* (zu DDR-Zeiten ehrenamtlich aktiv in der OA Jena), gezeigt. Mittels dieser Filmausschnitte erhielten die Tagungsteilnehmerinnen authentische Einblicke in die von den damaligen Jugendlichen und jungen Erwachsenen organisierten Konzerte, Diskussionsrunden, Theaterstücke und Rüstzeiten in der JG-Stadtmitte Jena in den 1970er und 1980er Jahren.

Zu den außergewöhnlichen Tagungselementen zählte auch eine Lesung aus Interviews zu OA durch zwei Zeitzeugen. *Wolfgang Thalmann* (ehemals Jugenddiakon in der OA Gera) las aus Interviews, die Anne Stiebritz mit Uwe Koch (ehemals Pfarrer in der OA Jena und Rudolstadt), Thomas Auerbach (ehemals Jugenddiakon in der OA Jena) und Arnd Morgenroth (ehemals Pfarrer in der OA Saalfeld) 2007 und 2008 geführt hatte. *Uwe Koch* wiederum las aus den Interviews mit Wolfgang Thalmann und Walter Schilling (ehemals Pfarrer in der OA Rudolstadt)¹.

Die Tagung hat eine erste Schneise für eine pädagogische und theologische Deutung der OA geschlagen. Das Theorie-Praxis-Problem sowie spezielle Aspekte wie die theoretische Aufarbeitung der verschiedenen Profile der OA, das Verhältnis von Kirche und OA

1 Vgl. den Band *Gespräche zur Offenen Arbeit*. Uwe Koch / Walter Schilling / Arnd Morgenroth / Wolfgang Thalmann / Thomas Auerbach. Hg. und eingeleitet von Anne Stiebritz. Jena 2010.

oder auch die besondere Rolle von Frauen in diesem Kontext zeichneten sich als weitere Forschungsaufgaben ab. Für die Geschichte sowohl der (Sozial-)Pädagogik als auch für die Kirche und deren Angebote im Bereich der Jugendarbeit stellt die OA mit ihren Eigenheiten einen weiterhin noch wenig erforschten Zusammenhang dar. Die Auseinandersetzung mit „Offene[r] Arbeit als Raum protestantischer Bildung“ hat hierzu erste Impulse geliefert.

Kontakt: Landesgraduiertenkolleg „Protestantische Bildungstraditionen“ (<http://www.pbt.uni-jena.de>).

„Sozialismus aus christlicher Verantwortung?
Die (Ost-)CDU und die Kirchenpolitik in Thüringen“
(Evangelische Akademie Thüringen, Neudietendorf
2./3. Dezember 2011)¹

Cornelia von Ruthendorf-Przewoski

Die Tagung der Evangelischen Akademie Thüringen stand unter zwei Hauptfragestellungen: Gab es einen eigenständigen Handlungsspielraum für die Ost-CDU? Bildet die Zwei-Fronten-These von Widerspruch zwischen Führung und Basis ein sachliches Deutungsmuster für die CDU ab, oder ist diese These ein apologetischer Gründungsmythos? Diesen Fragen wurde in drei aufeinander aufbauenden Clustern nachgegangen. Das erste Cluster war dabei historischen Längsschnitten, das zweite mikrohistorischen Tiefenschnitten und das dritte einem auf die aktuelle Situation reflektierenden Podium gewidmet.

Klaus Fitschen (Leipzig) schlug vor, anstelle von einer Selbstverortung von einer Fremdverortung der CDU durch die SED zu sprechen. Die Frage nach eigenen Handlungsspielräumen exemplifizierte er anhand der SED-Volksbildung. Da sich zeige, dass sich die CDU in aller Regel mit der SED gegen Kinder christlicher Eltern gestellt habe, lasse sich hier ein eigenständiger Handlungsspielraum

1 Tagungsbericht Sozialismus aus christlicher Verantwortung? Die (Ost-)CDU und die Kirchenpolitik in Thüringen. 02.12.2011–03.12.2011, Neudietendorf, (H-Soz-u-Kult, 11.02.2012, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=4051>).

verneinen. Die CDU verzichtete auf eine eigene politische theoretische Grundlegung, gab sich politisch selbst auf und machte sich tatsächlich zum Transmissionsriemen für die SED. Anhand von Autobiographien von CDU-Funktionsträgern zeige sich allerdings, dass diese einen völlig anderen Wahrnehmungshintergrund hatten. Die Mitglieder der CDU wurden aus dieser Perspektive nur wahrgenommen, wenn sie sich verweigerten und nicht zustimmten, was einem persönlichen politischen Aus gleichkam. Genauer ausloten ließen sich eine etwaige Distanz zwischen Funktionselite und Basis und auch der Einfluss der CDU auf Kirche, Gemeinde und Pfarrer jedoch nur aufgrund bisher fehlender regionalgeschichtlicher Studien.

In der Diskussion zu diesem Vortrag wurde die Emotionalität der anwesenden Zeitzeugen deutlich, die in verschiedenen Voten doch vorhandene Handlungsspielräume erklärten. Allein an der Emotionalität der Debatte lässt sich erkennen, wie wenig aufgearbeitet die Frage nach den Möglichkeiten und Begrenzungen von eigenständigen Handeln in der Ost-CDU noch ist.

Ute Schmidt (Berlin) analysierte in einem Dreischritt die Prozesse der strukturell-organisatorischen Ebene, der Eliten und der Mitglieder. Sie charakterisierte die CDU als „Wurmfortsatz“ der SED, deren Wandlung zu einem Herrschaftsinstrument der SED in den 50er Jahren abgeschlossen worden sei. Im Umstrukturierungsprozess der CDU kategorisierte Schmidt unterschiedliche Typen von Eliten, die 1989/90 vorübergehend oder permanent an die Macht kamen und erläuterte diese detailreich an Einzelbeispielen. Die Zwei-Fronten-These habe sich inzwischen zum Gründungsmythos verfestigt. Ob jedoch Ortsgruppen sich trauten, Kritik zu äußern, und damit versuchten sich trotz Risiko neue Handlungsräume zu

erschließen, hing stark vom Mut einzelner Personen ab. Schmidt führte aus, dass die CDU nicht zu den treibenden Gruppen des Herbstes 1989 gehörte. Wirkliche Kritik von seiten der Basis habe erst nach Bekanntwerden des Weimarer Briefes im September 1989 begonnen. Erst Göttings Sturz am 2. November 1989 habe den Weg für Neuerungen freigemacht. Es bleibt, so auch hier der Impuls, Forschungsbedarf auf der Mikroebene.

Die Diskussion drehte sich im Anschluss vor allem um die Funktion des Weimarer Briefes. Gerade die Rolle von Oberkirchenrat Martin Kirchner, der gleichzeitig IM war, benötige weitere Nachforschung. Während Zeitzeugen wiederum eher um Verständnis ihrer damaligen Situation warben, fragten jüngere Historiker diesen Prozess als Verklärungsstrategie scharf an. Aus ihrem Blick sei Neuanfang der CDU nach 1989 Legendenbildung, während – so wiederum auch einige Zeitzeugen – auch die Negation eines Neuanfanges Legendenbildung sei. Hier stießen unterschiedliche Wahrnehmungen aufeinander, die nicht angenähert werden konnten.

Der zweite Cluster wurde von *Jan Schönfelder* (Erfurt) eröffnet. In einem exzellent ausgeführten Beitrag exerzierte er die Handlungsspielräume der Ortsgruppe Pösneck an einem breiten Spektrum von Einzelbeispielen unterschiedlicher Konfliktfelder in der DDR durch. Schönfelder bescheinigte der CDU eine Funktion als Beschwichtigter und als eines „verständnisvollen Blitzableiters“ selbst in staatlichen Aktionen, von denen sie selbst überrascht wurde. Eigenständigen Handlungsspielraum sah er nur in ideologiefreien Räumen wie Aufräumaktionen nach Unwettern etc. In einem Fazit attestierte Schönfelder der CDU fehlendes politisches Profil und Konfliktscheue bis 1989. Die Auseinandersetzung suchte sie nicht mit der SED,

sondern mit christlichen Bürgern und der Kirche. Sie war keine Trägerin der friedlichen Revolution. Mit der Aussage, dass auch untere Ebenen der CDU fest in den Herrschaftsapparat der SED verankert gewesen seien, lehnte er eine Zwei-Fronten-These ab.

In den Diskussionsbeiträgen zeigten sich die Teilnehmer von Schönfelders Ausführungen beeindruckt. Angefragt wurde allerdings seine Quellenbasis, die allein auf Berichten eines Ortsverbandes fußte.

Eine zweite eher kirchliche Ebene brachte *Christian Dietrich* (Nohra) ein. In einer kaleidoskopartigen Form suchte er den schillernden Begriff des Thüringer Weges, die Verflechtung der Ost-CDU mit der Landeskirche anhand der Person des Oberkirchenrates Gerhard Lotz sowie Wesen, Inhalt und Arbeitsform des Weimarer Arbeitskreises miteinander zu verbinden. Es zeigte sich dabei, dass zu Landesbischof Moritz Mitzenheim noch erheblicher Forschungsbedarf besteht. Die Überlegungen zum Weimarer Arbeitskreis blieben noch unscharf, was vor allem der marginalen Quellenbasis geschuldet ist.

In der Diskussion zeigte sich, wie weit die Deutungen Bischof Mitzenheims in der Thüringer Kirche noch immer auseinanderklaffen. Für den Weimarer Arbeitskreis wurde der weitere Forschungsbedarf zu seinem Kirchenverständnis, aber auch zu seiner Form und seinem Netzwerk bestätigt.

Die dritte Fallstudie wurde von *Susanne Böhm* (Großkröbitz) vorgestellt. In einem Dreischritt fragte Böhm je nach Publikationen, den Akteuren und den kulturpolitischen Möglichkeiten und Beiträgen der CDU. An drei Gedenkstätten arbeitete sie die unterschiedliche Beteiligung und Rezeption der CDU heraus. Die CDU wich dabei auf den ideologisch von der SED nicht so stark besetzten

Albert Schweitzer aus. Sie arbeitete maßgeblich im Albert-Schweitzer-Komitee und an der Eröffnung einer Gedenkstätte in Weimar 1984 mit. In einem Fazit betonte Böhm zum einen, dass durch die Gedenkstätten auch auf diesem Feld Christen in die DDR eingepasst werden sollten. Zum anderen hielt die CDU die Erinnerung an Paul Schneider, Albert Schweitzer und Martin Luther lebendig, allerdings um den Preis der politischen Indienstnahme, des Zurückdrängens des theologischen Erbes und der Verdiesseitigung des Christentums.

In der Diskussion wurde noch stärker herausgearbeitet, dass die Theologen nur als „Legitimitätsbeschaffer“, inhaltlich jedoch nicht erwünscht waren, und das kirchliche Gedenken an die Geschwister Scholl als zusätzlicher Faktor benannt.

Der dritte Cluster weitete die Tagung auf die aktuelle Situation und zog ein Tagungsfazit. Aus den beiden bisher genannten Fragestellungen ergab sich die Frage nach der Aufarbeitung innerhalb der CDU. *Michael Krapp* (Ilmenau), Thüringischer Kultusminister a. D., berichtete von den eher von Pragmatismus geprägten parteipolitischen Überlegungen Anfang der 1990er Jahre. Für die heutige CDU beklagte er den fehlenden Geist der Transformationseliten und ein Defizit innerparteilicher Demokratie. Statt Aufarbeitung stehe Machterhalt an erster Stelle. *Josef Pilvousek* (Erfurt) stellte heraus, dass eine Zusammenarbeit zwischen katholischer Kirche und CDU sich schwierig gestalte, denn es habe während der DDR eine „Reihe an Formen des nachbarschaftlichen Geheimnisverrates“ gegeben. Heute sei für Katholiken jede politische Partei wählbar. Das Eichsfeld sei ein Sonderfall und müsse gesondert betrachtet werden. Pilvousek betonte die Wichtigkeit von Geschichte

als identitätsstiftendem Faktor. *Joachim Goertz* (Berlin) setzte die CDU in Beziehung zu der biblischen Geschichte der Heilung eines Gelähmten. Sie hätte zur Heilung getragen werden müssen. Noch immer fehle die Aufarbeitung. Die Kirche könnte im Bemühen um Aufarbeitung Vorbild sein. Fitschen sah die Situation der CDU 1989/90 zwar pragmatisch, doch gehöre zur Aufarbeitung theologisch vor einer Vergebung ein Sündenbekenntnis. Dies stehe in der CDU noch aus. Bei der Aufarbeitung zu helfen, sei jedoch nicht Aufgabe der Kirchen. Im Prozess der Säkularisierung und Pluralisierung warnte er vor der Gefahr einer „Gespensterdiskussion“, denn es sei verkehrt, CDU und Kirche zu sehr aufeinander zu beziehen.

Als Fazit der Tagung lässt sich dreierlei anführen: 1. Für ein demokratisches Selbstverständnis ist historische Aufarbeitung von genuiner Bedeutung. 2. Die CDU hat die Frage der Aufarbeitung noch vor, nicht schon hinter sich. 3. Mikrohistorische Studien fehlen auf breiter Front. Sie könnten helfen, die Diskussion ohne Apologetik oder Verurteilung zu verorten.

Bericht über die Tagung
„Zwischen Revolutionsschock und Schulddebatte“
Münchener Katholizismus und Protestantismus
im 20. Jahrhundert“

Nora Andrea Schulze

Im November 2011 gaben die Stadt München und die Gründungsdirektorin des Münchner NS-Dokumentationszentrums, PD Dr. Irmtrud Wojak, in einer gemeinsamen Pressemitteilung ihre einvernehmliche Trennung bekannt. Als Begründung wurden „nachhaltige unterschiedliche Auffassungen“ über „die Ausrichtung, die Inhalte und die Funktion des NS-Dokumentationszentrums“ angegeben. Die weitere Konzeptionierung des NS-Dokumentationszentrums übernahmen Prof. em. Dr. Hans Günter Hockerts, Prof. Dr. Marita Krauss, Prof. Dr. Peter Longerich und Prof. Dr.-Ing. Winfried Nerdinger.

