

Mitteilungen

zur

Kirchlichen Zeitgeschichte

5/2011

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte
(MKiZ)

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

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

5/2011

Entspricht: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft
für Kirchliche Zeitgeschichte 29/2011

Redaktion: Tanja Posch-Tepelmann
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	
Kirchliche Zeitgeschichte im Kontext historischer Europaforschung – Methodische und thematische Überlegungen <i>Johannes Wischmeyer</i>	9
Die Reaktionen auf die NS-Rassenpolitik seitens Staat, Gesellschaft und Kirche in Schweden <i>Anders Jarlert</i>	33
Wer war Leo Stein? Spurensuche nach dem Verfasser des Buches „I was in Hell with Niemoeller“, New York 1942 <i>Michael Heymel</i>	53
Wie entsteht eine protestantische „neue soziale Bewegung“? Die Vorgeschichte der evangelikalen Bewegung in Westdeutschland 1945 bis 1966 <i>Gisa Bauer</i>	89
Dokumentation	
Kirchliche und theologische Situation in der DDR nach dem 13. August 1961 <i>Erwin Wilkens</i>	129

Bibliographie

Wolf-Dieter Hauschild:

Bibliographie zur kirchlichen Zeitgeschichte

Carsten Nicolaisen

159

Berichte

„Moritz Mitzenheim (1891–1977). Eine biographische Studie“. Ein Dissertationsprojekt

Annedore Becker

169

Hermann Maas (1877–1970). Bericht über ein Dissertationsprojekt

Markus Geiger

181

Projektskizze: Die Pfälzische Landeskirche in der NS-Zeit – Ein Handbuch

Christoph Picker

187

Religion und Politik in Deutschland 20 Jahre nach der deutschen Einheit. Tagungsbericht

Anja Gladkich

195

Bericht über die 5. Internationale

München-Freising Konferenz „Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive / Phases of Globalization in the History of Christianity“

Ciprian Burlacoiu

201

Die Globalisierung der Kirchen. Globale Transformation und ökumenische Erneuerung des Ökumenischen Rates der Kirchen in den 1960er und 1970er Jahren – ein Tagungsbericht <i>Annegreth Strimpfel</i>	207
Bericht über die Tagung „Partnerschaft leben – Zukunft gestalten“ <i>Martin Cordes</i>	215
Die Fliedner-Kulturstiftung – ein historisches Informationszentrum, nicht nur für die Mutterhausdiakonie <i>Norbert Friedrich</i>	221
Bayerische Landeskirche gedenkt ihrer Hilfsstellen für aus rassischen Gründen verfolgte Protestanten <i>Nora Andrea Schulze</i>	229
Nachrichten	
Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte	231
Neuerscheinungen in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“	231
Veröffentlichungen der Mitglieder und Mitarbeiter/innen aus dem Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte	235
Nachrichten aus kirchengeschichtlichen Vereinigungen	241
Autorinnen und Autoren der Beiträge	263

Editorial

Das neue Heft der *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte* bietet mit seinen Aufsätzen, einer Quellendokumentation, bibliographischen Hinweisen sowie zahlreichen Projekt- und Tagungsberichten einen breiten Reflex auf die Kirchliche Zeitgeschichtsforschung der letzten zwölf Monate.

Der Aufsatzteil beginnt mit dem Beitrag von *Johannes Wischmeier*, der entgegen dem mitunter beklagten Theoriedefizit in der Kirchlichen Zeitgeschichtsforschung einen nachhaltigen Impuls zur methodischen Fachdiskussion liefert. Seine Ausführungen gehen aus von der gewachsenen Bedeutung Europas als historiographischer Referenzgröße und stellen daraus resultierende methodische und thematische Überlegungen für die Kirchliche Zeitgeschichte an. Insbesondere die Methoden einer international ausgerichteten Komparatistik sowie die der Kulturtransferanalyse werden im Hinblick auf grundlegende Themenfelder der Kirchlichen Zeitgeschichte anregend erörtert. *Anders Jarlert* zeigt in seinem Beitrag am Beispiel Schwedens, wie komplex die rassenpolitischen Maßnahmen im „Dritten Reich“ in Politik, Gesellschaft und Kirchen anderer europäischer Staaten hineinwirken konnten. *Michael Heymel* unternimmt eine spannende Spurensuche nach dem Verfasser des Buches „I was in hell with Niemoeller“ (1942). Nahezu kriminalistisch operierend, analysiert der Verfasser die greifbaren Indizien und fügt die so gewonnenen Puzzlesteine zu der Antwort zusammen, die ihm gemäß der aktuellen Quellenlage möglich scheint. *Gisa Bauer* schließlich wendet sich in einer instruktiven Studie der lange vernachlässigten Geschichte der evangelikalen Bewegung zu. Die Verfasserin beschreibt die konservative protestantische Bewegung in Westdeutschland, die von ihr als ‚neue soziale Bewegung‘ konturiert wird.

In dieser Ausgabe dokumentieren die *Mitteilungen* erneut eine zeithistorische Quelle. Mit Blick auf den Mauerbau, der sich in diesem Jahr zum 50. Mal jährt, wird ein vertraulicher Bericht des theologischen Referenten und Leiters der Pressestelle im Kirchen-

amt der VELKD, *Erwin Wilkens*, an den Bundesminister für Gesamtdeutsche Fragen Ernst Lemmer auszugsweise veröffentlicht. Der Historiker erhält damit Einblick in die zeitgenössische Perception einer historischen Zäsur.

Die im folgenden Teil von *Carsten Nicolaisen* zusammengestellte Bibliographie bietet eine Übersicht über das literarische Wirken zur Kirchlichen Zeitgeschichte des 2010 verstorbenen Kollegen Wolf-Dieter Hauschild.

Auch in dieser Ausgabe hat die Zahl der Berichte über aktuelle Tagungs- und Forschungsprojekte erneut zugenommen. Die Berichte setzen ein mit zwei Skizzen aktueller Dissertationsprojekte mit biographischem Zuschnitt: *Annedore Becker* informiert über ihre laufende Arbeit zum Thüringer Landesbischof Moritz Mitzenheim, *Markus Geiger* stellt seine im Entstehen begriffene Dissertation über den Heidelberger Pfarrer Hermann Maas vor, dessen den Zeitgeist konterkarierende judenfreundliche Haltung noch nicht hinlänglich erforscht ist. Im Anschluss daran berichtet *Christoph Picker* über die Arbeiten an einem Handbuch über die pfälzische Landeskirche in der NS-Zeit. Vier Berichte zeugen sodann von der intensiven und thematisch und methodisch breit angelegten Tagungsarbeit im zurückliegenden Jahr. Abschließend wird mit dem historischen Informationszentrum der Fließner-Kulturstiftung aus der Feder von *Norbert Friedrich* ein institutionsbezogener Akzent gesetzt, bevor *Nora Andrea Schulze* von einem erinnerungskulturellen Akt der bayerischen Landeskirche berichtet.

Der das Heft abschließende Nachrichtenteil bietet Informationen über die zeitgeschichtlichen Aktivitäten verschiedener Einrichtungen aus dem kirchlichen und wissenschaftlichen Bereich. Die hier zusammengetragenen Daten dürfen als Beleg für eine intensive Beschäftigung mit der Kirchen- und Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts gelten. Das vorliegende Heft der Mitteilungen möchte *alle* auf dem Gebiet der Kirchlichen Zeitgeschichte Tätigen ermuntern, sich weiter mit Aufsätzen, Berichten und Nachrichten in dieser Zeitschrift am Fachdiskurs engagiert zu beteiligen.

Die Herausgeber

Kirchliche Zeitgeschichte im Kontext historischer Europaforschung – Methodische und thematische Überlegungen

Johannes Wischmeyer

Längst bildet der Nationalstaat nicht mehr den exklusiven Denkrahmen historischer Forschung – das gilt wie für andere Disziplinen auch für die kirchliche Zeitgeschichte. Ihre Öffnung für inter- und transnationale Themenstellungen wird allgemein gefordert¹. Eine besondere Rolle spielt hierbei seit einiger Zeit die europäische Perspektive. ‚Europa‘ war im 20. Jahrhunderts für viele kirchlich-religiöse Akteure ein Imaginationsraum, der für vielfältige Konzepte von Identitätsbehauptung ebenso wie für Abgrenzungen stand. Gleichzeitig entwickelte sich ‚Europa‘ vor allem seit Ende des Zweiten Weltkriegs zu einem Handlungsraum, innerhalb dessen es zu zahlreichen politischen, innerkirchlichen und ökumenischen Initiativen kam, meist mit dem Ziel einer vertieften Integration². Die

1 Vgl. nur *Geyer, Michael*: Religion und Nation – Eine unbewältigte Geschichte. Eine einführende Betrachtung. In: Ders. / *Lehmann, Hartmut* (Hg.): Religion und Nation – Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 3). Göttingen 2004, 11–32, 31; *Viaene, Vincent*: International History, Religious History, Catholic History: Perspectives for Cross-Fertilization (1830–1914). In: *European History Quarterly* 38 (2008), 578–607.