Der von Dr. Antonia Leugers und Dr. Björn Mensing geleitete, interdisziplinär und konfessionell gemischt besetzte Arbeitskreis Katholizismus-/Protestantismusforschung des NS-Dokumentationszentrums nahm diese Ereignisse zum Anlass, seine bisherigen Forschungsergebnisse in Kooperation mit der Evangelischen Stadtakademie München in einer öffentlichen Tagung vorzustellen. Die Tagung „Zwischen Revolutionsschock und Schulddebatte – Münchener Katholizismus und Protestantismus im 20. Jahrhundert“ fand am 12. Dezember 2011 in der Evangelischen Stadtakademie München statt – zu einem Zeitpunkt, an dem das in Auftrag gegebene Konzept noch nicht vorlag.

Zum Stand der Arbeiten an der künftigen Konzeption besaß der Arbeitskreis Katholizismus-/Protestantismusforschung keine Kenntnisse. Im Verlauf der Tagung wurden daher wiederholt Befürchtungen laut, dass die vom Arbeitskreis behandelten Themenbereiche im künftigen NS-Dokumentationszentrum keine Berücksichtigung finden. Die Referentinnen und Referenten des Arbeitskreises wiesen zudem darauf hin, dass keine endgültigen Ergebnisse, sondern nur einzelne, kontrovers zu diskutierende Schlaglichter aus ihrer Forschungsarbeit präsentiert werden könnten. Trotz dieser Ankündigungen boten die Vorträge der Tagung ein überraschend breites Spektrum hoch interessanter, innovativer Forschungsansätze und bisher nicht oder nur wenig bekannter Quellen.

So stellte *Dr. Angela Hermann* in ihrem Vortrag „Im Visier der Diplomaten: Nuntiatur- und Gesandtschaftsberichte zur Münchener Revolutions- und Rätezeit“ bemerkenswert aussagekräftige Quellen vor, insbesondere aus der Regierungszeit des ersten bayerischen Ministerpräsidenten Kurt Eisner. Dabei zeigte Hermann auf, dass Eisner in zahlreichen Berichten auswärtiger Gesandter mit dem antisemitischen Stereotyp des kriminellen, die westliche Gesellschaft bedrohenden Ostjuden belegt wurde. Dies betraf vor allem die Berichte des apostolischen Nuntius und späteren Papstes Pius XII., Eugenio Pacelli, der Eisner als Atheisten, radikalen Sozialisten, Freund der russischen Nihilisten, politisch Kriminellen und galizischen Juden diskriminierte.

Auch der sächsische Gesandte Maximilian von Dziembowsky sah in Eisner einen „fremden Schädling“ und verfasste einen Bericht, der als Appell zu dessen Ermordung gelesen werden konnte. Zwei Tage nach diesem Bericht, am 21. Februar 1919, wurde Eisner von Anton

Graf von Arco erschossen. Arco begründete diese – wie die Presse urteilte – erste rechtsterroristische Tat in Deutschland damit, dass Eisner Jude, Bolschewist und Landesverräter gewesen sei. Zu der auf Eisners Ermordung folgenden, von allen Gesandten abgelehnten Räterepublik äußerte sich wiederum der päpstliche Nuntius Pacelli besonders scharf, der sich in seinen Berichten über die Zustände im Wittelsbacher Palais bis in angewiderte physiognomische Schilderungen von „jüdischen“ Revolutionären und ihren Frauen verstieg.

Aus dem Vergleich der Berichte verschiedener Gesandter zog Hermann den Schluss, ein antisemitisches Element trete in besonders starker Weise in Pacellis Berichten zu Tage. Er habe die Juden als Anstifter der Revolution betrachtet, die das Christentum zerstören wollten. Zu berücksichtigen sei dabei Pacellis religiöses Proprium. Abschließend zog Hermann die Linie in die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft fort. Die Nationalsozialisten hätten das Feindbild der „jüdisch-bolschewistischen Weltverschwörung“ nicht erfunden, aber zur Gewinnung der Anhängerschaft und zur Minimierung des Widerstands gegen die Vernichtung des europäischen Judentums verbreitet, verstärkt und instrumentalisiert.

Zu Beginn seines Vortrags „Zeugen, Päpste, Revoluzzer – Konfessionen im theatralen Diskurs“ zitierte *Dr. Florian Mayer* einen Brief der Theatergemeinde München vom März 1933, die sich gegen Angriffe der NS-Presse verteidigte, indem sie sich als „Kampfbund gegen marxistisch-bolschewistische Kulturzersetzung“ darstellte. Tatsächlich hatte die Theatergemeinde in Übereinstimmung mit der NSDAP-Stadt- und Landtagsfraktion schon in der Weimarer Republik Stücke von Brecht, Feuchtwanger und anderen abgelehnt. Ihr letzter eigenständiger Aufführungsvorschlag war 1933 dann der

„Schlageter“ von Hanns Johst. Mayer führte aus, Albert Leo Schlageter sei nach seiner Hinrichtung 1923 nicht nur von den Nationalsozialisten, sondern auch von katholischer Seite als Märtyrer vereinnahmt worden. Mit der Berliner Uraufführung von Johsts „Schlageter“ im April 1933 sei dieser den Katholiken als Märtyrer dann jedoch verloren gegangen.

Schlageter blieb nicht der einzige „Märtyrer“, dessen das NS-Regime im Jahr der „Machtergreifung“ gedenken wollte. Am 9. November jährte sich auch zum zehnten mal der Hitler-Ludendorff-Putsch von 1923, dessen „Helden“ und „Blutzeugen“ das Regime mit besonderem Pomp und Triumphalismus beging. Dabei wurden die Staatstheater zu Gedenk- und Feierorten für die „alten Kämpfer“ und die neue „Volksgemeinschaft“. Der Autor und Intendant Friedrich Forster-Burggraf lieferte das Stück „Alle gegen einen, einer für alle“, das auf der historischen Folie der schwedischen Erhebung unter Gustav Wasa den Aufstieg der Nationalsozialisten und ihres „Führers“ feierte. Mit ihm erhielt das NS-Regime sein erstes Hitler-Drama. Im Zentrum fast jeder Szene stand Gustav Wasa, der als Führer, nationaler Erlöser und politischer Heiland dargestellt wurde. Dieses professionell kalkulierte Propagandastück schmiedete die Sprache des christlich-konfessionellen Theaters in ein nationalistisches, völkisch-totalitäres Idiom um.

In das Jahr 1933 fiel außerdem der 450. Geburtstag Martin Luthers. Am 26. November 1933 fand im Münchner Prinzregententheater eine theatrale Gedenkfeier statt, dessen Programm Ernst Leopold Stahl zusammengestellt hatte und in der Luther als deutscher Heros gefeiert wurde. Neben einer Mehrzahl bereits vom Reformationsjubiläum 1917 her bekannter Texte und einer Ballade

von Ziska Luise Dresler-Schember wurde ein Ausschnitt aus Hanns Johsts Stück „Propheten“ von 1923 geboten, in dem Luther als Kraftmeier diffusen deutschen Glaubens inszeniert wurde und das Johst den Titel „Dramatiker des Glaubens“ einbrachte. Den zweiten Teil des Lutherabends bildete der Schlussteil des Schauspiels „Luther auf der Wartburg“ von Friedrich Lienhard, den die Nationalsozialisten als stillen, eigenwilligen Vorläufer des Nationalsozialismus posthum für sich zu vereinnahmen suchten. Wie schon bei der Lutherfeier ließ das Staatsschauspiel die Konzeption eines bunten Abends anlässlich der Eröffnung der antisemitischen Hetzausstellung „Der ewige Jude“ 1937 wieder aufleben und bot dabei u. a. eine szenische Gestaltung von Luthers Judenschrift.

Bemerkenswerterweise wurde das antirömische Canossa-Drama „Gregor und Heinrich“ von Erwin Guido Kolbenheyer nicht in dessen Wahlheimat München uraufgeführt. In diesem dem Aufstehen des deutschen Volkes gewidmeten Klassiker der NS-Dramatik wurde der historische Schlüsselkonflikt zwischen Kaiser und Papst als Kampf des mittelalterlichen Wesens gegen die nordisch-germanische Rasse gedeutet. Dass die Uraufführung 1934 außerhalb Münchens stattfand, könnte auf ein Redeverbot zurückzuführen sein, das Kolbenheyer 1933 wegen seiner kulturpolitischen Forderungen erhalten hatte; möglicherweise sollte aber auch vermieden werden, die politisch zu diesem Zeitpunkt noch umworbenen Münchner Katholiken theatral vor den Kopf zu stoßen. Kolbenheyers Stück wurde in München, wo Papsttum und Päpste im Theaterdiskurs traditionell eine leicht entzündliche Mischung darstellten, erst 1940 aufgeführt, als solche Rücksichtnahmen nicht mehr nötig waren.

Zuletzt ging Mayer auf die Schulddebatte ein, die er am Beispiel der Münchner Aufführungsgeschichte von Rolf Hochhuths skandalträchtigem Stück „Der Stellvertreter“ behandelte. Im Zentrum der Debatte über das 1963 in Berlin uraufgeführte Stück stand nicht dessen Hauptfigur, sondern Papst Pius XII., der in München längere Zeit als Nuntius gewirkt hatte. Obwohl die Münchner Bühnen eine Aufführung des „Stellvertreter“ ablehnten und nur eine von Studenten veranstaltete tumultuarische Lesung stattfand, kam es zu intensiven Auseinandersetzungen mit dem Stück und seinem Autor, so etwa bei einer überlaufenen Veranstaltung der katholischen Akademie im April 1963. Als im Theater an der Briener Straße 1964 eine Tourneeaufführung stattfand, war die Erregung bereits kritischer Neugier gewichen und die Kritik galt eher der Textfassung und der Inszenierung.

Zum Eklat kam es 1987 im Kulturhaus Ottobrunn, wo der katholische Pfarrer und sein Kirchengemeinderat den Bürgermeister auf Ablehnungskurs brachten, und erneut 1988, als der „Stellvertreter“ im Prinzregententheater die jüdische Kulturwoche eröffnen sollte. Die von Politikern öffentlich kritisierte Intendanz und die Gesellschaft zur Förderung jüdischer Kultur und Tradition sahen sich genötigt, antikirchliche Absichten zu dementieren. Rolf Hochhuth selbst verkündete, nach heutigem Wissensstand hätte er Pius XII. noch viel härter verurteilt. Öffentlich äußerte sich auch Kardinal Friedrich Karl Wetter, der vor wahrheitswidrigen Totschlagparolen warnte und die Frage der deutschen Bischöfe von 1963 wiederholte, woher es wohl komme, dass die Vorwürfe gegen Pius XII. ausgerechnet ein Volk erhebe, das den Holocaust auf sich geladen habe; zudem verwies er auf die seriöse Zeitgeschichtsforschung und zitierte

positive Aussagen über Pius XII. Und wieder tagte die katholische Akademie, diesmal zum Thema „Das Theater: Es darf alles – darf es alles?“.

Als Constantin Costa-Gavras 2002 seine Version des „Stellvertreters“ ins Kino brachte, war inzwischen eine Umkehr der Dynamiken von historischer Forschung und theatralem Tribunal über Pius XII. eingetreten. Hochhuths Stück wurde selbst als Teil der Rezeptionsgeschichte betrachtet und als letztlich fruchtbarer Anstoß beurteilt, der Pius XII. zu einer der best erforschten Personen der jüngeren Zeitgeschichte gemacht habe. Äußerst präsent ist Hochhuths Drama allerdings noch im öffentlichen Diskurs über die seit langem vorbereitete Seligsprechung dieses Papstes. Mayer schloss seine Ausführungen mit dem Hinweis, weder die Studenten der ersten Münchner Lesung von 1963 noch die anlässlich der Aufführung von 1988 erbosten Honoratioren hätten sich wohl vorstellen können, dass die derzeit geplante Aufführung des „Stellvertreters“ im Münchner Volkstheater von einem gefeierten Regisseur der Oberammergauer Passionsspiele inszeniert würde.

Edith Koller berichtete in ihrem reich bebilderten Vortrag über „Karikaturen in der Münchner Presselandschaft: Feindbild Klerus – Feindbild Jude“. Nach Koller bestand zwischen den Feindbildern „Klerus“ und „Jude“ traditionell keine Verbindung, in völkischen und nationalsozialistischen Text- und Bildäußerungen wurden sie jedoch miteinander kombiniert. Während die NS-Literatur die Vereinigung des „internationalen Judentums“ und des „internationalen Katholizismus“ heraufbeschwor, diffamierten NS-Karikaturen Juden und Kirche bzw. Kleriker vereint als Gegner des Regimes oder schmähten Kirchenvertreter als Judenfreunde.

Koller analysierte beispielhafte Elemente beider Karikaturtypen, die sie anhand antiklerikaler Darstellungen des Typus des politisierenden Pfarrers bis in die Weimarer Zeit, antisemitischer Darstellungen des Typus des „Ostjuden“ und schließlich des völkisch-nationalsozialistischen Blicks auf Juden und Kirche bzw. Kleriker seit der Revolution von 1919 vorstellte. Als Quellengrundlage dienten der „Simplicissimus“, die sozialdemokratischen Satirezeitschriften „Der wahre Jakob“ und „Lachen links“ sowie das NS-Satireblatt „Die Brennessel“ und der „Stürmer“.