2 In der deutschsprachigen Forschung grundlegend: *Greschat, Martin / Loth, Winfried* (Hg.): Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft (Konfession und Gesellschaft 5). Stuttgart / Berlin / Köln 1994; vgl. jetzt: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 9 (2008), (Schwerpunktthema: Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung „Europa“); sowie: *Duchhardt,*

Konjunktur europabezogener Themen in der kirchlichen Zeitgeschichte legt die Frage nahe, welche Ansätze und Methoden in der historischen Europaforschung – die sich zunehmend als eigenständige Größe profiliert³ – als besonders ertragreich gelten und inwieweit Kirchen- bzw. Religionshistoriker vom Forschungsstand und dem methodischen Instrumentarium der Europahistoriographie profitieren können.

Besonders zwei Methoden haben sich als wichtig für historische Untersuchungen auf der europäischen Ebene erwiesen: der (internationale) Vergleich und die Kulturtransferanalyse. Während der Vergleich ursprünglich vor allem in der an Strukturen und Institutionen orientierten Gesellschaftsgeschichte eingesetzt wurde, verdankt sich das Transfermodell dem Interesse der neuen Kulturgeschichte am Austausch von Gütern und Sinngehalten infolge menschlicher Kommunikation sowie an den Handlungsspielräumen von Individuen. Herkömmlicherweise werden beim Vergleich die historischen Untersuchungsobjekte anhand sozialwissenschaftlicher Theorien kategorisiert, um vor allem im großen Maßstab gesell-

Heinz / *Morawiec*, Małgorzata (Hg.): Die europäische Integration und die Kirche. Akteure und Rezipienten: eine Publikation aus dem Graduiertenkolleg 1575 (VIEG 85). Göttingen 2010; beiden genannten Aspekten des Raumes ‚Europa‘ widmet sich seit 2009 das vom Institut für Europäische Geschichte gemeinsam mit der Johannes Gutenberg-Universität Mainz getragene Graduiertenkolleg 1575 „Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung Europa“ (nähere Informationen: www.ieg-mainz.de/graduiertenkolleg/). Die folgenden Überlegungen profitieren von Diskussionen im Rahmen von Lehr- und Vortragsveranstaltungen des Kollegs. Den Stipendiaten des Kollegs und den beteiligten Dozenten – hier besonders Herrn Dr. Joachim Berger – gilt der Dank des Verfassers.

- 3 Vgl. nur: *Hudemann*, Rainer (Hg.): Europa im Blick der Historiker. Europäische Integration im 20. Jahrhundert: Bewußtsein und Institutionen (HZ Beihefte NF 21). München 1995; *Duchhardt*, Heinz: Europa-Diskurs und Europa-Forschung. Ein Rückblick auf ein Jahrhundert. In: Jahrbuch für Europäische Geschichte 1 (2000), 1–14; *Kaelble*, Hartmut Die Europaforschung der Historiker. In: Jaeger, Friedrich / Joas, Hans (Hg.): Europa im Spiegel der Kulturwissenschaften. Baden-Baden 2008, 183–203.

schaftlicher Strukturen und ihrer Transformationen zu aussagekräftigen Differenzierungen zu gelangen. Die Kulturtransferforschung untersucht demgegenüber, meist im kleineren Rahmen, raum- und kulturübergreifende Austauschprozesse. Ihr besonderes Interesse gilt den Personen, die derartige Transfers initiieren und dadurch die Rolle eines Vermittlers einnehmen, außerdem der mit neuen Sinngebungen verbundenen Aneignung bzw. Abwehr der fremden kulturellen oder intellektuellen Güter in ihrem Rezeptionskontext⁴. Inzwischen ist nach eingehenden Methodendiskussionen klar, dass die vergleichende Fragestellung auch bei der Bearbeitung kultur- und wissenschaftlicher Fragestellungen wertvolle Erkenntnisse bringt⁵, während umgekehrt Kulturtransfer zunehmend auch in seiner Funktion als Indikator gesellschaftlicher Dynamiken ernst genommen wird⁶.

Ohne eine eigenständige Methodik zu repräsentieren, hat sich außerdem die transnationale Perspektive bewährt: Sie schärft bei der Untersuchung historischer Phänomene im Zeitalter der Nationalstaaten den Blick für die vielfältigen Aktivitäten, die sich zwar auf den Einzelstaat beziehen, ihn jedoch durch Abhängigkeiten, Transfers oder Verflechtungen als Handlungsrahmen überschreiten und

4 Vgl. aus einer Vielzahl von Publikationen nur: *Espagne*, Michel: Jenseits der Komparatistik. Zur Methode der Erforschung von Kulturtransfers. In: Mölk, Ulrich / Friede, Susanne (Hg.): Europäische Kulturzeitschriften um 1900 als Medien transnationaler und transdisziplinärer Wahrnehmung (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse Folge 3. Bd. 273). Göttingen 2006, 7–32.

5 Vgl. *Siegrist*, Hannes: Perspektiven der vergleichenden Geschichtswissenschaft. Gesellschaft, Kultur und Raum. In: Kaelble, Hartmut / Schriewer, Jochen (Hg.): Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften Frankfurt a. M. / New York 2003, 305–340.

6 *Eisenberg*, Christiane: Kulturtransfer als historischer Prozess. Ein Beitrag zur Komparatistik. In: Kaelble / Schriewer, Vergleich (wie Anm. 5), 399–417.

gleichzeitig nicht – wie die internationale Politik – als Ausdruck offizieller zwischenstaatlicher Beziehungen gelten können⁷.

Die genannten methodischen Innovationen sind wichtig für eine interdisziplinär kommunikationsfähige kirchliche Zeitgeschichtsforschung im europäischen Rahmen. Sie dürfen allerdings in ihrer Leistungskraft nicht überschätzt werden, und ihre Anwendung ohne eine kundige Bewertung der historischen Kontexte kann zu verzerrten Ergebnissen führen⁸. Besonders für die Transferanalyse gilt zudem, dass die Ambivalenz kultureller Austauschbeziehungen nicht unterschlagen werden darf: Erst allmählich gewinnt die Forschung Erfahrung mit der Analyse kultureller Hybridisierungen. Auch mögliche Situationen des Scheiterns wurden von den Theoretikern des Kulturkontakts noch zu wenig in den Blick genommen. Historische Heuristiken zur Analyse solcher scheiternden Prozesse sind noch zu entwickeln (Anschauungsbeispiele bieten etwa jüngere Entwicklungen im ökumenischen Dialog der großen Kirchen).

7 Zur im Detail umstrittenen Bestimmung des Transnationalen vgl.: *Patel*, Kiran Klaus: Überlegungen zu einer transnationalen Geschichte. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 52 (2004), 626–645 (die oben referierte Definition ebd., 632 f.); ein Inventar bevorzugter Untersuchungsthemen bietet z. B.: *Paulmann*, Johannes: Grenzüberschreitungen und Grenzräume. Überlegungen zur Geschichte transnationaler Beziehungen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die Zeitgeschichte. In: Conze, Eckart / Lappenküper, Ulrich / Müller, Guido (Hg.): *Geschichte der internationalen Beziehungen. Erneuerung und Erweiterung einer historischen Disziplin*. Köln / Weimar / Wien 2004, 169–196; speziell zur transnationalen Perspektive im Rahmen der Europahistoriographie: *Middell*, Matthias: Das Verhältnis von nationaler, transnationaler und europäischer Geschichtsschreibung. In: Armbrorst, Kerstin / Schäufele, Wolf-Friedrich (Hg.): *Der Wert „Europa“ und die Geschichte. Auf dem Weg zu einem europäischen Geschichtsbewusstsein* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beiheft online 2). Mainz 2007, Abschnitt 96–116; URL: www.ieg-mainz.de/vieg-online-beihefte/02-2007.html (Abruf 2007-11-21).

8 Vgl. zur Kritik: *Arndt*, Agnes / *Häberlen*, Joachim, C. / *Reinecke*, Christiane (Hg.): *Vergleichen, verflechten, verwirren? Europäische Geschichtsschreibung zwischen Theorie und Praxis*. Göttingen 2011.

Besonders im Kontext institutioneller und auch medialer Kommunikation können unter Umständen alternative Methoden wie etwa die historische Diskursanalyse den passenderen Zugang darstellen: Nicht jede Form der internationalen Bezugnahme, des Meinungsaustauschs zwischen kirchlichen Organisationen oder der publizistischen Berichterstattung stellt bereits einen Akt kulturellen Transfers dar.

Die skizzierten Ansätze kommen vor allem dann gewinnbringend zum Einsatz, wenn sie auf spezifische thematische Interessen der jeweiligen Disziplin abgestimmt sind. Inzwischen zeichnen sich einige Leitthemen bzw. Zugänge ab, die für die Erforschung der Kirchengeschichte der Gegenwart in Europa besonderen heuristischen Wert besitzen. Im Folgenden werden vier thematische Zugänge zur Diskussion gestellt, die das Potential zu einem solchen Leitthema der europabezogenen kirchlichen Zeitgeschichtsforschung haben. Dies sind 1. die Weiterentwicklung der bisher meist favorisierten institutionengeschichtlichen und biographischen Ansätze durch eine stärkere Betonung der Handlungskomponente; 2. die Einbeziehung medienhistorischer Zugänge sowie 3. der Mentalitätsgeschichte und historischen Werteforschung; 4. die in erster Linie ideengeschichtlich gestützte Rekonstruktion historischer Ordnungsmodelle. Bei der Vorstellung der vier Themen steht jeweils die Frage im Vordergrund, wie sie sich mithilfe der bevorzugten methodischen Ansätze der Europahistoriographie – Vergleich, Transferanalyse und transnationale Perspektive – forschungspraktisch erschließen lassen.

Institutionen und Akteure

Europa als Thema kirchlich-religiöser Diskurse und als Objekt des Handelns von Kirchen und religiösen Individuen steht im Mittelpunkt zahlreicher aktueller Forschungsprojekte. Nach wie vor besteht die zentrale Aufgabe, die für den Europadiskurs und die kirchliche europabezogene Politik relevanten Personen, Gruppierungen und Institutionen zu identifizieren und ihre Beziehungen zu rekonstruieren. Die Periode, in der dies vor allem in Form einer Selbst-

historisierung Beteiligter geschah⁹, kommt an ihr Ende, obgleich diese bleibende Bedeutung als Zeitzeugen besitzen werden. Entsprechend den unterschiedlichen Strukturen und Reichweiten, innerhalb deren kirchliche und kirchennahe Akteure operieren, gerät eine ganze Reihe untersuchenswerter Einheiten in den Blick: Zunächst sind dies die verfassten Kirchenorganisationen und vor allem auch ihre europabezogenen Institutionen wie die römisch-katholische Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (ComECE), die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) und die hauptsächlich von Protestanten und Orthodoxen getragene ökumenische Konferenz europäischer Kirchen (KEK-CEC), daneben die nationalen Repräsentanzen der Kirchenorganisationen bei den Organen des politischen Europa¹⁰. Auch kirchennahe Institutionen (z. B. Caritas Europa) übernehmen teilweise auf europäischer Ebene wichtige Funktionen. Das religiöse Feld wird als politischer Handlungsraum weiterhin bestimmt von – in der Diktion der Politikwissenschaft – governmental organisations, daneben von christlichen Parteien¹¹, religiösen gesellschaftlichen Bewegungen, Interessenverbänden und Nichtregierungsorganisationen. Auch schwächer organisierte Kollektive wie temporäre Kommissionen, personale Netzwerke und Tagungen (z. B. in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg der protestantische deutsch-französi-

9 Vgl. hierzu etwa: *Barnett*, James (Hg.): *A Theology for Europe. The Churches and the European Institutions* (Religions and Discourse 28). Bern u. a. 2005.

10 Ein Überblick bei: *Losansky*, Sylvia: *Öffentliche Kirche für Europa. Eine Studie zum Beitrag der christlichen Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa* (Öffentliche Theologie 25). Leipzig 2010.

11 Vgl. mit weiterführenden Überlegungen zum vergleichenden Ansatz: *Kaiser*, Wolfram / *Salm*, Christian: *Transition und Europäisierung in Spanien und Portugal. Sozial- und christdemokratische Netzwerke im Übergang von der Diktatur zur parlamentarischen Demokratie*. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 49 (2009), 259–282.

sche Bruderrat¹² oder die für die Formierung eines regimekritischen spanischen Katholizismus wichtigen internationalen theologischen Gespräche von San Sebastián¹³, aktuell etwa die sogenannten Serbien-Tagungen der Serbischen Orthodoxen Diözese für Mitteleuropa (SOK), der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit weiteren Verbänden wie etwa der Konrad-Adenauer-Stiftung¹⁴) gilt es zu berücksichtigen. Schließlich kann sich die Zeitgeschichte – besonders angesichts des neuerwachten Interesses an der Biographik¹⁵ – auch einzelnen Persönlichkeiten und Netzwerken als Meinungsführern kirchlich-religiöser Europadiskurse zuwenden¹⁶.

Die genannten Institutionen und Akteure bieten zunächst ein weites Anwendungsfeld für den klassischen – bi- oder multilateralen – internationalen Vergleich. Vergleichende Fragestellungen können sich auf Strukturen, Abläufe, Zuständigkeiten, die Verfasstheit kirchlich-religiöser Institutionen sowie auf die historische Dynamik von Veränderungen und Anpassungen an europäische Kontexte richten. Probleme wie die schwierige Bestimmung der ‚Kirchennähe‘ einer Institution oder Person werden durch den Vergleich von Handlungsstrategien leichter handhabbar. Sowohl Einzelpersonen als auch Kollektive können hinsichtlich einzelner biographischer

12 Vgl. *Heimerl*, Daniela: Der deutsch-französische Bruderrat. Annäherung – Verständigung – Versöhnung. In: *Kirchliche Zeitgeschichte* 14 (2001), 417–486.

13 Vgl. das aktuelle Mainzer Dissertationsprojekt von *Stephanie Mayer*: Joaquín Ruiz-Giménez und das Verhältnis des spanischen Katholizismus zu Europa (1939–1975).

14 Vgl. das aktuelle Dissertationsprojekt von *Angéla Ilić* (Philadelphia): Toward the Healing of Memories and Changing of Perceptions: Churches in Serbia and Germany in Dialogue.

15 Vgl. nur: *Fetz*, Bernhard / *Schweiger*, Hannes (Hg.): *Die Biographie – zur Grundlegung ihrer Theorie*. Berlin / New York 2009.

16 Vgl. *Besier*, Gerhard: „Intimately Associated for Many Years“. George A. K. Bells and Willem A. Visser ’t Hoofts Common Life-work in the Service of the Church Universal. In: *Kirchliche Zeitgeschichte* 21 (2008), 246–276.

Parameter verglichen werden (z. B. Werdegang, Orte, lokale Bewegungsmuster, Verantwortlichkeiten, datierbare Einstellungswandel). Nationale und internationale Vergleiche werden von der vermehrten Anlage (kollektiv-)biographischer Inventare profitieren¹⁷. Geht es um nicht institutionell verfasste Gruppen, bietet es sich an, vorab eine Netzwerkanalyse durchzuführen. Die Erschließungskraft des Vergleichs zeigt sich beispielsweise anhand der Europabewegungen von Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi und Prinz Anton von Rohan: Beide Protagonisten traten als Meinungsführer auf und bildeten das Zentrum weitgespannter Netzwerke. Sie verbreiteten ihre Vorstellungen mit Hilfe verschiedener, auch internationaler Foren, vor allem auf Kongressen und in Kommunikation mit kirchlichen, politischen und zivilgesellschaftlichen Institutionen¹⁸.

Besonders wichtig ist es, die zu vergleichenden Handlungsebenen differenziert zu erfassen: Der europäische Raum kirchlich-religiösen Handelns konstituiert sich auf mehreren, national unterschiedlich angesiedelten Kompetenzebenen, die bei politischen und kirchlichen Organisationseinheiten zusätzlich oft nicht deckungsgleich sind¹⁹. Er ist bestimmt von Zentrum-Peripherie-Beziehungen, lokalen und regionalen Verdichtungen von Kommunikation (etwa

17 Vgl. *Wettlaufer*, Jörg: Tagungsbericht Personendateien. Workshop der Arbeitsgruppe Elektronisches Publizieren der Union der deutschen Akademien der Wissenschaft. 21.09.2009–23.09.2009, Leipzig. In: H-Soz-u-Kult, 17.10.2009, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=2806> (letzter Abruf 9.5.2011).

18 Vgl. das aktuelle Dissertationsprojekt von Regine *Hömiy* (Mainz): Katholische Akteure und die Europabewegungen der Zwischenkriegszeit.