Antiklerikale Karikaturen mit dem Typus des politisierenden Pfarrers enthielten häufig Anspielungen auf Völlerei, Genusssucht, Scheinheiligkeit und Scheinmoral. Im Mittelpunkt stand der Missbrauch der Autorität des Seelsorgers für politische Einflussnahme. Der Klerus wurde als dick, behäbig und mit wenig intelligenten Gesichtsausdrücken dargestellt. Die gezeigten Geistlichen kannten keine Not, was in der Hungerszeit von Krieg und Weimarer Republik eine besonders scharfe Kritik darstellte. Den Klerikern wurde vorgeworfen, sie zielten nur auf den eigenen Vorteil, ihr politisches Gewicht und den Vorteil der Institution Kirche. Neben grundsätzlicher Kritik an den Kirchen und den im Zentrum bzw. in der DVP engagierten Geistlichen standen auch einzelne Geistliche im Fokus, wie der evangelische Pfarrer von Perlach, den eine sozialdemokratische Karikatur bezichtigte, für die Ermordung von Perlacher Arbeitern und Sozialdemokraten bei der Niederschlagung der Räterepublik 1919 verantwortlich zu sein.

Für die Ausprägung, Verbreitung und Intensivierung des Antisemitismus vor allem in konservativen, bürgerlichen, nationalen und völkischen Kreisen ist der Einfluss des Revolutionsschocks nicht

zu überschätzen. Ein verbreitetes Feindbild im bürgerlichen Milieu war seit der Revolution der als fremd und gefährlich wahrgenommene „Ostjude“, der seit dem 19. Jahrhundert in Karikaturen abgebildet wurde. Als typische Elemente dienten eine große, gebogene Nase, wulstige Lippen, affektierte Handhaltung, (Zylinder-)Hut, dunkler Bart und Schläfenlocken. Durch Merkmale wie die Körperhaltung wurde außerdem der Verdacht der Heimlichtuerei und des Mausecheln symbolisiert. Diese Darstellungstraditionen wurden in den NS-Karikaturen übernommen.

Zu einem der beherrschenden Feindbilder der NS-Ideologie wurde die Gleichsetzung von Sozialisten und Marxisten mit Juden. Dabei zielten die Karikaturen der NS-Satirezeitschrift „Die Brennessel“ auf ein breites politisches Spektrum und blieben meist in der gewohnten Bildtradition der politischen Satire und Karikatur. Zu den Karikaturisten gehörte einer der wichtigsten Grafiker der NS-Propaganda, Hans Herbert Schweitzer (Pseudonym: Mjölfnir), der von Hitler 1933 den Ehrentitel „Zeichner der Bewegung“ verliehen bekam. Viel stärker von Gewalt geprägt war das antisemitische Kampfblatt „Der Stürmer“. Die Karikaturen waren voyeuristisch-pornographisch, vor allem bei den häufig dargestellten Themen Rassenreinheit und Blutschande. Zeichner des Stürmer war von 1925 bis 1945 Philipp Rupprecht (Pseudonym: Fips), der mit seiner Bildsprache den typischen „Stürmer-Juden“ prägte.

Zu den zentralen Feindbildelementen der NS-Ideologie gehörte der „jüdische Lügenjournalismus“. Ein weiteres Feindbild war der im Zusammenhang mit Verschwörungstheorien seit der Weimarer Zeit beliebte Typus des Juden als Hintermann oder Drahtzieher, der alle ins Unglück stürzt. Das Feindbild der internationalen Verschwörung

betraff nicht nur das Judentum, sondern auch Christentum, Freimaurer und Kommunisten. Vor allem dem katholischen Zentrum sprach man wegen seiner Verbindung mit Rom die Fähigkeit ab, echt deutsch zu sein, und verdächtigte es der Unterhöhnung und des Umsturzes.

Eine weitere Dimension der NS-Karikaturen bestand in der Übertragung antisemitischer Stereotypen auf andere Gegner. Dabei wurden Gesichtszüge „jüdisch“ verzeichnet, wie etwa im Fall von Kardinal Michael von Faulhaber, der sich in seiner Silvesterpredigt 1933 nach NS-Meinung pro-jüdisch geäußert und damit gegen den Absolutheitsanspruch der NS-Weltdeutung gewandt hatte. Antisemitische Stereotype wurden vor allem auf Personen oder Länder übertragen, die in Zusammenhang mit Juden gebracht wurden oder ihnen Hilfe leisteten. So brachte der „Stürmer“ 1937 wegen der jüdischen Emigration in die USA eine Karikatur der Freiheitsstatue mit „jüdischen“ Gesichtszügen sowie Hammer und Sichel. Da die Bilder des „Stürmer“ überall präsent waren, konnte sich niemand der antisemitischen Propaganda entziehen.

Koller resümierte, dass mit den antikirchlich/antiklerikalen Karikaturen des „Stürmer“ die grundsätzliche Autorität der Kirche bzw. der Kleriker angegriffen werden sollte. Die Mittel der Deformierung dienten bis 1933 zur Ausschaltung eines politischen Gegners, danach ging es um die ideologische Konkurrenz in der Weltdeutung. Die antisemitischen Darstellungen im „Stürmer“ hingegen dienten vor allem der Selbstidentifikation und der Bildung der Volksgemeinschaft. Durch die Reduzierung auf die Rasse als das Hauptfeindbild konnten Unterschiede in der deutschen Gesellschaft aufgefangen werden. Dem Hauptfeindbild Judentum wurden alle

anderen Feindbilder untergeordnet. Die Darstellung der Gegner als „jüdisch“ diente dazu, sie zu diffamieren und den Ausschluss aus der Volksgemeinschaft anzudrohen.

Abschließend wies Koller auf die engen Grenzen hin, die der Karikatur in der Diktatur im Vergleich zur Demokratie gesetzt sind. In der Diktatur soll die Karikatur eigene Positionen verteidigen und stärken, abweichende Positionen und politische Feinde aber abwehren. Sie dient der Diffamierung, nicht der politischen Auseinandersetzung.

Nach diesen anschaulichen Ausführungen kehrte *Dr. Axel Töllner* in seinem Vortrag „Erich und Mathilde Ludendorff und die evangelische Kirche“ wieder zur klassischen Textanalyse zurück. Dabei ging er der Frage nach, inwiefern evangelische Wurzeln das Denken von Erich und Mathilde Ludendorff prägten und wie Protestanten auf diese aus der Kirche ausgetretenen Dissidenten reagierten.

Für die Lehrerin, Medizinerin und Frauenrechtlerin Mathilde Ludendorff, die aus einem hessischen Pfarrhaus stammte, galt der christliche Glaube als eine Strategie, Menschen fehlzuleiten und „irre“ zu machen. 1904 trat sie aus der evangelischen Kirche aus. Unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs propagierte sie ein weibliches Kulturkorrektiv gegen die durch männliche Schwächen verursachten Kriege. Die Entmündigung der Frauen legte sie dem durch das Judentum beeinflussten Christentum zur Last. Maßgeblich für ihre Entwicklung zur Propagandistin einer völkischen Religion wurde der DAP- und NSDAP-Aktivist Gottfried Feder.

In ihrer „Deutschen Gotterkenntnis“ vermischte sie naturwissenschaftliche, religionsgeschichtliche, gnostisch-sektiererische und rassistische Elemente und behauptete, die Lehre von einem art-

eigenen deutschen Glauben wissenschaftlich fundieren zu können. Ihre Rassenlehre unterschied zwischen edlen „Licht-“ und niederen „Schachtvölkern“. 1923 lernte sie Hitler und Ludendorff kennen. 1926 heiratete sie Erich Ludendorff.

Erich Ludendorff galt als militärisch begabt, politisch jedoch ungeschickt. Seine Kooperation mit Hindenburg betrachtete er als göttliche Fügung. Nationalprotestantischen Traditionen entsprechend fielen für ihn göttliches Heil und nationaler Erfolg ineinander. Verehrt wurde er von dem früheren Pfarrer, rechtsnationalen Politiker und Publizisten Gottfried Traub, dem er nach dem Hitler-Ludendorff-Putsch von 1923 berichtete, er habe von Hitlers Vorgehen nichts gewusst. Traub fühlte sich Ludendorff auch als evangelischer Christ verbunden. Deshalb betrachtete er Ludendorffs Kirchenaustritt 1927 als Affront. Ludendorff begründete seinen Schritt damit, dass „die Forschung über die hohe Kultur unserer Ahnen“ sowie ein kritisches Bibelstudium ihn zur Überzeugung gebracht hätten, der biblische Glaube entspreche nicht seinem Gottglauben.

Künftig fand er Sinnstiftung in der „Deutschen Gotterkenntnis“ seiner Frau Mathilde, auf deren Grundlage er auch sein politisches Scheitern deutete und die er mit seiner Verschwörungstheorie vom Kampf überstaatlicher Mächte gegen die deutsche Nation und Rasse zu einem geschlossenen Weltbild kombinierte. Seine Anschauungen richteten sich gegen Katholiken, Juden und Freimaurer, die er für ein internationales, pazifistisches und widerdeutsches Denken verantwortlich machte. Ähnlich wie Traub betrachteten viele Zeitgenossen Ludendorffs Wandlung als „klägliches Schauspiel der Versklavung einer deutschen Seele durch eine Frau“.

Die Haltung der bayerischen Landeskirche zur Ludendorff-Bewegung geht aus den im kirchlichen Bereich weit verbreiteten Schriften von Heinrich Hauck „Völkisches Erwachen und Evangelium“ von 1932 sowie von Eduard Putz „Völkische Religiosität und christlicher Gottesglaube“ von 1933 hervor. Mathilde Ludendorff galt Hauck und Putz als Hauptvertreterin der christentumsfeindlichen Richtung. Beide bezogen sich auf ihre Schrift „Erlösung von Jesu Christo“ von 1931, in der sie radikal mit dem Christentum abgerechnet hatte. Dabei hatte sie die Existenz Jesu angezweifelt und die Jesus-Überlieferung auf indische Quellen zurückgeführt, die jüdisch verfälscht worden seien.

Obwohl der Ludendorff-Bewegung nur ein verschwindend kleiner Prozentsatz der Bevölkerung angehörte, tauchte sie regelmäßig in der kirchlichen Auseinandersetzung mit der völkischen Bewegung auf, da sie sich wegen ihrer Differenzen mit Hitler und dem Bekenntnis der NSDAP zum „positiven Christentum“ besonders dazu eignete, vor den Fehlformen der völkischen Bewegungen zu warnen. Die evangelische Kirche meinte, sich im Gegensatz zur Ludendorff-Bewegung als echte religiös-geistige Stütze für die Durchsetzung politischer Ziele des Nationalsozialismus anbieten zu können.

Hauck und Putz verknüpften die Ludendorff-Bewegung mit Feindbildern, die Nationalprotestantismus und Nationalsozialismus teilten. Dazu griffen sie auf antisemitische, antiwestliche und antiaufklärerische Ressentiments zurück. So kritisierte Hauck, die Ludendorff-Bewegung verkünde einen verschwommenen Pantheismus, wie ihn bereits der Jude Baruch Spinoza gelehrt habe. Bei Putz spielte das Stichwort der Selbstvergottung eine Schlüsselrolle.

In der Apotheose menschlicher Fähigkeiten und Eigenschaften sah er das gemeinsame Fundament von Rationalismus, Bolschewismus, Judentum und einer Religion, in der die Rasse letztgültige Norm wird. Nach Putz arbeiteten die antichristlichen völkischen Religionen letztlich dem „Weltbolschewismus“ in die Hände. Das einzige Bollwerk zur Rettung des bedrohten Volkstums sei daher das echte Christentum.

Dr. Antonia Leugers untersuchte in ihrem Vortrag „Katholische Kriegsfriedensdiskurse der Münchner Zwischenkriegszeit“. Dieses Thema bearbeitet Leugers zur Zeit auch im Rahmen des von Prof. Dr. Andreas Holzem geleiteten Forschungsprojekts „Katholische Kriegsfriedensdiskurse (1914/18–1939/1945). München zwischen kulturellem Pluralismus und ‚Hauptstadt der Bewegung‘“. Mit dem Terminus „Kriegsfriedensdiskurse“ werden die diskursiv geführten Auseinandersetzungen in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen begrifflich gefasst, die im öffentlichen und privaten Raum trotz äußeren Friedens vom Kriegsdiskurs dominiert wurden. Der Kriegsdiskurs bestimmte auch die Friedensdiskurse, weil der Frieden nicht als „wirklich“ betrachtet und statt dessen diskursiv um die Bedingungen für einen „wahren“ Frieden gekämpft wurde.

Die Münchner Kriegsfriedensdiskurse wurden wesentlich durch Kardinal Michael von Faulhaber geprägt, der den einen als Kriegstreiber, den anderen als Friedensaktivist galt. Dies veranschaulichte Leugers an zwei auch topographisch fassbaren Ereignissen: den beiden Reden Faulhabers auf dem Münchner Königsplatz beim Katholikentag 1922 und seiner Friedensansprache beim Gebet um den Völkerfrieden in der Benediktinerabtei St. Bonifaz 1932.

Auf dem Katholikentag von 1922 richtete sich Faulhaber in seiner zweiten Rede an zwei französische Gäste und betonte den ehrlichen Willen der deutschen Katholiken zum Weltfrieden; dem schickte er jedoch den Vorwurf voraus, ob sie nicht nachfühlen könnten, „wie sich in uns das Herz umdreht, weil man gerade in unsere Rheinprovinz Heiden und Mohammedaner als Besatzung legt“. Die Franzosen berichteten daraufhin, einer Versöhnung stünden trotz der brüderlichen Friedensbekundungen tiefe Verbitterung über die Erniedrigung, schiere Rachsucht und Tendenzen zur Sakralisierung der deutschen Nation im Weg. Deutsche und Franzosen warfen sich gegenseitig Nationalismus und die Verachtung christlicher Prinzipien vor und warteten darauf, dass die andere Seite als erste nachgab. Es entspann sich ein Kriegsfriedensdiskurs, der das eigentliche Ziel, Versöhnung und Frieden, selbst auf den Katholikentagen der Zwischenkriegszeit fast verbannte.