19 Vgl. *Werner*, Michael: Maßstab und Untersuchungsebene. Zu einem Grundproblem der vergleichenden Kulturtransfer-Forschung. In: Jordan, Lothar / Kortländer, Bernd (Hg.): Nationale Grenzen und internationaler Austausch. Studien zum Kultur- und Wissenschaftstransfer in Europa (Communicatio 10). Tübingen 1995, 20–33.

in Grenzregionen)²⁰ sowie sich herausbildenden internationalen bzw. globalen Beziehungsgeflechten. Im Ländervergleich kann beispielsweise die Staatsnähe von Akteuren auf unterschiedlichen Ebenen deutlich differieren. Deutsche Landeskirchen und Bistümer sind auf der regionalen Ebene am engsten an staatliche Strukturen angebunden, während dies in Staatskirchensystemen wie England oder Dänemark auf der nationalen Ebene der Fall ist²¹. Umstritten bleibt, inwiefern sozialen Bewegungen, die zunächst häufig diffusen Charakter oder zumindest einen geringen Institutionalisierungsgrad besitzen, überhaupt die Qualität eigenständiger historischer Akteure zukommt. Oft ist außerdem eine klare Unterscheidung zwischen Institutionen und Akteuren nur schwer möglich: Die Untersuchungsobjekte weisen häufig einen Doppelcharakter auf – einerseits als handelnde, Präferenzen setzende, Strategien verfolgende und in neue Kontexte vorstoßende Akteure, andererseits als administrativ regulierte, normativ verstetigte, klaren Funktionsmustern folgende Institutionen²².

In transfergeschichtlicher Perspektive geht es vor allem um die Weitergabe oder Übernahme und jeweils spezifische Aneignung kultureller Gehalte – auf der materiellen Ebene wäre hier beispielsweise an die noch zu schreibende Transfergeschichte des Nagelkreuzes von Coventry zu denken. Hauptsächlich geht es bei den hier interessierenden Fragestellungen jedoch um den Transfer intellektuellen, normativen und technischen Wissens. Einzelpersonlichkeiten und Netzwerke können als Agenten bzw. temporär verstetigte Systeme von Transfers in den Blick kommen. Dabei muss stets der Eigen-

20 Vgl. *Hüser*, Judith: Saarkatholiken auf dem Sonderweg? Kirche und Konfession, Nation und Europa in einem deutsch-französischen Grenzland (1919–1959). In: *Geschichte des Bistums Trier*. Bd 5: Beharrung und Erneuerung, 1881–1981. Hg. von Bernhard Schneider und Martin Persch (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 39). Trier 2004, 671–697.

21 Vgl. *Hölscher*, Lucian (Hg.): *Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa*. Göttingen 2007.

22 Vgl. *Horn*, Gerd-Rainer: *Western European Liberation Theology. The First Wave, 1924–1959*. Oxford u. a. 2008.

sinn beachtet werden, den Vermittler entwickeln können, obgleich sie zur selben Zeit eine produktive Rolle in einem übergeordneten Transferzusammenhang spielen. Auch der Habitus der Mittler selbst kann sich mit der Zeit ändern: Habitualisierungs- und womöglich Professionalisierungsprozesse im Bereich der Rekrutierung von Personal, das an Schlüsselstellen eingesetzt wird, gehen häufig einher mit einem Wandel der sozialen Herkunft, der Karrierewege, der Arbeitsbedingungen und der beruflichen wie privaten Kontakte. Dies gilt allerdings vermutlich für Funktionäre des politischen Europa in weit höherem Maße als für kirchliche Akteure, die sich mit europäischen Themen beschäftigen, wodurch neue Asymmetrien entstehen. Die Unterscheidung zwischen privaten bzw. persönlichen Interessen einzelner Akteure und ihrem offiziellen Mandat wird immer wieder Fragen nach individuellen Handlungsspielräumen und Entscheidungspräferenzen aufwerfen²³. Persönlichkeiten wie der Organisator der europäischen Ökumene Willem Adolf Visser 't Hooft, der bei der Wahrnehmung seiner Führungsämter oft äußerst eigenmächtig agierte, können nicht allein als Funktionsträger ihrer Organisationen verstanden werden²⁴. Im Gegenzug wird die Eigendynamik institutionellen Handelns zu untersuchen sein, das immer wieder nicht intendierte Folgen haben kann.

Vergleichende wie transferorientierte Fragestellungen fördern oft von selbst transnationale Aspekte ihres jeweiligen Untersuchungsgegenstands zutage. Im Europa des 20. Jahrhunderts sind kirchlich-religiöse Institutionen und Akteure, deren Biographien gänzlich ohne transnationale Bezüge geblieben sind, eine deutliche Ausnahme. Transnationale Einflüsse stellen für Institutionen zusätzlich zum allgemeinen Strukturwandel der Moderne eine Herausforderung dar.

23 Vgl. das aktuelle Dissertationsprojekt von Ulrike *Schröber* (Mainz): Die deutsch-französische Annäherung im kirchlichen Kreis nach dem Zweiten Weltkrieg. Marcel Sturm und Robert Picard de la Vacquerie.

24 Vgl. das aktuelle Dissertationsprojekt von Jan *Schubert* (Mainz): Die Europäische Einigung im Denken von Willem Adolf Visser 't Hooft.

Mitunter entfalten sie eine nachhaltige Wirksamkeit²⁵. Transnationale Bezüge verschaffen religiösen Akteuren aber auch ihrerseits neue Möglichkeiten zu gesellschaftlicher Wirksamkeit²⁶.

Medien

„Europa“ wird in vieler Hinsicht als Inhalt und Produkt eines breiten Spektrums von Medien konstituiert. Auch kirchlich-religiöses Handeln artikuliert sich von jeher medial. In der Moderne finden sich religiöse Gehalte zunächst in gesamtgesellschaftlich genutzten Verbreitungsmedien – vor allem in der Presse sowie in technischen (Radio, Fernsehen) und zunehmend in elektronischen Medien (Internet). Als Forum für kirchlich-religiöse Diskurse existiert außerdem eine Vielzahl spezieller Medien: kirchliche und politische offizielle oder offiziöse Verlautbarungen und amtliche Bulletins²⁷. Viele Inhalte mit Quellenwert zum Thema „Europa“ finden sich aber auch

25 Bedauerlicherweise abseits des historisch-methodischen Diskussionsstandes: *Springhart*, Heike: Aufbrüche zu neuen Ufern. Der Beitrag von Religion und Kirche für Demokratisierung und Reeducation im Westen Deutschlands nach 1945. Leipzig 2008.

26 Vgl. das aktuelle Dissertationsprojekt von Katharina *Ludwig* (Mainz): Kirchliche Lobbyarbeit auf europäischer Ebene, am Beispiel der gemeinsamen Asyl- und Migrationspolitik.

27 Vgl. als Quellensammlungen außerdem von kirchlicher bzw. kirchennaher Seite redigierte Materialien wie: *Steindl*, Helmut (Hg.): Die Kirchen Europas. Ihr Ökumenisches Engagement. Die Dokumente der Europäischen Ökumenischen Begegnungen (1978–1991). Köln 1994; *Europa zusammenführen und versöhnen*. Äußerungen der Synode und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland sowie weiterer kirchlicher Gremien zur europäischen Einigung. Hg. vom Kirchenamt der EKD und im Auftrag des Präsidiums der Synode. Frankfurt a. M. 1996; *Schwarz*, Jürgen (Hg.): Die katholische Kirche und das neue Europa. Dokumente 1980–1995 (2 Teile) (Forum Weltkirche 6). Mainz 1996; *Hüffmeier*, Wilhelm / *Friedrich*, Martin (Hg.): Gemeinschaft gestalten – Evangelisches Profil in Europa. Texte der 6. Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – Leuenberger Kirchengemeinschaft – in Budapest, 12.–18. September 2006. Frankfurt a. M. 2007; u. v. m.

in Form wissenschaftlicher Veröffentlichungen, die ihre kirchliche Programmatik lediglich bei Kenntnis des Entstehungszusammenhangs oder anhand der Auswahl der Autoren offenbaren²⁸. Die Untersuchung öffentlich zugänglicher Medien ist bei der Rekonstruktion kirchlicher Europadiskurse unabdingbar, auch wenn die Suche selbstverständlich vom gedruckten Material ausgehend auf die archivalische Überlieferung ausgedehnt werden muss. Auch geographische Karten fungierten immer wieder in äußerst unterschiedlichen Gestaltungsformen als Medien zur Visualisierung der Europaidee²⁹.

Aktuelle Mediendefinitionen gehen teilweise weit über die genannten medialen Formen hinaus³⁰: Auch Architektur zählt dazu – z. B. die Friedenskirche in Speyer, die unter den Auspizien einer transnationalen Gedächtniskultur (Bernhard-Jubiläum 1953) und der christlich-konservativen ‚Abendland‘-Idee in enger kirchlicher und politischer deutsch-französischer Kooperation errichtet wurde³¹ –, außerdem Repräsentationskultur (wie etwa die alljährliche Verleihung des Internationalen Karlspreises der Stadt Aachen seit 1950; im engeren Sinne kirchlich-religiöse Preisträger waren bisher Frère Roger, Papst Johannes Paul II. und Andrea Riccardi) und Performanzen wie etwa die Lieder und Liturgien des europäischen Er-

28 Vgl. etwa *Bünker*, Michael (Hg.): *Evangelische Kirchen und Europa*. Wien 2006.

29 Vgl. etwa *Dormeier*, Heinrich: *Humoristisch-satirische Europakarten von 1848 bis zum Ersten Weltkrieg. Bestand und Besonderheiten*. In: Stamm-Kuhlmann, Thomas u. a. (Hg.): *Geschichtsbilder. FS Michael Salewski (Historische Mitteilungen der Ranke-Gesellschaft. Beih. 47)*. Stuttgart 2003, 525–524.

30 Vgl. vor allem *Schmidt*, Siegfried J.: *Kalte Faszination. Medien, Kultur, Wissenschaft in der Mediengesellschaft*. Weilerswist 2000.

31 Vgl. *Kißener*, Michael: *Ein „ragendes Denkmal“ des christlichen Abendlandes. Der Bau der Friedenskirche in Speyer 1953/54*. In: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 9 (2008), 93–106.

innerungsorts Taizé³². Die konstruktivistische Aufhebung des Gegensatzes zwischen Medium und Vermittler bzw. Urheber schließlich ermöglicht es, die mediale Wirkung der beteiligten Akteure selbst mit in die historische Untersuchung einzubeziehen. Nicht nur Coudenhove-Kalergi und in jüngerer Zeit z. B. Otto von Habsburg haben ihre Person regelrecht als Symbol der Europabewegung inszeniert.

Wie lässt sich bei der Vorbereitung eines Forschungsvorhabens die Vielfalt der vorhandenen Medien im Interesse einer Eingrenzung der Quellen strukturieren? Wesentliche Kriterien für die Relevanz eines Mediums sind seine Akzeptanz und Nutzung durch die Adressaten. Diese werden von verschiedenen Faktoren beeinflusst: bei Verbreitungsmedien von der Auflagenhöhe und der technischen Verfügbarkeit (Übersetzungen ebenso wie das Internet sorgen hier für eine starke Erhöhung der Zahl potentieller Adressaten³³) des Mediums, allgemein von seinem Bekanntheitsgrad, von der sozialen Struktur und der Medienkompetenz der Zielgruppe, bei speziellen Formen, etwa bei religiösen Gesten und Liturgien, auch von einer Ritualisierung des Mediums. Auch der Grad von Teilhabe- und Einflussmöglichkeiten der Adressaten am Medium kann sehr unterschiedlich sein: Die Rekonstruktion vieler kirchlich-theologischer Diskurse in der Moderne – etwa der Debatte um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre – wird z. B. kaum ohne eine Langzeitanalyse der Leserbriefspalten in überregionalen Zeitungen auskommen.

In vergleichender Perspektive wird es der kirchlichen Zeitgeschichte vor allem darum gehen, staaten-, konfessions- und sprachraumübergreifend Medien mit Relevanz für die Positionierung der christlichen Kirchen zu europäischen Themen zu untersuchen: Dabei können die Gruppen der Autoren und der Produzenten verglichen werden, mediale Kampagnen und Redaktionspolitik, die Dis-

32 Vgl. *Albrecht*, Christian: Taizé. In: Marksches, Christoph / Wolf, Hubert (Hg.): *Erinnerungsorte des Christentums*. München 2010, 380–394.

33 Vgl. *Wegner*, Gerhard: Kathedralen auf Zeit. Die positive Medienpräsenz der europäischen Kirche zahlt sich aus. In: *zeitzeichen* 7 (2006), H. 6, 36–38.

tributionssysteme, die Reichweite, die Leserschaft bzw. die Konsumenten sowie je nach sozialer, nationaler oder religiöser Zuordnung unterschiedliche Rezeptionshaltungen der Konsumenten³⁴.

Medien waren außerdem von Beginn an wichtige Gegenstände der Transferforschung. Hier sind Systeme der Weitergabe über nationale Grenzen hinweg von Interesse – sei dies kommerzielle Distribution oder auch Schmuggel –, außerdem die kulturellen Zielkontexte, in denen es zu produktiven und verfremdenden Aneignungen und Abwehrreaktionen kommt. Ebenso wichtig wie die Betrachtung des verbreiteten Endprodukts ist die Rekonstruktion des Entstehungskontexts medialer Objekte – hier sind auch Phänomene wie Plagiarismus, Zensur oder Ideenpolitik im Fokus.

Obgleich die überragende Bedeutung der überwiegend transnational ausgerichteten elektronischen Medien nicht nur für das private soziale Leben, sondern auch für zivilgesellschaftliche Prozesse seit längerem unbestritten ist, liegen noch kaum Forschungen zum Thema vor. Es ist damit zu rechnen, dass viele kirchlich-religiöse Diskurse und Handlungszusammenhänge in Zukunft nur noch anhand elektronischer Quellen rekonstruiert werden können; über die Langzeitsicherung dieser Quellen muss, wie in anderen Bereichen zeithistorischer Forschung, dringend nachgedacht werden. Von besonderem Interesse bleiben aber auch konventionelle Verbreitungsmedien, vor allem solche, die wegen ihrer faktischen Bedeutung als Entscheidermedien oder infolge einer gezielten Positionierung selbst transnationalen oder internationalen Charakter besitzen (z. B. der „Osservatore Romano“³⁵).

34 Vgl. *Krückeberg*, Siegfried: Die Hörfunkarbeit evangelischer Kirchen in Europa zu Beginn des 21. Jahrhunderts (Studien zur christlichen Publizistik 16). Erlangen 2008.

35 Vgl. den Ausstellungskatalog: *L' Osservatore romano*. Da Roma al mondo: 145 anni di storia attraverso le pagine del giornale del papa. Città del Vaticano [2006].

Perzeptionen, Werthaltungen, Mentalitäten

Ist ‚Europa‘ für die christlichen Kirchen ein Wert, ein Leitbild, ein Identifikationsfaktor³⁶, ein neutraler Faktor der politischen Agenda oder auch ein Kampfbegriff, anhand dessen sich national-religiös bestimmte Individualität und Alterität artikuliert? Wie bereits gesehen, spielen europäische Kontexte für das religiöse Feld – und nicht nur dort, wo es soziale und politische Bezüge aufweist – eine immer größere Rolle. Wie lassen sich Selbst- und Fremdzuschreibungen von europabezogenen Einstellungen und Haltungen analysieren?

Bewährt haben sich bei der Untersuchung von Perzeptionsprozessen vor allem die Ansätze von Mentalitätsanalyse und historischer Werteforschung. ‚Mentalität‘ – ein eher auf größere Gruppen bezogener Begriff – ist in der stark politikwissenschaftlich und soziologisch geprägten Theoriediskussion prinzipiell von ‚Werthaltung‘ bzw. ‚Einstellung‘ zu unterscheiden, die sich in erster Linie auf Individuen anwenden lassen. Außerdem repräsentiert die ‚Einstellung‘ eher einen kürzeren Zeitraum, die ‚Werthaltung‘ längere Verläufe³⁷. Die genannten Ansätze erfordern einen langen Atem: Werden sie angemessen durchgeführt, müssen serielle Quellen im großen Umfang anhand eines zuvor genau definierten Fragerasters ausgewertet werden. Auch demoskopische Quellen wie das seit den 1970er Jahren im Auftrag der Europäischen Kommission arbeitende ‚Euro-Barometer‘ – ein wichtiges Hilfsmittel für die historische

36 Vgl. hierzu: *Asbach*, Olaf: Der Wert „Europa“ – seine Bestandteile, Definitionen und Funktionen (aus politikwissenschaftlicher Sicht). In: *Armborst / Schäufele*, Wert (wie Anm. 7), Abschnitt 7–31.

37 Vgl. zur zeithistorischen Anwendung im regionalen bzw. nationalen Rahmen: *Kienzle*, Claudius: Wahrnehmung, Mentalität, Generation. Evangelische Pfarrer und der gesellschaftliche Wandel in einer württembergischen Wachstumsregion der frühen Bundesrepublik. Diss. Tübingen 2008; *Kublemann*, Frank-Michael: Nachkriegsprotestantismus in Westdeutschland. Religionssoziologische und mentalitätsgeschichtliche Perspektiven. In: *Hey*, Bernd (Hg.): Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel (Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte 21). Bielefeld 2001, 23–60.