Diesem Diskurs lieferte Faulhaber neue Nahrung. Den „papstlosen“ Versailler Frieden betrachtete er als Fluch: Alles, was den Hass fördere, trage Zündstoff für neuen Kriegsbrand zusammen. Seine erste Rede auf dem Katholikentag brachte Faulhaber jedoch den Vorwurf ein, selbst Hass zu schüren. Mit scharfen Worten führte er aus, die Revolution von 1918 sei Meineid und Hochverrat gewesen; wenn der Umsturz auch einige Erfolge gebracht habe, dürfe eine Untat trotzdem nicht heilig gesprochen werden. Der ebenfalls auf dem Katholikentag anwesende Konrad Adenauer, der die demokratische Spielart des politischen Katholizismus verkörperte, bot Faulhaber zwar entschieden Paroli, der Diskurs wurde jedoch künftig von Faulhabers Position dominiert. Seine Rede erschütterte den inlän-

dischen Frieden und stärkte in ihrer Wirkung die Rechtsextremisten in der Zeit ihres Aufstiegs.

Als Friedensmonument hingegen wurde Faulhabers Rede „Auf dem Weg zu einer neuen Kriegsmoral“ in St. Bonifaz 1932 gewertet. Darin forderte Faulhaber dazu auf, Konflikte zwischen Staaten friedlich beizulegen. Angesichts des furchtbaren Zerstörungspotentials der modernen Kriegstechnik und der wirtschaftlichen und moralischen Folgen eines modernen Krieges würden Sieger und Besiegte gleichermaßen geschädigt. Diesen neuen Tatsachen müsse auch die katholische Sittenlehre Rechnung tragen. Faulhaber sah in seiner Rede allerdings keinen Gesinnungswandel: Nicht er, sondern der Krieg habe sich gewandelt. Zum pazifistischen Friedensbund Deutscher Katholiken hielt er sich daher auf Distanz.

Empört war Faulhaber über die Verdächtigung des „Völkischen Beobachters“, er trete für die einseitige Abrüstung Deutschlands und damit für dessen Wehrlosigkeit ein. Seiner Überzeugung nach sollte nicht das stark geschwächte Deutschland abrüsten, sondern die um die Wette rüstenden anderen Länder. Wenn dies nicht geschehe, habe Deutschland nach Natur- und Völkerrecht das gleiche Recht wie alle anderen, gegen einen bewaffneten Überfall gewappnet zu sein. Seine „neue Kriegsmoral“ meinte Faulhaber in Hitlers Friedensrede vom 17. Mai 1933 wiederfinden zu können und sah sie im Münchner Abkommen von 1938 verwirklicht. Als deutsche Truppen ins Sudetenland einmarschierten, beglückwünschten die deutschen Kardinäle Hitler auf Anregung Faulhabers in einem Telegramm als Friedenssicherer und ordneten Festgottesdienste und feierliches Glockengeläut an. Daraus zog Leugers den Schluss, Faulhaber habe

das Vertrauen der Katholiken zum „Friedenskanzler“ Hitler und zu dessen Argumentationsmuster gestärkt.

Die beiden Schlussvorträge der Tagung standen unter dem gemeinsamen Thema „Weltanschauliche‘ Sieger oder moralisches Versagen?“. *Dr. Thomas Forstner* provozierte gleich zu Beginn seines Vortrags „Idealisierung, Monumentalisierung, Sakralisierung – Katholische Selbstdeutungen nach 1945“ mit der These, die Geschichte der Auseinandersetzung der römisch-katholischen Kirche mit dem Nationalsozialismus nach 1945 sei in München bislang ebensowenig Gegenstand historischer Forschung gewesen wie bis in die 1990er Jahre hinein die Geschichte der Kirche und der Katholiken in München im Nationalsozialismus selbst. Die vorliegende Literatur habe einem historistischen Relativismus gehuldigt, nach dem alle historischen Phänomene nur aus ihrer Zeit heraus verstanden und beurteilt werden könnten, und sich des Stereotyps der „Kirche in bedrängter Zeit“ bedient. Dieses Stereotyp bezeichnete Forstner im kulturanthropologischen Sinn als die „Kosmologie“ der katholischen Kirche zu ihrer Rolle in der NS-Zeit. Dahinter stehe die Angst, historische Forschung über kirchliche Akteure der Vergangenheit könne die immerwährende „societas perfecta“ Kirche in der Gegenwart beschädigen.

Auch im weiteren Verlauf seines Vortrags ließ Forstner es an Deutlichkeit nicht fehlen. Für die Auseinandersetzung mit der Rolle der katholischen Kirche im Nationalsozialismus nach 1945 entwarf er ein Modell mit drei zeitlich überlappenden Phasen, die er unter den Schlagworten Idealisierung, Monumentalisierung und Sakralisierung behandelte.

Die Phase der Idealisierung stand nach Forstner unter dem Motto „Versöhnen statt Spalten“. Die Kirche habe NS-Tätern massenhaft Hilfe und Unterstützung gewährt, sofern sie sich nur zum katholischen Glauben bekannten. Signifikant für diese Phase sei die Abspaltung der deutschen Schuld gewesen. Dabei habe sich der Klerus als einzige gesellschaftliche Gruppe wahrgenommen, die dem Nationalsozialismus geschlossen widerstanden habe. Zum lebenden Beispiel für den kirchlichen Widerstand sei der Münchner Weihbischof Johannes Neuhäusler stilisiert worden, den Forstner als Propagandist des kirchlichen Opferdiskurses und – wegen seiner Involvierung in die „Stille Hilfe“ – als Unterstützer von NS-Tätern bezeichnete. Neuhäuslers Quellensammlung „Kreuz und Hakenkreuz“ habe den Zweck verfolgt, die These des kollektiven Opfergangs der katholischen Kirche zu belegen.

Nach Auslaufen der Idealisierungsphase gegen Ende der 1950er Jahre fand in den 1960er Jahren die Phase der Monumentalisierung ihren Höhepunkt, die nach Forstner der umfassenden Dokumentation des kirchlichen Widerstands und somit der Selbstbehauptung diene. Hier sei auch die Arbeit der bis 1972 in München ansässigen Kommission für Zeitgeschichte anzusiedeln, die eine tendenziell apologetische Stoßrichtung verfolgt habe. Forstner kritisierte u. a. das „Networking“ der Kommission, das hinter verschlossenen Türen stattfinde, die Nicht-Beteiligung von Frauen und die „Quellenzugangsbewirtschaftung“. Paradigmatisch sei vor allem der von der Kommission herausgegebene Band „Priester unter Hitlers Terror“, der Kritiker auf monumentalen 2.000 Seiten zum Schweigen bringen solle, die qualitative Dimension widerständiger Handlungen und

staatlicher Verfolgungsmaßnahmen jedoch ebenso ausblende wie etwa die Opfergruppe homosexueller Priester.

Auf die Monumentalisierung folgte nach Forstner Ende der 1980er Jahre die Phase der Sakralisierung der Protagonisten. Die Initialzündung habe Papst Johannes Paul II. in einem apostolischen Schreiben von 1994 gegeben, in dem er zur Erstellung von Martyrologien zum 20. Jahrhundert aufforderte. Die meisten katholischen Märtyrer wurden aus dem Spanischen Bürgerkrieg gemeldet, gefolgt von Mexiko, der Sowjetunion unter Stalin und dem nationalsozialistischen Deutschland. Höhepunkt der theologischen Konzeption von den Märtyrern des 20. Jahrhunderts sei 1998 die Heiligsprechung Edith Steins gewesen, die sich ideal als Projektionsfläche für die katholische Opferinszenierung geeignet und den Katholiken einen prominenten Platz unter den Opfern von Auschwitz gesichert habe. Während die „offizielle“ katholische Kirchengeschichtsschreibung längst ein partielles Versagen der Kirche bei der Judenvernichtung zugestehe, sei auf die frühere Verdrängung der Shoa in jüngster Zeit die „katholische Selbsteinsetzung in die Opferrolle“ gefolgt.

Dr. Björn Mensing eröffnete seinen Vortrag „Evangelische Debatten nach 1945“ mit der Frage, wie sich diejenigen an den Debatten nach 1945 beteiligten, die vor 1945 Widerstand geleistet und dafür Verfolgung erlitten hatten. Als Beispiel führte er Wolfgang Niederstraßer an, der als einziger bayerischer Pfarrer im KZ Dachau inhaftiert war. Im Herbst 1945 weigerte sich Niederstraßer, einen an die Pfarrer versandten Fragebogen des Münchner Landeskirchenrates auszufüllen, der den Widerstand der Pfarrerschaft gegen den Nationalsozialismus belegen sollte, und rief stattdessen zu einem Schuldbekennnis und zu einem kirchlichen Neuanfang auf. Mensing

konfrontierte Niederstraßers Eingeständnis der kirchlichen Verstrickung in den Nationalsozialismus mit der offiziellen Geschichtspolitik der Landeskirche, die sich als weltanschauliche Siegerin betrachtete und zur Rechristianisierung des Volkes sowie zur Einflussnahme auf den politischen Neuaufbau berufen sah. Schon im Herbst 1945 ließ sich die bayerische Landeskirche vom Kassationshof bestätigen, sie sei zur Gänze eine Widerstandsorganisation gewesen.

Dieses apologetische Geschichtsbild wurde durch eine Marginalisierung widerständiger Personen einerseits und die Integration politisch Belasteter andererseits durchgesetzt. Als charakteristisch für die Situation der 1950er/60er Jahre beurteilte Mensing das Verhalten der Landeskirche im Fall des in Haft zu Tode gekommenen Direktors der Ansbacher Landeskirchenstelle Friedrich von Praun und seines späteren Nachfolgers und entfernten Cousins Wilhelm von Ammon. Landesbischof Hans Meiser erinnerte 1946 zwar an von Praun, 1957 aber lehnte der Landeskirchenrat die Anbringung einer Gedenktafel im Ansbacher Dienstgebäude ab. Von Ammon, zur NS-Zeit Ministerialrat im Reichsjustizministerium, war beim Nürnberger Juristenprozess zu 10 Jahren Haft verurteilt worden. Nach seiner vorzeitigen Haftentlassung stellte Meiser ihn 1952 dennoch als Oberkirchenanwalt ein. 1957 erhielt er mit der Berufung zum Direktor der Landeskirchenstelle eine leitende Position in der Landeskirche.

Als weiteres Beispiel nannte Mensing die frühe Situation der Versöhnungskirche in der KZ-Gedenkstätte Dachau. Deren erster Seelsorger Christian Reger, der selbst Häftling in Dachau gewesen war, konnte seine Arbeit in den späten 1960er Jahren nur gegen den

Widerstand des damaligen Ortsgeistlichen von Dachau-Ost – während der NS-Zeit ein führender DC-Pfarrer und Mitglied des Nationalsozialistischen Evangelischen Pfarrerbundes – und der älteren evangelischen Einwohner Dachaus ausüben. Der Nachfolger Regers, Oskar Zeiß, sah seine Aufgabe dann in der Volksmission. Der zuständige Münchner Oberkirchenrat sandte kommentarlos einen Bericht an das Mitglied des Rates der EKD und früheren Dachauer Häftling Ernst Wilm, in dem Zeiß die Entfernung der „schrecklichen Bilder“ und die Ergänzung der Ausstellung um Beispiele aus dem Widerstand forderte. Kein Volk der Welt, so hieß es in seinem Bericht, stelle seine dunkle Vergangenheit aus, durch die Bilder werde nur der Hass hochgehalten.

Eine Veränderung setzte erst in den 1970/80er Jahren ein. Dazu trugen die Rezeption der kritischen Ergebnisse der Kirchlichen Zeitgeschichte, ein Generationswechsel und die zögerliche Revision des bisherigen Geschichtsbildes bei. Die Ausstellung „... wo ist dein Bruder Abel?“ von 1988 zeigte kritisch das weitgehende Versagen der Kirchenleitung gegenüber der nationalsozialistischen Judenverfolgung und der Shoa. Von besonderer Bedeutung wurde das Schwerpunktjahr zum Thema Christen und Juden, das 1998 in eine Erklärung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern mündete, in der die Mitschuld der Christen an der Judenvernichtung offen ausgesprochen wurde. Im selben Jahr wurde auch Wilhelm Freiherr von Pechmann geehrt, der kirchliche Verantwortliche mehrfach zum Protest gegen die Judenverfolgung aufgefordert hatte. Außerdem wurde der unermüdliche Kritiker des Kurses der Landeskirche im Nationalsozialismus, Karl Steinbauer, mit einer Ausstellung gewürdigt.

Nach dieser Wandlung zu einem versachlichten, kritisch-differenzierten Umgang mit der Vergangenheit kam es im Zuge der Umbenennungen der Meiser-Straßen jedoch zu einer Renaissance des alten Geschichtsbildes. Die Umbenennungen führten zu einer Radikalisierung der Diskussion, die auf der einen Seite durch Moralisierung, auf der anderen durch Rechtfertigungsbemühungen gekennzeichnet war. Mensing verwies dazu auf das Buch „Der gekreuzigte Bischof“, die Neubenennung eines Gemeindegemeinschaftsraums nach Hans Meiser und die unseriöse Behauptung, Meiser sei am politischen Widerstand beteiligt gewesen. Mensing schloss daraus, dass die Revision des Geschichtsbildes zwar bei der Kirchenleitung, nicht aber im evangelisch-kirchlichen Milieu angekommen sei, und wies dazu auch auf die Ablehnung der Anbringung einer Gedenktafel für Wolfgang Niederstraßer durch Gemeindeglieder in Warmensteinach hin. Unter Hinweis auf eine einschlägige Studie resümierte Mensing, latenter Antisemitismus und rechtsextrêmes ausländischerfeindliches Gedankengut sei unter kirchentreuen Deutschen auch heute weiter verbreitet als bei der übrigen Bevölkerung.