Werteforschung – können dabei herangezogen werden. Die Forschung betritt hier weitgehend Neuland: Erst wenige Studien haben die europabezogenen Einstellungen kirchlich-religiöser Akteure zum eigentlichen Thema gemacht. Die bisherigen, methodisch konventionelleren Beiträge haben gesellschaftliche und politische Bewusstseinslagen anhand intellektueller Diskurse, und dies vor allem im nationalen Rahmen, analysiert. Auch hier ergaben sich äußerst interessante Ergebnisse: Bereits bei der Zeitkirchengeschichtsschreibung mit nationalem Fokus hat sich die europäische Perspektive als anregende Folie erwiesen, um die Ergebnisse zusätzlich zu konturieren³⁸. Nun wird vermehrt die explizite Frage nach den oft in der allgemeinen Erinnerung verschütteten ‚Europa‘-Debatten gestellt³⁹.

Ist das Ziel der Untersuchung ein Vergleich, bietet vor allem die Identifizierung vergleichbarer und seriell auszuwertender Quellen aus unterschiedlichen nationalen Kontexten eine Herausforderung. Der naheliegende Einsatz demographischen Datenmaterials führt zwar zu aussagekräftigen Ergebnissen. Die Heuristiken bleiben aber in diesem Fall oft auf das gängige Angebot der Religionssoziologie – wie Säkularisierungs- oder Rational-Choice-Theorien – be-

38 Vgl. *Kunter*, Katharina: Erfüllte Hoffnungen und zerbrochene Träume. Evangelische Kirchen in Deutschland im Spannungsfeld von Demokratie und Sozialismus (1980–1993) (AKiZ B 46). Göttingen 2006.

39 Vgl. *Nehring*, Jutta: Evangelische Kirche und Völkerbund. Nationale und internationale Positionen im deutschen Protestantismus zwischen 1918/19 und 1927 (Beiträge zur deutschen und europäischen Geschichte 23). Hamburg 1998; *Salzmann*, Bernhard: Europa als Thema katholischer Eliten. Das katholische Europa-Netzwerk der Schweiz von 1945 bis Mitte der 1950er Jahre. Fribourg 2006; sowie die Rekonstruktion der zuvor weitgehend übersehenen britischen Europa-Diskussionen vor allem in den 1940er und 50er Jahren bei *Coupland*, Philip M.: Britannia, Europa and Christendom. British Christians and European Integration. Basingstoke u. a. 2006, der zudem einen überraschend großen Einfluss christlicher Stimmen bei der Vorbereitung des EWG-Beitritts nachweist; außerdem das aktuelle Forschungsprojekt von John *Wood* (Mainz) zu christlichen Europadiskursen im Großbritannien der Zwischenkriegszeit.

schränkt⁴⁰. Als methodische Alternative bietet sich neben der bereits erwähnten Demoskopie vor allem der inhaltlich differenziertere Langzeitvergleich fest definierter Formate in kirchlich-religiösen Medien aus unterschiedlichen europäischen Staaten und Regionen an.

Auch Transferaspekte haben bisher in der Forschung kaum eine Rolle gespielt. Zwei Formen bieten sich an, um hier erste Ergebnisse zu gewinnen: zum einen die Konzentration auf überschaubare Kleinräume – Objekt solcher Mikrostudien können z. B. einzelne kulturelle Grenzgänger sein oder auch Kirchengemeinden, die sich ‚Europa‘ im lokalen Raum aneignen (letztere können sich dabei durchaus als zentrale Agenturen einer Europäisierung ‚von unten‘ entpuppen⁴¹) –, andererseits die transferhistorische Nachbearbeitung einer bereits mit den Mitteln der Diskursanalyse oder der Ideengeschichte ausgewerteten Diskursformation. Hier werden die Ergebnisse freilich eher einen Wissens- als einen Kulturtransfer anzeigen.

Einen eigenen Untersuchungsgegenstand bildet die Entwicklung genuin transnationaler (d. h. hier konkret: europäischer) Einstellungen und Werthaltungen. Am raschesten sind Ergebnisse auch hier mit Bezug auf europäisch profilierte Intellektuelle und Funktionäre zu erwarten – etwa der im fortgeschrittenen Lebensalter weitgehend von nationalen Kontexten emanzipierte Visser 't Hooft oder, in einem deutlich anderen intellektuellen und institutionellen Kontext, der ‚Friedenspapst‘ Benedikt XV⁴². –, da im einzelbiographischen Rahmen herkömmliche ideengeschichtlicher Fragestellungen

40 Vgl. *Dobbelaere*, Karel / *Billiet*, Jaak: Late 20th-Century Trends in Catholic Religiousness. Belgium Compared with Western and Central European Nations. In: *Kenis*, Leo / *Billiet*, Jaak / *Pasture*, Patrick (Hg.): *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe 1945–2000* (KADOC Studies on Religion, Culture and Society 6). Löwen 2010, 113–145.

41 Vgl. *Sidenwall*, Erik: Local Churches and European Integration: Jönköping, 1965–68. In: *Kirchliche Zeitgeschichte* 19 (2006), 48–64.

42 Vgl. das aktuelle Dissertationsprojekt von Sabine *Lauderbach* (Mainz): *Die Entwicklung des Europagedankens in der katholischen Kirche – eine Untersuchung der Europabilder Benedikts XV. und Pius' XI. (1914–1939)*.

im Vordergrund stehen können. Von Interesse ist bei der biographischen Analyse unter anderem, in welchem Verhältnis eine Zunahme transnationaler Mentalität zum Streben nach überkonfessionellen Orientierungen steht.

Ordnungsmodelle

„Europa“ ist auf der ideellen wie auf der politischen Ebene das Produkt einer Vielzahl konkurrierender Ordnungsmodelle, die zum Teil auf vormodernen intellektuellen Traditionen basieren, seit Anbruch der Moderne aber allesamt – affirmativ wie kritisch – im Kontext der großen politisch-sozialen Ideologien weiterentwickelt wurden. Der Begriff des „Ordnungsmodells“ bezeichnet eine generalisierende (Selbst-)Beschreibung, die bewusst Komplexität reduziert und Wertbindungen offeriert, um Ordnung zu stiften und zum Erreichen ideeller Ziele zu motivieren. Eine herausragende Rolle, sei es als Herkunftsidee oder als normativer Kern, spielt bei vielen Europamodellen die Bezugnahme auf die christliche Religion, je nach Nation und vorherrschender Konfession in teilweise stark differierenden Sichtweisen⁴³. Das Interesse an den „Herkunftsideen“ (Mythen und Narrativen), Symbolen, Bildern und Traditionen, die die jeweiligen Europamodelle enthalten, darf nicht zu einer Vernachlässigung der Frage nach ihrer Zwecksetzung führen: Es gilt, die gesellschaftlichen und politischen Ziele, die mit der Produktion europäischer Ordnungsmodelle verfolgt werden, zu analysieren, ebenso die zugrundeliegenden moralischen Prinzipien und Wertorientierungen.

Zu Beginn eine knappe Typologie kirchlich-religiöser Themen, die sich in Ordnungsmodellen für Europa enthalten finden. Dabei kann auf mehreren Ebenen jeweils idealtypisch zwischen symbolisch-ideellen und staatskirchenrechtlich-machtpolitischen Ordnungsvorstellungen unterschieden werden: In der nationalen Perspektive geht

43 Eine ideengeschichtliche Rekonstruktion anhand des ‚Christentums‘-Begriffs bei: Perkins, Mary Ann: *Christendom and European Identity. The Legacy of a Grand Narrative since 1789* (Religion and Society 40). Berlin / New York 2004.

es immer wieder um die Beziehungen der Kirchen zum Staat als dem politischen Gemeinwesen, mehr aber noch um die religiös-konfessionelle Prägung von Volk und Nation. Religion und Kirchen können zu erstrangigen Identitätsfaktoren dieser ‚imagined communities‘ avancieren, sowohl in Form der Ablehnung europäischer Einheitsmodelle, welche diffus als Infragestellung des Eigenen empfunden werden können – dies gilt womöglich häufiger in mehrheitlich protestantischen und orthodoxen Nationen⁴⁴ – als auch in der empathischen Bejahung der Zugehörigkeit der eigenen Nation zu Europa, mitunter verbunden mit dem Bild einer spezifischen nationalen Mission – bisher sind hier vor allem katholische Fallbeispiele untersucht worden⁴⁵. Die zeitkirchenhistorische Forschung ist herausgefordert, nun auch Rückwirkungen der politischen und gesellschaftlichen Integration Europas nach 1945 auf die kirchlichen und religiösen Ordnungsmodelle im nationalen Rahmen zu untersuchen.