Die Frage, wie die auf der Tagung präsentierten Grundlagenforschungen des Arbeitskreises Katholizismus-/Protestantismusforschung in die künftige Ausstellung des NS-Dokumentationszentrums umgesetzt werden sollen, wurde weder in den Vorträgen noch in der Abschlussdiskussion thematisiert. Nachdem das Ausstellungskonzept inzwischen vorliegt und jüngst von den zuständigen Gremien beschlossen wurde, dürfte diese Frage aber ohnehin weitgehend obsolet geworden sein: Die christlichen Konfessionen werden in diesem Konzept explizit nur an zwei Unterpunkten erwähnt, nämlich bei den Themenkreisen „Kulturen und Milieus: München in den

1920er Jahren“ und „Das Versagen der Institutionen: das Ende von Rechtsstaat und Demokratie“; daneben ist an zwei weiteren Stellen nur noch die Behandlung von religiös motiviertem Widerstand vorgesehen. Umso erfreulicher ist es, dass die Vorträge der Tagung im Herbst 2012 in einem Sammelband als Beiheft zur Reihe „theologie.geschichte“ publiziert werden sollen.

Die Pfälzische Kirche im Nationalsozialismus –
Das Umbruchjahr 1933
Eine Tagung der Evangelischen Akademie der Pfalz und
des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte
(20./21. Januar 2012, Protestantisches Zentrum
Butenschoen-Haus, Landau)

Klaus Bümlein

Seit 2010 arbeitet eine Projektgruppe unter Geschäftsführung des Akademiedirektors Dr. Christoph Picker daran, ein Handbuch der Protestantischen Kirche der Pfalz für die Zeit von 1933 bis 1945 zu erstellen. Auch der Verein für Pfälzische Kirchengeschichte ist mit seinem Vorsitzenden Dr. Klaus Bümlein im Redaktionsteam beteiligt. Mit mehr als dreißig Sachthemen und über sechzig Biogrammen wird hier der Versuch unternommen, im Zusammenspiel von Profan- und Kirchenhistorikern, ein bisher noch zu wenig beachtete Phase regionaler Geschichte zu beleuchten. Es lag nahe, nicht nur die mehr als fünfzig Mitarbeitenden zu Autorentagungen einzuladen; das geschah zum ersten Mal am 10. September 2011 und wird am 22. Juni 2012 weitergeführt werden. Besonders wichtig erschien es den Veranstaltern, die an der kritischen Erinnerungsarbeit interessierte Öffentlichkeit, besonders die Multiplikatoren, an diesem Weg zu beteiligen und die Kinder- und Enkelgeneration der Zeitzeugen einzuladen. Die Beteiligung übertraf dann in der Tat auch positive Erwartungen; mehr als 80 Anmeldungen brachten das Butenschoen-Haus an seine räumlichen Grenzen.

Das Schwergewicht der Tagung sollte auf dem Umbruchjahr 1933 liegen. Die rasche Preisgabe demokratischer und synodaler Strukturen bedarf der besonderen Verstehensanalyse, gerade in einer Kirchenregion, die wie die Pfalz mit besonderem Stolz ihre Protest- und Toleranz-Geschichte seit 1818, ja seit dem Speyerer Reichstag von 1529 erinnert.

Einen Gesamtüberblick über ‚Die Kirchen im Dritten Reich‘ gab zunächst der Heidelberger Kirchen- und Neuzeit-Historiker Prof. Dr. Christoph Strohm (Heidelberg). Bewusst sollte so die Pfälzische Kirche im Zusammenhang des Gesamtprotestantismus‘ Deutschlands betrachtet werden. Nach einer Vorstellung von Tendenzen heutiger NS-Forschung zeigte Strohm die pseudoreligiösen Redeweisen im NSDAP-Programmen und in Hitler-Reden, die destruktive Absichten verschleierten. Er nahm Theo Schwarzmüllers Gegenüberstellung von Hauenstein und Darstein auf und verglich katholische und protestantische Tendenzen in der Pfalz. Die rasche Umgestaltung der evangelischen Kirchen kam schon 1933 mit dem von der Partei massiv unterstützten ‚Deutschen Christen‘ in Gang. Strohm zeigte dann die Gleichschaltungspolitik im Jahr 1934 auf, die in Preußen den Widerstand einer ‚Bekennenden Kirche‘, in Bayern und Württemberg die Opposition der lutherischen Gesamtkirche wachrief. Warum die Gleichschaltung der pfälzischen Kirche am 28. Juni 1934 gelang, führte Strohm auf ein Bündel besonderer pfälzischer Faktoren zurück: die pragmatisch-moderate Haltung des neuen Landesbischofs Diehl, den Widerstreit der liberalen und konservativen Kirchenpartei, die scharfen konfessionellen Gegensätze von Katholiken und Protestanten.

Der Nachmittag sollte mit drei Referaten exemplarische Orte und Schlüsselpersonen vorstellen. Zunächst untersuchte der Landauer Historiker und Gymnasiallehrer Dr. Erich Schunk die These von einer raschen ‚Nazifizierung‘ in Landau. Er wies nach, dass zwar bei den Kirchenwahlen im Juli 1933 nur eine gemeinsame Liste unter dem Vorzeichen der Deutschen Christen vorgelegt wurde; faktisch aber waren die bisherigen Kirchenparteien weiterhin tätig und konnten profilierten Widerstand leisten. Das wurde besonders deutlich bei der Sympathiewelle für den bisherigen Leiter des Predigerseminars Hans Stempel, der Karl Barths kritische Schrift ‚Theologische Existenz heute‘ mit den Vikaren behandelt hatte. Allerdings zeigte auch Stempel, seit 1934 die führende Figur der oppositionellen ‚Pfarrbruderschaft‘, zunächst manches Entgegenkommen. Widerstand und Anpassung waren bei ihm wie bei anderen kombinierbar und erweisen die ‚Ambiguität‘ (F. W. Graf) protestantischer Einstellungen, gerade am Beginn der NSDAP-Herrschaft.

Ein ähnliches Schwanken zeigte Klaus Bümlein beim damals amtierenden Kirchenpräsidenten Jakob Friedrich Keßler (1930–1934) auf. Der hochgebildete Jurist, der vom Leipziger Reichsgericht her 1930 als Präsident gewählt wurde, war und wurde kein Nationalsozialist. Er konnte sich aber gegen die rasche Umwandlung der Kirchensynode nicht wirksam wehren und erhob nur dort Widerspruch, wo er bestehendes Recht flagrant verletzt sah. So war Keßler faktisch schon 1933 entmachtet und scheiterte mit seinem Widerstand auch gegen die ‚Eingliederung‘ der pfälzischen Kirche in die Reichskirche. Christoph Picker konnte wegen Erkrankung seinen Beitrag über Ludwig Diehl nicht persönlich vortragen. Sein bei der Tagung verlesenes Referat zeichnete den rasanten Aufstieg Ludwig

Diehls vom Dorfpfarrer bis zum künftigen Landesbischof nach: ein typischer Erfolg einer der jungen Führungsgestalten, besonders erfolgreich durch seine politische Vernetzungen, nicht zuletzt mit Gauleiter Bürckel, und seiner pfälzischen Kompromiss-Mentalität. Zusätzlich brachte der Ludwigshafener Autor des Handbuch-Beitrags über die evangelische Frauenarbeit Friedhelm Borggrefe, seine Sicht ein. Borggrefe wies nach, wie weit verzweigt der evangelische Frauenbund mit 21000 Mitgliedern in der Pfalz war und wie es der Vorsitzenden Marie Conrad gelang, auch unter den neuen Vorzeichen zunächst die eigenständige Sozial- und Bildungsarbeit mit widerständiger Vitalität weiter zu führen.

Von Anfang bis zum Schluss der Tagung waren die Fragen nach der Anfälligkeit protestantischer Milieus für den Nationalsozialismus und deren Hintergründe präsent. Worin gründen die autoritäre Versuchung, die Ausblendung der Entrechtung von Juden und Linken, das verbreitete Schweigen gegenüber dem Unrecht? Die Diskussionseinheiten zwischen den Referaten und die Gespräche am Abend warfen die Frage nach der Gefährdung des protestantischen Modells auf. Das Verlangen, am nationalen Aufbruch beteiligt zu sein und die biblische Botschaft missionarisch-zeitnah zu adressieren, spielte offenbar eine große Rolle.

Als wichtige Erweiterung der Tagung erwies sich der Beitrag von Theo Wieder, der die Notwendigkeit heutiger Erinnerungsarbeit erörterte. Dabei gehe es um mehr als um die Präsentation geschichtlicher Erforschung. Um der damaligen Opfer wie um der gemeinsamen Zukunft willen sei dieses Gedenken wichtig. Wieder stellte auch mit Bildern und Filmausschnitten Beispiele dar, wie mit Blick auf Orte wie Gurs und Auschwitz, aber auch auf die Psychiatrie in

Klingenmünster die junge Generation interessiert und beteiligt werden kann. Im zusammenfassenden Schlussreferat konnte Thomas Fandel die Ausschaltung der wenigen NSDAP-kritischen evangelischen Pfarrer wie Damian, Lohr und Mannweiler und die Bedeutung der konfessionellen Gegensätze in der Pfalz 1933 herausarbeiten. Fandel stellte aber auch die Weiterentwicklung mancher zunächst Angepasster hin zur deutlichen Ablehnung der DC-Theologie dar. Er regte weitere geschichtliche Forschungen zu bis jetzt nicht genügend geklärten Fragen an.

Wieder hat sich bei dieser Tagung die gemeinsame Vorbereitung und Konzeption durch Akademie und Verein für Pfälzische Kirchengeschichte bewährt. Nicht nur das Erschrecken über aktuelle Ausbrüche des Rechtsradikalismus gebieten die gründliche Rückfrage nach den Verwicklungen und Widerstands-Potentialen der Kirchen zwischen 1933 und 1945. Der Plan des Handbuchs, das 2014 erscheinen soll, machte die Tagung auch zu einem Markstein auf diesem Arbeitsweg. Die große Beteiligung ließ erkennen, dass für eine interessierte Öffentlichkeit die Aufgaben geschichtlichen Verstehens und wacher aktueller Orientierung zueinander gehören.

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für
Kirchliche Zeitgeschichte

Neuerscheinungen in den
„Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“

Katharina Kunter / Jens Holger Schjørring (Hg.): Europäisches und Globales Christentum / European and Global Christianity. Herausforderungen und Transformationen im 20. Jahrhundert / Challenges and Transformations in the 20th Century (AKiZ B 54). Göttingen 2011.

Die Beiträge betrachten die Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts aus einer transnationalen Perspektive und zeigen wesentliche Themen und Konflikte auf. Dazu gehören die Zäsuren der beiden Weltkriege ebenso wie die beginnende Frauenemanzipation, die nach 1945 einsetzende Dekolonisierung und Globalisierung oder die Umbrüche der 1960er Jahre.

Mit Beiträgen von E. Gebremedhin, M. Greschat, N. Hope, K. J. Hummel, K. Koschorke, H. Lehmann, H. McLeod, V. Mortensen, H. Oelke, U. Østergård, D. Thorkildsen, A. V. Tønnessen, M. Tomka, K. Ward

Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 8: 1954/55. Bearb. von Karl-Heinz Fix (AKiZ A 19). Göttingen 2012.

Die Edition enthält die umfassend kommentierten, durch zahlreiche Dokumente ergänzten und durch Register erschlossenen elf Sitzungsprotokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Jahren 1954/55. Der Bogen der z. T. kontrovers behandelten Themen spannt sich von einem Wort zu den Atombombentests, über vielfältige Probleme der Auslandsarbeit bis hin zur Bibelrevision, von den kirchlichen Finanzen und der Lage der Kirche in der DDR bis hin zum kirchlichen Disziplinarrecht und von der künftigen Gestaltung der Militärseelsorge, über die Frage des Wehrdienstes von Geistlichen bis zu kirchlichen Voten zur Ehe- und Familiengesetzgebung.

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

Fitschen, Klaus

- Toleranz als Rücksichtnahme – Das Problem religiöser Toleranz im Schulverhältnis. In: Enders, Christoph / Kahlo, Michael (Hg.): *Diversität und Toleranz. Toleranz als Ordnungsprinzip*. Paderborn 2010, 51–62.
- Ambivalenzen des Kirchenkampfes. In: Brechenmacher, Thomas / Oelke, Harry (Hg.): *Die Kirchen und die Verbrechen im nationalsozialistischen Staat (Dachauer Symposium zur Zeitgeschichte 11)*. Göttingen 2011, 113–122.
- Diaspora? Minderheit? Sauerteig der Zivilgesellschaft? Mutmaßungen über die Zukunft evangelischer Kirchen in Ost(mittel)europa. In: *Zugänge. Jahrbuch des Evangelischen Freundeskreises Siebenbürgen* 39 (2011), 56–63.
- Die „Wende“: Europäische Erinnerungskultur zwischen Politik und Religion. In: Bubmann, Peter u. a. (Hg.): *Erinnern, um Neues zu wagen. Europäische Gedächtniskulturen. Evangelische Perspektiven*. Erlangen 2011, 191–198.