Auf der inter- bzw. transnationalen Ebene sind vor allem ökumenische Bewegungen sowie die Neuausrichtung des sozialen und politischen Engagements der Kirchen, religiösen Verbände und Gruppen unter europäischen Vorzeichen von Interesse. Die These, in der Moderne sei die römisch-katholische Konfession prinzipiell eher affin zu transnationalen Orientierungen als die beiden anderen

44 So die Leitthese von: *Philpott, Daniel / Shah, Timothy* Samunel: Faith, Freedom, and Federation: The Role of Religious Ideas and Institutions in European Political Convergence. In: Barnes, Timothy A. / Katzenstein, Peter J. (Hg.): Religion in an Expanding Europe. Cambridge 2006, 34–64; vgl. zu europaskeptischen Ordnungsmodellen des deutschen Nachkriegsprotestantismus: *Dingel, Irene*: Protestantische Stellungnahmen zu Europa und zur Europäischen Integration. Eine Problemanzeige. In: Jahrbuch für Europäische Geschichte 9 (2008), 31–47.

45 Vgl. etwa zur polnischen Europaidentifikation: *Morawiec, Małgorzata*: Antemurale christianitatis. Polen als Vormauer des christlichen Europa. In: Jahrbuch für Europäische Geschichte 2 (2001), 249–260; sowie allgemein den Sammelband: *Altermatt, Urs / Metzger, Franziska* (Hg.): Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts (Religionsforum 3). Stuttgart 2007.

Großkonfessionen, wartet auf empirische Überprüfung⁴⁶. Unbestritten befinden sich alle christlichen Konfessionen des Kontinents – und nicht zuletzt auch der Islam – seit mindestens einer Generation dadurch, daß sie zunehmend in transnationale Prozesse einbezogen werden, in einem Stadium nachhaltiger Europäisierung⁴⁷.

Das Angebot an symbolischen Europamodellen ist groß und unübersichtlich. Historisch „erfolgreiche“ bzw. zumindest langfristig wirksame Ordnungsmodelle waren nie statisch, sondern sie werden ständig transformiert. Ihre Konstruktion wird stets durch einen subjektiv gesteuerten Umgang mit Informationen beeinflusst, sie vollzieht sich oft in elitären Gruppen und im Zusammenspiel mit literarisch-künstlerischen Repräsentationen⁴⁸, seltener in Form öffentlicher Diskurse. Nur die wenigsten Ordnungsimaginationen für Europa kommen ohne utopischen Gehalt aus. Die meisten stehen in einem komplizierten Abhängigkeitsverhältnis zu den jeweiligen religiös-konfessionellen Bildern von der eigenen Nation⁴⁹. Durch ihre öffentliche Akzeptanz ist es einigen erfolgreichen

46 So *Philpott / Shah*, Faith (wie Anm. 44), 40 u. ö. Trotz der teilweise holzschnittartigen Argumentation systematisiert der Band das Thema gründlich und kann als Basis für historische Einzelforschung dienen (eine Tabelle der von den einzelnen Kirchen vertretenen Ordnungsmodelle: ebd., 37); vgl. das aktuelle Forschungsprojekt von Thomas *Schulte-Umberg* (Mainz) zum Pluralismus im amerikanischen und deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts.

47 *Byrnes*, Timothy A.: Transnational Religion and Europeanization. In: *Barnes / Katzenstein*, Religion (wie Anm. 44), 283–305; vgl., etwas unfokussiert, thematisch sehr breit angelegt: *Pasture*, Patrick: Religion in Contemporary Europe. Contrasting Perceptions and Dynamics. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 49 (2009), 319–350.

48 Vgl. *Renger*, Almut-Barbara / *Ißler*, Roland Alexander (Hg.): Europa – Stier und Sternenkrantz. Von der Union mit Zeus zum Staatenverbund (Gründungsmythen Europas in Literatur, Musik und Kunst 1). Göttingen 2009.

49 Vgl. *Pichler*, Peter: Aspekte eines Bewegungsraums, Katholische Geschichtserzählungen zwischen nationaler und europäischer Identität: Das Beispiel Österreich. In: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 9 (2008), 71–92.

Ordnungsmodellen – etwa der ‚Europaidee‘ der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts – gelungen, den elitären Entstehungsrahmen hinter sich zu lassen. Wo die Werthaltungen und Mentalitäten größerer kirchlich-religiöser Gruppen beeinflusst wurden, gilt es, den jeweiligen sozialen, politischen und religiösen Kontext zu rekonstruieren.

Der Vergleich von Ordnungsmodellen wird normalerweise den Konventionen der Ideengeschichte folgen. Zu vergleichende Diskurse müssen auf die zugrunde liegenden – mitunter konfligierenden – Konzepte hin befragt und behutsam miteinander abgeglichen werden⁵⁰, wobei ein hohes Maß an begriffshistorischem Problembewusstsein vorausgesetzt ist. Im Medium des Vergleichs lassen sich Ordnungsmodelle spezifisch konfliktorientiert, d. h. mit erhöhter Sensibilität für intern verarbeitete Zielkonflikte und dissentierende Werteorientierungen, untersuchen⁵¹. Neben dem internationalen Vergleich von Konfliktlagen lohnt es sich ebenso, interne Dissense transnationaler kirchlicher Organisationen zu verfolgen (etwa in der Anglikanischen Gemeinschaft). Auch Europa insgesamt kann dabei zum Gegenstand des Vergleichs werden. Die aktuelle Religionssoziologie etwa bezieht aus interkontinentalen Vergleichen besonders aufschlussreiche Ergebnisse über die Ordnungsfunktion der

50 Thematisch einschlägige Publikationen verzeichnen bisher wegen fehlender Methodik oft marginale Erträge, vgl.: *Kirchliche Zeitgeschichte* 12 (1999), H. 2 (Themenschwerpunkt: Europabilder der Kirchen in der Nachkriegszeit); zum Thema vgl. auch: *Holzem*, Andreas: Deutsche Katholiken zwischen Nation und Europa 1870–1970. Europa- und Abendland-Perspektiven in Kulturdebatten und gesellschaftlicher Praxis im Spiegel jüngerer Publikationen. In: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 9 (2008), 3–29.

51 Vgl.: *Bonacker*, Thorsten (Hg.): *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien*. Eine Einführung. Opladen 2005.

Religion in der Gesellschaft⁵² – historische Forschungen nehmen dies noch zu selten als heuristisches Angebot wahr.

In transfertheoretischer Hinsicht ist es vor allem von Interesse, Zusammenhänge, Geflechte und Transferprozesse zwischen verschiedenen Ordnungsmodellen aufzuspüren. Ziel einer Transferanalyse kann es außerdem sein, die Entwicklungsdynamiken offenzulegen, die sich aus dem Transfer von Ordnungsmodellen in andere kulturelle Kontexte ergeben (z. B. durch Untersuchung kirchlicher Reaktionen auf die ‚Amerikanisierung der europäischen Gesellschaften‘). Auch hier ist Zurückhaltung bei der Bewertung angebracht, ob tatsächlich ein Transfer zustande kam. Als Kontrollfrage legt sich beispielsweise nahe, ob eine wahrnehmbare Entwicklungsdynamik ausgelöst wurde.

Eine transnationale Perspektive besteht von jeher vor allem im Bereich der Europa-Utopien. Für die Periode der politischen Integration Europas seit den 1950er Jahren treten die zahllosen Grundlegendokumente bis hin zum Verfassungsvertrag und der Diskussion über den Gottesbezug der Präambel hinzu. Allerdings sind spezifische Bestandteile der kirchlichen Ordnungsmodelle vorerst im Regelungsrahmen der Nationalstaaten verblieben: Im Falle des Staatskirchen- bzw. Religionsverfassungsrechts stellt sich die Frage, ob die Austarierung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat auch in Zukunft primär als ein typisch „nationales Phänomen“ in Europa anzusehen sein wird. Dennoch: Die Wirkungen der Integration sind in jedem Fall insofern untersuchenswert, als sich der europäische Integrationsprozess auch umgekehrt inzwischen wahrnehmbar auf die Ordnungsvorstellungen religiöser Organisationen auswirkt⁵³.

52 Vgl. neben zahlreichen einschlägigen Veröffentlichungen José Casanovas nur: Berger, Peter L.: Religion und europäische Integration. Bemerkungen aus Amerika. In: Michalski, Krzysztof (Hg.): Woran glaubt Europa? Religion und politische Kultur im neuen Europa. Wien 2007, 229–239.