Fix, Karl-Heinz

- Glaubensgenossen in Not. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und die Hilfe für aus rassistischen Gründen verfolgte Protestanten. Eine Dokumentation (LKG 28). Gütersloh 2011.
- Landesbischof Meiser und die Hilfe für „Glaubensgenossen in Not“. In: Brechenmacher, Thomas / Oelke, Harry (Hg.): *Die*

Kirchen und die Verbrechen im nationalsozialistischen Staat (Dachauer Symposien zur Zeitgeschichte 11). Göttingen 2011, 219–241.

- Ambivalenter Kurs. Die Entstehung der bayerischen Hilfsstellen für „Glaubensgenossen in Not“. In: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 66 (2011), 188–190.
- Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Band 8: 1954/55 (AKiZ A 19). Göttingen 2012.
- 23 Ausstellungstafeln für die Online-Ausstellung „Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“ (<http://www.evangelischer-widerstand.de>).

Grünzinger, Gertraud

- Rezension: Heinz, Daniel (Hg.): Freikirchen und Juden im „Dritten Reich“. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld (Kirche – Konfession – Religion 54). Göttingen 2011. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 62 (2011), 120.
- (Mitarbeit): Widerstand!? – Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus (<http://www.evangelischer-widerstand.de>).

Hermle, Siegfried

- Die antijüdische NS-Politik als Herausforderung des Protestantismus. In: Brechenmacher, Thomas / Oelke, Harry: Die Kirchen

und die Verbrechen im nationalsozialistischen Staat (Dachauer Symposium zur Zeitgeschichte 11). Göttingen 2011, 175–198.

- Internet-Ausstellung zum christlich motivierten Widerstand in der Zeit des Nationalsozialismus. In: entwurf 42 (2011), H. 4, 64f.
- (Mitarbeit): Widerstand!?! – Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus (<http://www.evangelischer-widerstand.de>).

Lepp, Claudia

- 161 Ausstellungstafeln für die Online-Ausstellung „Widerstand!?! Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“ (<http://www.evangelischer-widerstand.de>)
- Rez.: Nicolai Hannig: Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980 (Geschichte der Religion in der Neuzeit 3). Göttingen 2010. In: Archiv für Sozialgeschichte (online) 52 (2012), URL: <<http://www.fes.de/cgi-bin/afs.cgi?id=81280>> [22.9.2011]
- Hg. [zus. mit Friedrich Hauschildt, Klaus-Dieter Kaiser und Harry Oelke]: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 133 (2006), Lieferung 2: Clemens Dirscherl: Landwirtschaft. Ein Thema der Kirche. Gütersloh 2011.

Pollack, Detlef

- [Mit Olaf Müller] Die religiöse Entwicklung in Ostdeutschland nach 1989. In: Pickel, Gert / Sammet, Kornelia (Hg.): Religion

und Religiosität im vereinigten Deutschland: Zwanzig Jahre nach dem Umbruch. Wiesbaden 2011, 125–144.

- Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität in Europa, in: Ariëns, Elke / König, Helmut / Sicking, Manfred (Hg.): Glaubensfragen in Europa: Religion und Politik im Konflikt. Bielefeld 2011, 15–49.
- Renaissance des Religiösen? Veränderungen auf dem religiösen Feld in ausgewählten Ländern Ost- und Ostmitteleuropas. In: Archiv für Sozialgeschichte 51 (2011), 109–140.
- Historische Analyse statt Ideologiekritik: Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie. In: Geschichte und Gesellschaft 37 (2011), 482–522.
- [Mit Gergely Rosta] Religiöse Vitalität und soziale Heimat: Ein Vergleich katholischer Gemeinden in Deutschland und den USA. In: Reinhold, Kai / Sellmann, Matthias (Hg.): Katholische Kirche und Gemeindeleben in den USA und in Deutschland: Überraschende Ergebnisse einer ländervergleichenden Umfrage. Münster 2011, 63–85.

Schjørring, Jens Holger

- Hg. [mit Katharina Kunter]: Europäisches und Globales Christentum. Herausforderungen und Transformationen im 20. Jahrhundert/ European and Global Christianity. Challenges and Transformations in the 20th Century (AKiZ B 54). Göttingen 2011.

- Nordic Folk Churches and National Identity in the 20th Century. In: Laine, Antti / Laitinen, Aappo (Eds.): Yliopisto, Kirkko ja Yhteis-kunta. Festschrift Aila Lauha. Helsinki 2011, 81–96.
- Kirkens historie 1800–2000 [Geschichte der Kirche]. In: Ingesman, Per / Bach-Nielsen, Carsten: Kirkens historie I–II. En grundbog. [Grundbuch für Kirchengeschichte]. København 2012.

Schneider, Thomas Martin

- Pädagogisch wirklich nicht mehr zu vertreten? – Plädoyer für konfessionellen Religionsunterricht In: Eulensch. Limburger Magazin für Religion und Bildung 2011, H. 1, 58–61.
- [Mit Marco Hörnig] Bekennende Kirche und Deutsche Christen. Die Konflikte innerhalb der evangelischen Kirche in Rheinhesen. In: Widerstand gegen den Nationalsozialismus auf dem Gebiet des heutigen Rheinland-Pfalz. Wissenschaftliche Darstellung und Materialien für den Unterricht. Hg. für die Landeszentrale für politische Bildung Rheinland-Pfalz von Dieter Schiffmann, Hans Berkessel und Angelika Arenz-Morch. Mainz 2011, 85–91.
- Rezension: Uwe Rieske (Hg.): Migration und Konfession. Konfessionelle Identitäten in der Flüchtlingsbewegung nach 1945, Gütersloh 2010 (LKG 27). In: ThLZ 136 (2011), 1070–1072.
- Rezension: Wolfgang Sommer: Friedrich Veit. Kirchenleitung zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus (Arbeiten zur

Kirchengeschichte Bayerns 90). Nürnberg 2011. In: ZbayKG 80 (2011), 562–565.

- [mit Regina Bayer, Julia Bieneck, Daniela Tippmann, Sina Schmidt] Calvin. Materialien für den Unterricht, Koblenz 2011, in: <http://www.reformiert-info.de/7708-0-8-1.html>.
- (Mitarbeit): Widerstand!? – Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus (<http://www.evangelischer-widerstand.de>).

Schulze, Nora Andrea

- 74 Ausstellungstafeln für die Online-Ausstellung „Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“ (<http://www.evangelischer-widerstand.de>)

Stache, Christa

- Hg. [mit Joachim Heise]: Dialog über Luther. Zwanzig Experten-gespräche zwischen kirchlichen und marxistischen Reformations-historikern in der DDR (1981–1990) (Veröffentlichungen des Evangelischen Zentralarchivs in Berlin 10). Berlin 2011.
- Hg. [mit Wolfram Theilemann]: Evangelisch in Altrumänien. Forschungen und Quellen zur Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Kirchengemeinden im rumänischen Regat. Sibiu / Bonn 2012.

Nachrichten aus Kirchengeschichtlichen Vereinigungen

Arbeitsgemeinschaft für Mecklenburgische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Vorführung des Stummfilms „Kirche und Heimat“ (1932) am 6. Oktober 2011 auf dem 5. Filmfest in Wismar.

Veröffentlichungen

- Bunnars, Michael: „Kirche und Heimat – Ein Film aus Leben und Arbeit unserer Mecklenburg-Schwerinischen Landeskirche“. In: *Mecklenburgia Sacra* 14 (2011), 106ff.
- Kasten, Bernd: Eine umstrittene Persönlichkeit. Der Schweriner Domprediger Karl Kleinschmidt (1902–1978). In: ebd., 22ff.
- Nixdorf, Wolfgang: Unter dem Druck der Macht. Beispiele für die Staat-Kirche-Beziehung auf der Ebene der Räte der Bezirke. In: ebd., 37ff.
- Piersig, Erhard: Niklot Beste (1901–1987). Landesbischof zwischen Bewahrung und Erneuerung der mecklenburgischen Landeskirche. In: ebd., 53ff.

Projekte

- Widerstand gegen den Nationalsozialismus in der Militärseelsorge während des II. Weltkrieges in Mecklenburg.

Ausschuss für rheinische Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte

Veranstaltungen

- Ausschusstagungen am 18. März 2011 und am 23. September 2011 u. a. mit dem Vortrag: Bernd Schoppmann: Die unbekannteren Erben Bonhoeffers. Rheinische Vikare in Finkenwalde.

Projekte

- Schneider, Thomas Martin (Hg.): Krise und Neuordnung im Zeitalter der Weltkriege 1914–1948 (Evangelische Kirchengeschichte im Rheinland. Bd. IV) (in Bearbeitung).
- Die EKiR im Fokus der Stasi-Behörden (in Kooperation mit der Universität Koblenz-Landau).
- Rheinisches Regionalfenster zur Online-Ausstellung „Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“.

Kooperationen

- Universität Koblenz-Landau.
- Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte.

Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung 2./3. Juni 2012 in Lüneburg. Vorträge zur Zeitgeschichte: Gunther Schendel: Volksmission im 20. Jahrhundert (Arbeitstitel); Martin Cordes: Gemeindehäuser als neue Bauform (Arbeitstitel).

Publikationen

- Engelhardt, Martin / Schäfer-Richter, Uta: Die fremden Nächsten. Zwangsarbeit in der hannoverschen Landeskirche und ihrer Diakonie. Hannover 2011.

Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich

Veröffentlichungen

- Evangelische Akademie Wien (Hg.): Evangelische Identitäten nach 1945. Wien 2012, darin: Thomas Hennefeld: Evangelisch auf österreichisch. Zwischen Herkömmlichkeit und Zukunftsoffenheit, 6ff.; Jürgen Nautz: Evangelische Kirche zwischen Staat und Zivilgesellschaft, 13ff.; Karin Lehmann: Der Blick von Außen auf's Evangelische, 22ff.; Rudolf Leeb: Die evangelische Kirche in Österreich nach 1945 und ihre Suche nach einer neuen Identität, 27ff.; Karl W. Schwarz: Bischof Gerhard May und die Austrifizierung der Evangelischen Kirche, 39ff.; Regina Polak: Diaspora ist schöpferisch!?, 49ff.; Erzählcafe I (Moderation: Gert Dressel): Die ältere Generation [Ernst Gläser, Julius Hanak, Dorothea Mernyi, Dorothee Wittich] berichtet, 59ff.; Erzählcafe II (Moderation Gert Dressel): Die jüngere Generation [Alexandra Battenberg, Matthias Geist, Marcus Hütter, Claudia Spring] berichtet, 78ff.
- Hanisch-Wolfram, Alexander: „Diaspora im reinsten Wortsinn, ja eigentlich nur Missionsgebiet“. Evangelisches Leben in Südkärnten 1900–1938. In: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 126 (2010), 224–244.

- Ders.: Von der Kriegsnotlösung zur Gleichberechtigung. Entscheidungsprozesse und innerkirchliche Diskurse über Frauenordination und Gleichstellung. In: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 126 (2010), 245–271.
- Ders.: Protestanten und Slowenen in Kärnten. Wege und Kreuzwege zweier Minderheiten 1780–1945. Klagenfurt 2010.
- Langer, Irmgard: „... daß Religion mit der Bestattungsart eigentlich nichts zu schaffen hat“. Zur Mentalität der österreichischen Pfarrerschaft am Beispiel der Einführung der Feuerbestattung. In: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 126 (2010), 197–223.
- Reingrabner, Gustav: Die Errichtung des Burgenlandes und die Evangelischen. In: Standpunkt Nr. 205/2011, 23–47.
- Schwarz, Karl W.: Vom Protestantenpatent (1861) zum Protestantengesetz (1961): Die Evangelische Kirche in Österreich und der Staat. In: Wadl, Wilhelm (Hg.): Glaubwürdig bleiben. 500 Jahre Protestantisches Abenteuer. Wissenschaftlicher Begleitband zur Kärntner Landesausstellung 2011 in Fresach (Archiv für Vaterländische Geschichte und Topographie 101). Klagenfurt 2011, 361–380.
- Ders.: Von der Toleranz zur Religionsfreiheit. Der Weg der Evangelischen Kirche in Österreich vom Protestantenpatent zum Protestantengesetz. In: Jahrbuch des Oö. Musealvereines 156 (2011) 183–197.
- Ders.: „Entösterreichern!“ (T. G. Masaryk). Kultusrechtliche Weichenstellungen nach dem Zusammenbruch der Habs-

burgermonarchie, in: *West Bohemian Historical Review* 1 (2011), 187–198.

Projekte

- Edition der Lebenserinnerungen des Wiener Professors für Praktische Theologie Gustav Entz (Karl W. Schwarz)

Kooperationen

- Mit der historischen Kommission der Universität Wien zur Vorbereitung des Universitätsjubiläums 2015. Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät (Karl W. Schwarz).

Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Ev. Stadtakademie Altenburg, Vortrag: „Ernst Otto – Der heimliche Bischof Thüringens und Pfarrer an der Brüderkirche zu Altenburg“, 15. Februar 2011 in Altenburg, Susanne Böhm, Großkröbitz.
- Jahrestagung, 23. bis 25. Juni 2011 in Altenburg, gemeinsam mit der Arbeitsgemeinschaft für Sächsische Kirchengeschichte.
- Kolloquium „Pfarrers Kinder, Müllers Vieh ...“. Das Pfarrhaus als Gegenstand interdisziplinärer Forschungen, 5. November 2011 in Jena, gemeinsam mit dem Lehrstuhl für Kirchengeschichte der FSU Jena.
- Sozialismus aus christlicher Verantwortung? Die (Ost-)CDU und die Kirchenpolitik in Thüringen, Tagung vom 2. bis 3. Dezember 2011 in Neudietendorf gemeinsam mit der Ev. Akademie Thüringen.

Veröffentlichungen

- Böhm, Susanne: Dr. Siegfried Hotzel – der letzte evangelische Garnisonspfarrer in Erfurt. In: Stadt und Geschichte. Zeitschrift für Erfurt 11 (2011), 28f.
- Böhm, Susanne: Karl Arper (1864–1936). In: Kranemann, Benedikt / Raschzok, Klaus (Hg.): Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts (LQF 98, 1). Münster 2011, 107–118.
- Böhm, Susanne: Otto Michaelis und das Thüringer evangelische Gesangbuch. In: Herbergen der Christenheit 32/33 (2008/2009), 85–99.
- Wiegand, Dietmar: Wilhelm Reichardt (1871–1941). Altenburgs letzter Hofprediger und Thüringens erste Landesbischof. In: ebd., 101–119.

Projekte

- Marie-Begas-Editionsprojekt des Landeskirchlichen Archivs Eisenach zur Geschichte des Kirchenkampfes in Thüringen.
- Mitteldeutscher Beitrag zur online-Ausstellung „Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“ der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Gemeinsame Tagung mit der Ev. Akademie Thüringen: Lothar Kreyssig und Walter Grundmann. Zwei kirchenpolitische Protagonisten des 20. Jahrhunderts in Mitteldeutschland, 30. August bis 2. September 2012 in Neudietendorf (Jahrestagung).

Gesellschaft zur Förderung vergleichender Staat-Kirche-Forschung e. V.

Veranstaltungen

- 11. Jan. 2011: Vortrag: Karin Kulow/Berlin: Islamisches Erbe in der abendländischen Kultur.
- 27. Jan. 2011: Vortrag: Klaus Fitschen/Leipzig. Die Rolle der evangelischen Kirchen 1989/90 in der Zeitgeschichtsforschung.
- 3. Mai 2011: Informationsgespräch mit einer rumänischen Delegation hoher kirchlicher Würdenträger.
- 13. Mai 2011: Vortrag: Monika Nakath/Potsdam: Juden in der Provinz Brandenburg unter der NS-Diktatur.
- 10. September 2011: Eröffnung der Ausstellung zum 100. Geburtstag von Bischof Albrecht Schönherr in der Friedrichstadtkirche in Berlin-Mitte.
- 29. September 2011: Buchpräsentation in der Leucorea in Lutherstadt Wittenberg: Joachim Heise / Christa Stache / Johannes Gruhn: Dialog über Luther und Müntzer. Zwanzig Expertengespräche zwischen kirchlichen und marxistischen Reformationshistorikern der DDR (1981–1990). Eine Dokumentation.
- 1. Dezember 2011: Eröffnung der Ausstellung zum 100. Geburtstag von Bischof Albrecht Schönherr in der Berliner St. Thomas Kirche. Anschließend Gespräch mit Pfarrerin Annemarie Schönherr und Friedrich Winter, ehemals Propst der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (Region Ost).
- Eröffnung der Ausstellung zum 100. Geburtstag von Bischof Albrecht Schönherr: 10. Jan. 2012: Dom Fürstenwalde/Spree; Februar 2012: Dokumentationszentrum „Luther in der DDR“

in Lutherstadt Wittenberg; 3. März 2012: Kirche in Brüssow; 6. März 2012: Brandenburgische Landeszentrale für politische Bildung Potsdam; 5. April 2012: St. Marien-Magdalena Eberswalde.

Veröffentlichungen

- Heise, Joachim / Stache, Christa / Gruhn, Johannes (Hg.): Dialog über Luther und Müntzer. Zwanzig Expertengespräche zwischen kirchlichen und marxistischen Reformationshistorikern der DDR (1981–1990). Eine Dokumentation. Berlin 2011.
- Heise, Joachim / Gruhn, Johannes (Hg.): Horizont und Mitte. Albrecht Schönherr. Pfarrer und Bischof in zwei Diktaturen (Zum 100. Geburtstag). Berlin 2011.
- Heise, Joachim (Hg.): Geschichte, die man erzählen muss. Gespräche mit Persönlichkeiten aus Politik, Kultur und Kirche. Berlin 2011.

Vorschau auf Veröffentlichungen

- Publikationsvorhaben 2012: Heise, Joachim / Schumann, Rosemarie (Hg.): Reinhard Henkys. Brückenbauer zwischen Ost und West. Eine Dokumentation seiner Beiträge in der Zeitschrift „Kirche im Sozialismus“/ „Übergänge“ Mit einer persönlichen Erinnerung von Jürgen Henkys.

Projekte

- 2011 realisiert: Ausstellung zum 100. Geburtstag von Bischof Albrecht Schönherr: Horizont und Mitte. Albrecht Schönherr. Pfarrer und Bischof in zwei Diktaturen (30 Rollups) (Gefördert mit Mitteln der Bundesstiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur).

Vorschau auf Veranstaltungen

- Anfang Mai 2012: Dom in Brandenburg an der Havel; Anfang Oktober: Klosterkirche Neuruppin.

Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung

Veröffentlichungen

- Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 62 (2012), darin u. a.: Karl Dienst: Hoher Meißner 1913: Autonomie als Religionsersatz? Vorbereitende Gedanken zu einem anstehenden Jubiläum; Jörg Wiegand: Die Evangelische Kirchengemeinde Butzbach in den 20er und 30er Jahren. Eine kirchengeschichtliche Detailstudie aus der oberhessischen Provinz; Bettina Wischhöfer: Leben und Werk des Kirchenmusikkomponisten Herbert Beuerle.

Kooperationen

- Die HKV ist beim Projekt „Auswertung der Kirchenkampfdokumentation“ beteiligt.

*Institut für Diakonie- und Sozialgeschichte an der
Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel*

Veranstaltungen

- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld/Kirchliche Hochschule Wuppertal-Bethel) mit folgenden Beiträgen: Peggy Renger-Berka (Dresden): Sozial-karitatives Engagement aus dem Geist der Erweckungsbewegung. Das Dresdner Diakonissenhaus zwischen 1844 und 1881 (27. Juni

2011); Katharina Kleine-Vennekate (Bielefeld/Lemgo): Kirche als Dienstgemeinschaft in den 1950er Jahren: Die Grundlegung eines kirchlichen Arbeitsrechts (17. Oktober 2011); Andreas Müller (Kiel): Diakoniebegriff in der Antike und Spätantike (6. Dezember 2011); Karl Gabriel (Münster), Karitatives Handeln und Sozialreligion (23. Januar 2012).

- Konferenz in Bielefeld (8.–10. März 2012): „Von der inneren Mission in die Sozialindustrie? Gesellschaftliche Erfahrungsräume und diakonische Erwartungshorizonte im 19. und 20. Jahrhundert“. Eine Konferenz der Kommission für Kirchliche Zeitgeschichte der Evangelischen Kirche von Westfalen und des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/ Bethel im Archivzentrum Bethel.

Veröffentlichungen

- Benad, Matthias / Schmuhl, Hans-Walter / Stockhecke, Kerstin (Hg.): Endstation Freistatt. Fürsorgeerziehung in den v. Bodelschwingschen Anstalten Bethel bis in die 1970er Jahre (Schriften des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 16). Bielefeld ²2011.
- Dies. (Hg.): Fürsorgeerziehung in den v. Bodelschwingschen Anstalten Bethel bis in die 1970er Jahre. In: Diakonische Einblicke. DWI-Jahrbuch 41 (2010), 93–104.
- Benad, Matthias: Friedrich v. Bodelschwingh d. J. (1877–1946): Vom Erben Bethels zum heimlichen Bischof. In: Kampmann, Jürgen (Hg.): Protestantismus in Preußen. Vom Ersten Weltkrieg bis zur deutschen Teilung: Lebensbilder aus seiner Geschichte. Bd. IV. Frankfurt a. M. 2011, 103–126.

- Schmuhl, Hans-Walter: Konfessionell gebundene Krankenversorgung. In: Jütte, Robert u. a. (Hg.): Medizin und Nationalsozialismus. Bilanz und Perspektiven der Forschung. Göttingen ²2011, 63–74.
- Schmuhl, Hans-Walter: Urbanisierung und Gemeindeausbau. Der Kirchenkreis Bielefeld im 19./20. Jahrhundert. In: Freitag, Werner (Hg.): Die Pfarre in der Stadt. Siedlungskern – Bürgerkirche – Urbanes Zentrum. Köln u. a. 2011, 211–244.
- Schmuhl, Hans-Walter / Winkler, Ulrike: „Als wären wir zur Strafe hier“. Gewalt gegen Menschen mit geistiger Behinderung – der Wittekindshof in den 1950er und 1960er Jahren (Schriften des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 19). Bielefeld ²2011.
- Winkler, Ulrike / Schmuhl, Hans-Walter: Heimwelten. Quellen zur Geschichte der Heimerziehung in Mitgliedseinrichtungen des Diakonischen Werkes der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers e. V. von 1945 bis 1978 (Schriften des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 20). Bielefeld 2011.

Projekte

- Christen jüdischer Herkunft in Westfalen unter nationalsozialistischer Herrschaft (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler / Ingrid Azzolini).
- 125 Jahre Wittekindshof (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).

- Die Diakonissenanstalt Neuendettelsau unter den Direktoren 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).
- Situation von Menschen mit Behinderungen in den v. Bodelschwinghschen Anstalten Bethel nach 1945 (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler u. a.).
- Lebenswirklichkeiten – Menschen mit geistiger und/oder körperlicher Behinderung in der Stiftung kreuznacher diakonie 1945–1980 (Ulrike Winkler).
- Von den Diakonie-Anstalten zu einer diakonischen Stiftung. 125 Jahre kreuznacher diakonie (1889–2014) (Ulrike Winkler).
- 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).
- 100 Jahre Krankenhaus Gilead / Bethel (Kerstin Stockhecke / Hans-Walter Schmuhl u. a.).
- Die Hoffnungstaler Anstalten in Lobetal in der Zeit der deutschen Zweistaatlichkeit (Matthias Benad u. a.).

Vorschau auf Veranstaltungen

- Symposium in Bad Oeynhausen (4.–5. Juli 2012): „Heime für Menschen mit geistigen Behinderungen in der Perspektive der

Dis/ability History“. Eine Veranstaltung der Diakonischen Stiftung Wittekindshof, des BeB, der v. Bodelschwingschen Stiftungen Bethel und der Evangelischen Stiftung Eben-Ezer/Lemgo im Technologiezentrum Bad Oeynhausen.

- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld/Kirchliche Hochschule Wuppertal-Bethel); mit Beiträgen von Reinhard Neumann (Bielefeld): Der VEDD und seine Gemeinschaften von 1945 bis 2013 (23. April 2012) und Frigga Tiletschke (Bielefeld): Zur Geschichte der Bethel-Mission (18. Juni 2012).

Geförderte Publikationen

- Nicolas Tsapos: Wie wird man zur Patientin? Soziale Kategorisierung aus linguistischer Perspektive. Krankenakten aus Haus Mahanaim/Bethel (erscheint 2012 im Mabuse Verlag Frankfurt).
- Gerald Schwalbach: „Der Kirche den Blick weiten“. Karl Pawlowski – diakonisches Unternehmertum an den Grenzen von Kirche und Innerer Mission (erscheint 2012 im Luther-Verlag Bielefeld).

Kommission für Zeitgeschichte e. V.

Veröffentlichungen

- Akten deutscher Bischöfe seit 1945. DDR 1951–1957. Bearbeitet von Christoph Kösters (VKZG Q 58). Paderborn u. a. 2012.
- Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Westliche Besatzungszonen 1945–1947. 2 Bde. Bearbeitet von Ulrich Helbach (VKZG Q 54). Paderborn u. a. 2012.

- Habersack, Michael: Friedrich Dessauer (1881–1963). Eine politische Biographie des Frankfurter Biophysikers und Reichstagsabgeordneten (VKZG F 119). Paderborn u. a. 2011.
- Kuhl, Christoph: Carl Trimborn (1854–1921). Eine politische Biographie (VKZG F 120). Paderborn u. a. 2011
- Wolf, Hubert (Hg.): Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland. Forschungsperspektiven und Ansätze zu einem internationalen Vergleich (VKZG F 121). Paderborn u. a. 2012.

Projekte

- Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Bundesrepublik Deutschland 1956–1960. Bearbeitet von Heinz Hürten (VKZG Q57). Paderborn u. a. (im Druck).
- Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Sowjetische Besatzungszone und frühe DDR 1945–1951. Bearbeitet von Wolfgang Tischner (in Vorbereitung).
- Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Bundesrepublik Deutschland 1950–1955. Bearbeitet von Annette Mertens (in Vorbereitung).
- Berichte des Apostolischen Nuntius Cesare Orsenigo aus Deutschland 1930 bis 1939. Bearbeitet von Thomas Brechenmacher. Kooperationsprojekt des Deutschen Historischen Instituts Rom, der Kommission für Zeitgeschichte und des Archivio Segreto Vaticano.
- Vertriebene Katholiken. Integration von Klerikern und Laien in die deutsche Nachkriegsgesellschaft. Ein biografisch-bibliografisches Lexikonprojekt.

Veranstaltungen

- 26./27. Oktober 2012: Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart. Tagung der Kommission für Zeitgeschichte, Bonn, und der Katholischen Akademie in Bayern in der Katholischen Akademie in München.

Oldenburg

Veranstaltungen

- Akademieabend: 75 Jahre Kreuzkampf im Oldenburger Land, 21. September 2011, Katholische Akademie Stapelfeld aus Anlass der 70. Geburtstags von Joachim Kuropka. Die Beiträge von Maria Anna Zumholz, Wilfried Kürschner, Reinhard Rittner, Joachim Kuropka und Michael Hirschfeld erscheinen 2012 im LIT Verlag Münster.
- Studientag: Kirche vor Ort in Geschichte und Gegenwart erforschen und darstellen. 15. Oktober 2011 in Oldenburg, veranstaltet von der Ev.-Luth. Kirche in Oldenburg in Verbindung mit der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte. Mit Beiträgen von Rolf Schäfer, Reinhard Rittner, Tim Unger, Achim Knöfel, C. Karen Jens und Dirk-Michael Grötzsch.

Veröffentlichungen

- Berndt, Martin / Damm, Sören / Francksen, Tammo: Der „Negerpastor“ – der schwarze Prediger Robert Kwami auf Vortragsreise in Oldenburg. Eingereicht als Beitrag für den Geschichtswettbewerb des Bundespräsidenten 2010/2011 zum Thema „Skandale“. Oldenburg 2011.

- Hennings, Verena: *Leben im Pfarrhaus. Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung aus der Oldenburgischen Kirche.* Oldenburg 2011.
- Piontkowski, Dietmar: *Pflüget ein Neues! Chronik des Konventes Bremen-Oldenburg der Evangelischen Michaelsbruderschaft 1946– 2006.* Oldenburg 2011.
- Rittner, Reinhard: *Rudolf Bultmann und seine Verbindungen ins Oldenburger Land. In memoriam Walter Schmithals.* In: *Oldenburger Jahrbuch* 111 (2011), 117–138.
- Ziessow, Karl-Heinz: *Schreibende Leser – Volksfrömmigkeit und die Lektüre des protestantischen Landmanns: Ernst Hinrichs (1937– 2009) zum Gedenken.* In: *Bei der Wieden, Helge (Hg.): Die Ausstrahlung der Reformation. Beiträge zu Kirche und Alltag in Nordwestdeutschland (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, 43).* Göttingen 2011.

Nachträge aus früheren Jahren:

- Hinrichs, Gerhard: *Die Ohmsteder Kirche. Texte aus den Jahren 1967–1977.* Oldenburg 2008.
- Knöfel, Achim / Rittner, Reinhard: *100 Jahre Kirchenmaler Hermann Oetken 1909–1998.* In: *Oldenburger Jahrbuch* 109 (2009), 61–84.
- Kuhlmann, Gerhard / Macholl, Hermann: *100 Jahre Landeskirchliche Gemeinschaft Oldenburg.* Oldenburg 2009.
- Müller, Wolfgang Erich: *Rudolf Bultmann.* In: *Geistesblitze: Forscher, Erfinder und Gelehrte aus dem Oldenburger Land. Ausstellung in der Landesbibliothek Oldenburg vom 13. August*

bis 31. Oktober 2009 (Schriften der Landesbibliothek Oldenburg 48). Oldenburg 2009, 86–91.

- Müsegades, Kurt: Mutige Kritik an „Vergötterung des Führers“. Friedrich Bultmann (1882–1971) – der Pastor machte sich auch als Heimatkundler einen Namen. In: Von Hus un Heimat: Beilage zum Delmenhorster Kreisblatt 59 (2008), Nr. 20, 17. Mai 2008.
- Nach 1945: Neuanfang bei der Evangelisch-lutherischen Kirche in Delmenhorst. In: Von Hus un Heimat: Beilage zum Delmenhorster Kreisblatt 60 (2009), Nr. 22, 30. Mai 2009.
- Rittner, Reinhard: Die Kirchenkunde von Ernst Rolffs bei Vandenhoeck & Ruprecht 1938. Eine Miscelle zur Verlagsgeschichte im Dritten Reich. In memoriam Wolf-Dieter Hauschild. In: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 108 (2010), 241–254.
- Ders.: Rastede im Kirchenkampf. In: Rasteder Sternstunden. Im Auftr. der Gemeinde Rastede hg. von Michael Kusch. Oldenburg 2009, 207–226.
- Ders.: „Wie war es doch herrlich, als Hitler seine Hand ausstreckte“. Johannes Volkers (1878–1944) – Landesbischof von Oldenburg. In: Von Hus un Heimat: Beilage zum Delmenhorster Kreisblatt 61 (2010), Nr. 10, 6. März 2010.
- Vertraut den neuen Wegen: Festschrift zum Ökumenischen Kirchenjubiläum. 50 Jahre St. Michael und St. Johannes. Oldenburg 2010.

- Vor 70 Jahren: Beurlaubung von Pastor Paul Schipper. In: Von Hus un Heimat: Beilage zum Delmenhorster Kreisblatt 59 (2008), Nr. 46, 15. November 2008.
- Vor 75 Jahren: Gründung einer Ortsgruppe der „Deutschen Christen“. In: Von Hus un Heimat: Beilage zum Delmenhorster Kreisblatt 59 (2008), Nr. 35, 30. August 2008.
- Zager, Werner: Rudolf Bultmann als Mensch und Theologe. In: Ders. (Hg.): Mensch und Mythos. Im Gespräch mit Rudolf Bultmann. Neukirchen-Vluyn 2010, 1–28.

Verein für bayerische Kirchengeschichte

Veröffentlichungen

- Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 80 (2011) (im Druck); darin: Manfred Seitz: Die „Herunterlassung Gottes“. Theologie, Leben und Werk Hermann Bezzels; Christoph Link: Vom Landesherrlichen Kirchenregiment zur Eigenständigkeit. Der steinige Weg der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts; Wolfgang Sommer: Das Wirken von Kirchenpräsident Veit im Spiegel seiner Beiträge zur Neuen Kirchlichen Zeitschrift; Hans-Peter Hübner: Das Wirken von Friedrich Veit aus kirchenrechtlicher Perspektive; Lukas Bormann: Bibel, Bekenntnis, Gewissensfreiheit – Judentum? Hans Meisers Schreiben an den Reichsfinanzhof vom 17. 9. 1943; Armin Rudi Kitzmann: „Meines Bruders Hüter sein“. D. Hans Meiser: Ein Bischof in Verantwortung; Gerhard Müller: Die Bekennende Kirche in der Provinz Sachsen im Frühjahr 1938. Ein Bericht des Coburger Pfarrers Hans Rößler; Auguste

Zeiß-Horbach: Die Spur des anderen Geistes. Der evangelische Dorfpfarrer Arthur Windisch (Tambach / Einberg) im Nationalsozialismus; Andreas Schwarz: Laudation auf Prof. Dr. Wolfgang Sommer anlässlich seiner Auszeichnung mit dem Wilhelm-Freiherr-von-Pechmann-Ehrenpreis.

Verein für Pfälzische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Perspektiven protestantischen Bildungshandelns. Tagung am 21./22. Januar 2011 mit der Ev. Akademie der Pfalz in Enkenbach.
- Ökumene in der Stadt und in der Region in Landau. Gemeinsames Erbe, Konflikte und Chancen (bis 2011). Tagung am 14./15. Mai 2011 in Landau.
- Landeskirche im Nationalsozialismus. Autorentagung für das geplante Handbuch am 10. September 2011 in Kaiserslautern.
- Die Pfälzische Kirche im Nationalsozialismus- das Umbruchjahr 1933. Tagung am 20./21. Januar 2012 mit der Ev. Akademie der Pfalz in Landau.

Veröffentlichungen

- Martin, Michael: Stationen der Ökumene in Landau. In: BPFKG 79 (2011), 65–82.

Projekte

- Handbuch „Die pfälzische Landeskirche in der NS- Zeit“. Hg. von Dr. Christoph Picker u. a. Mit etwa 30 thematischen Beiträgen und über 50 Kurzbiographien. Etwa 600 Seiten. Erscheinungsjahr nun geplant für 2014.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Autorentagung für das Handbuch in Landau (22. Juni 2012).

Verein für rheinische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung am 17. September 2011 in Gemarke-Wupperfeld:
Die rheinische Provinzialkirche im Zeitalter des Wilhelminismus.

Veröffentlichungen

- Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 60 (2011) darin u. a. Dimitrij Owetschkin: Zwischen Glaubensvermittlung und „kritischer Sozialisationsbegleitung“. Kirchlich-sozialisatorisches Wirken evangelischer Pfarrer in der Bundesrepublik vor dem Hintergrund der Tauffrage (1950er–1970er Jahre); Ernst Feil: Eberhard Bethge, Freund und Biograph Bonhoeffers und Theologe des Ersten Gebots; Jürgen Seim: Rudolf Bohren – Theologie als Praxis des heiligen Geistes
- Gruch, Jochen: Die evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer im Rheinland von der Reformation bis zur Gegenwart. Bd. I: A–D (SVRKG 175). Bonn 2011.
- Herrmann, Hans Walter / Nimmesgern, Susanne: Evangelische Frauenhilfe im Saarland – mehr als hundert Jahre (SVRKG 180). Bonn 2011.

Projekte

- Die evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer im Rheinland von der Reformation bis zur Gegenwart (Bd. II erscheint 2012).

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung am 8. September 2012 in Neuwied: Miteinander, Nebeneinander und Gegeneinander der Konfessionen im Rheinland, u. a. mit einem Vortrag von Stephan Bitter: Lutherische Heimatvertriebene in den reformierten Gebieten im Rheinland nach dem Zweiten Weltkrieg.

Verein für Schlesische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung des Vereins vom 5. bis 7. September 2011 in Teschen unter dem Thema „Teschen als Brennpunkt protestantischer Kirchengeschichte“.

Veröffentlichungen

- Walter Schwarz – Tagebuchnotizen 1941–1945. Herausgegeben und kommentiert von Dietmar Neß. In Studien zur Schlesischen und Oberlausitzer Kirchengeschichte 12 (2011) (Exemplare können beim Herausgeber bezogen werden).
- Eduard Ludwig Nollau – Mission und Migration im 19. Jahrhundert. Eine Spurensuche. Herausgegeben von Thomas Koppehl in Verbindung mit Hans Wilhelm Pietz, Jill Vogt und Christoph Wiesener. In: ebd.
- Ulrich Hutter-Wolandt: Glaubenswelten. Aufsätze zur schlesischen und Oberlausitzer Kirchengeschichte. Bonn 2011.

Projekte

- Ulrich Hutter-Wolandt: Biographie des Neutestamentlers Werner Schmauch.

- Ulrich Hutter-Wolandt: Edition des Briefwechsels Ernst Lohmeyer und Martin Dibelius.
- Ulrich Hutter-Wolandt: Ernst Lohmeyers Strafversetzung von Breslau nach Greifswald im Jahre 1936 im Spiegel der Breslauer und Berliner Akten. Ein Kapitel der Breslauer Fakultätsgeschichte im schlesischen Kirchenkampf.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung des Vereins für schlesische Kirchengeschichte zusammen mit dem Verein für brandenburgische Kirchengeschichte vom 2. bis 5. September 2012 in Berlin, Theologische Fakultät der Humboldt Universität unter dem Thema „Friedrich der Große und die Kirchen seines Königreiches“.

Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung 2011 zum Thema: „Klosterlandschaft Schleswig-Holstein“.

Veröffentlichungen

- Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 55 (2011): Pfarrer, Nonnen, Mönche. Beiträge zur spätmittelalterlichen Klerikerprosopographie Schleswig-Holsteins und Hamburgs.

Projekte

- Veröffentlichungen über das Altonaer Bekenntnis; den Judenmissionar James Craig; Autobiographie Hans Rempel.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung 2012: „Dithmarschen“

Kooperationen

- Kirchengeschichtliche Vereine in Deutschland; Arbeitskreis Wirtschafts- und Sozialgeschichte Schleswig-Holstein; Landesarchiv Schleswig-Holstein; Theologisches Seminar der Universität Kiel.

Autorinnen und Autoren der Beiträge

- Ebert, Philipp, Student der Geschichte und der Politischen Wissenschaften, Friedrich-Schiller-Universität Jena.
- Fitschen, Klaus, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte an der Universität Leipzig.
- Hoffrogge, Jan, Student der Geschichte und der Germanistik, Westfälische-Wilhelms-Universität Münster.
- Kösters, Christoph, Dr. theol., Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Forschungsstelle der Kommission für Zeitgeschichte, Bonn.
- Koerrenz, Ralf, Dr. phil., Professor für Erziehungswissenschaften (Historische Pädagogik und Erziehungsforschung) an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.
- Kunter, Katharina, PD. Dr., Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.
- Lausten, Martin Schwarz, Dr. theol., Professor em. für Kirchengeschichte an der Universität Kopenhagen.
- Lenski, Daniel, M. A., Politikwissenschaftler und Student der Evangelischen Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Lorentzen, Tim, Dr. theol., Wissenschaftlicher Assistent an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Müller, Andreas, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte an der Christian-Albrechts-Universität Kiel.
- Nicke, Katja, Masterstudentin Bildung-Kultur-Anthropologie, Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Ruthendorf-Przewoski, Cornelia von, Dipl. Theol., Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

Schnack, Frederieke, Studentin der Geschichte und der Germanistik, Christian-Albrechts-Universität Kiel.

Schüring, Michael, Dr. phil., Visiting Fellow, Rachel Carson Center for Environment and Society, München.

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

Stiebritz, Anne, M. A., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Historische Pädagogik und Erziehungsforschung an der Universität Jena.

Trugenberger, Julius, Student der Evangelischen Theologie, Zürich.

Widmann, Christian, Dr. phil., Historiker, Balingen.

„Widerstand!? Evangelische Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“

Welche Möglichkeiten gab es für Christen und Kirche zum Widerstand gegen den Nationalsozialismus? Wer machte in welcher Form Gebrauch davon? Wie verhielt sich die Mehrheit der Christen?

Fragen dieser Art beschäftigen seit Jahren die historische Forschung. Nun wird das widerständige Verhalten von evangelischen Christinnen und Christen erstmals im Internet in einer großen Ausstellung dokumentiert. Unter der Adresse

www.evangelischer-widerstand.de

können Sie durch circa 600 historische Dokumente (Texte, Fotos, Audios und Videos) navigieren und historische Zusammenhänge erkunden.