53 Vgl. das aktuelle Dissertationsprojekt von Alena *Alshanskaya* (Mainz): Die russisch-orthodoxe Kirche im Diskurs der europäischen Integration.

Resümee

Die Einbeziehung vergleichender, transferorientierter und transnationaler Ansätze wird es der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung erleichtern, als ein wichtiger Bestandteil der historischen Europafor- schung wahrgenommen zu werden. Der Gewinn einer europäischen Perspektive kann zum Anlass genommen werden, nicht nur das Methodenspektrum zeitkirchenhistorischer Untersuchungen zu erweitern, sondern auch neue Themenfelder zu erschließen. Beide – methodische und thematische – Innovationen tragen schließlich auch im Rahmen nationalstaats- oder regionenbezogener Fragestellungen dazu bei, historische Problemstellungen schärfer zu konturieren und die Integration einzelner Ergebnisse in ihren historischen Kontext zu erleichtern.

Die Reaktionen auf die NS-Rassenpolitik seitens Staat, Gesellschaft und Kirche in Schweden

Anders Jarlert

Vorgeschichte: ‚Eugenik‘ und Rassenpolitik in der schwedischen Gesellschaft vor 1933

Wichtige nationale Voraussetzungen für die Reaktionen auf die NS-Rassenpolitik in Schweden waren die Entwicklung der ‚Eugenik‘ und die Gründung des staatlichen Rassenbiologischen Instituts in Uppsala im Jahre 1922 – des weltweit ersten Instituts dieser Art. Bereits 1909 wurde eine schwedische Gesellschaft für Rassenhygiene gegründet. Die Bestrebungen gegen eine vermutete Degeneration des Volksstammes führten zu einem breiten parlamentarischen Interesse für Rassenbiologie. Zu den ersten Mitarbeitern des Instituts gehörten nicht nur Rassenbiologen, sondern auch ein Statistiker, ein Anthropologe und ein Genealoge. Die Ergebnisse einer rassenbiologischen Untersuchung von mehr als 100.000 Schweden wurden 1926 präsentiert. Das im Vergleich zu den Verhältnissen in anderen Ländern Besondere war die starke offizielle und zugleich selbständige Stellung des schwedischen Instituts. Nach 1933 wurde die Tätigkeit des Instituts allmählich in Frage gestellt, weil man sie leicht mit nationalsozialistischen Ideen vermischen oder verknüpfen konnte, und der Begriff ‚Eugenik‘ wurde später durch Genetik ersetzt¹.

Dass rassenpolitische Ideen in Schweden ihren Höhepunkt schon in den 1920er Jahren erreichten, wurde besonders 1927 in den Verhandlungen im schwedischen Reichstag über die jüdische rituelle Schlachtung deutlich. In einer Ansprache des Justizministers Johan

1 Vgl. *Broberg*, Gunnar: Statlig rasforskning. En historik över Rasbiologiska institutet. Lund 1995.

Thyrén in der Ersten Kammer des Reichstages behandelte er den Antisemitismus kritisch. Er erklärte, dass der Widerstand gegen die rituelle Schlachtung nicht als Tierschutz, sondern als „reine antisemitische Belästigungslüste oder ähnliches“ zu betrachten seien. Dazu sollte sich der Staat keineswegs herablassen. Der Rechtspolitiker Johan Dahl hingegen griff in der Ersten Kammer jüdische Ritualvorstellungen heftig an. Er sprach sogar von jüdischen Menschenopfern, und verwies die Juden auf Palästina, wo sie dem mosaischen Gesetz gemäß leben könnten. Tierfreundliche und judenfeindliche Argumente wurden miteinander verwoben. Neun Reichstagsmitglieder stimmten dieser Haltung zu, einschließlich des ersten weiblichen Reichstagsmitgliedes – einer Liberalen – und einiger Sozialdemokraten, darunter ein lutherischer Pfarrer mit starker liberaltheologischer Prägung. In der Zweiten Kammer behauptete der führende Sozialdemokrat Arthur Engberg, dass die Meinungen der Arbeiter in den Schlachthöfen geteilt wären, wobei ihm jedoch der Parteikollege Helmer Molander widersprach. Dieser verlas eine Resolution der Abteilung 63 des Lebensmittelarbeiterverbandes mit der abschließenden Empfehlung, dass die Juden, wenn sie rituell schlachten wollten, „in ihre Heimat in Palästina fahren sollten, um dort zu schlachten“².

1. Die Machtübernahme – frühe Reaktionen in Schweden

Nach der nationalsozialistischen Machtübernahme in Deutschland veränderte sich insbesondere die sozialdemokratische Haltung gegenüber den Juden schnell. Die kritische Haltung zur rituellen Schlacht wurde nicht länger offen mit antisemitischen Argumenten verteidigt. Der Antisemitismus, der vorher kulturell, christlich oder politisch motiviert war, wurde ab 1933 als besonders nationalsozialistisch verstanden, womit die Sozialdemokraten nichts zu tun haben wollten.

Bei den Konservativen verlief die Entwicklung teilweise anders. „Fehler“ und „anfängliche Übertreibungen“ der Nationalsozialisten

2 Jarlert, Anders: Skåkningsmotstånd och antisemitism. In: Judisk-kristen dialog 17 (1994), H. 5, 10.

wurden zwar beklagt, die moralischen „Aufräumarbeiten“ fanden aber Beifall. Im Deutschunterricht in den schwedischen Schulen wurde der Beispielsatz „Der Führer hat Ordnung geschaffen“ eingeführt.

Eine scharfe Stellungnahme gegen den Nationalsozialismus – besonders gegen die Kirchenpolitik des Dritten Reiches – erfolgte bereits im November 1933 durch Professor Anders Nygren in Lund. Er war Professor für Ethik und mit der Tochter eines deutschen Superintendents verheiratet. Seine Stellungnahme gründete sich auf eigene Beobachtungen auf deutschem Boden, die zunächst in Vorträgen und Artikeln verbreitet und im Jahre 1934 auch in Buchform veröffentlicht wurden³. Dieses Buch über den deutschen Kirchenkampf wurde später in andere Sprachen übersetzt, was von deutscher Seite mit einem vierjährigen Rede- und Einreiseverbot für das Deutsche Reich beantwortet wurde. Der Protest Nygrens und anderer Kirchenmänner dieser Zeit richtete sich gegen die Anwendung der Rassenideologie im kirchlichen Raum, besonders gegen Berufsverbote für deutsche Pfarrer jüdischer Abstammung, jedoch kaum gegen die allgemeine Rassenpolitik.

Auch diejenigen, die explizit antisemitische Haltungen scharf kritisierten, konnten allgemeinen antisemitischen, kulturellen Denkweisen verhaftet bleiben. In den 1930er Jahren war dieser Kulturantisemitismus weit verbreitet, und die Vorstellung, dass die Juden selbst an ihrem Schicksal Schuld seien, war auch in philosemitischen Kreisen nicht selten, in denen man sich besonders um die Rettung der Juden kümmerte. Grobe Verallgemeinerungen und Karikaturen über Juden waren allerdings, obwohl häufig vorkommend, nicht unmittelbar mit Sympathien für die nationalsozialistische Politik verbunden.

3 Nygren, Anders: Den tyska kyrkostriden. Den evangeliska kyrkans ställning i det tredje riket. Lund 1934; 2. erw. Aufl. Lund 1935; *Ders.*: The church controversy in Germany. The position of the evangelical church in the third empire. London 1934; *Ders.*: De kerkstrijd in Duitschland. De positie van de evangelische kerk in het Derde rijk. Baarn [1935].

2. Die Nürnberger Gesetze und ihre Folgen für die Eheschließungen deutscher Staatsangehöriger in Schweden

Eine aus dem Deutschen Reich ausgewanderte Person so genannter arischer Abstammung durfte nach schwedischem Gesetz keine Person jüdischer Abstammung heiraten. Über diese Verhältnisse wurde lange auch in der historischen Forschung geschwiegen. Dieses Schweigen scheint teils aus politischem Unwillen, das gemeinsame, düstere Erbe zu bearbeiten, teils aus mangelndem Interesse für die Situation der Mischehen und Judenchristen seitens der Kirche und auch seitens der Juden herzurühren⁴.

Zwar hat der schwedische Reichstag nie ein Gesetz erlassen, das Nichtjuden verbot, rassemäßig definierte Juden zu heiraten. Es bestand jedoch bereits lange Zeit vor der Gründung der EU eine überstaatliche Regelung auf dem Gebiet des Eherechts. Am 12. Juni 1902 wurde eine Eheschließungskonvention in Haag unterzeichnet, die in Schweden durch ein Gesetz zu bestimmten internationalen Rechtsverhältnissen betreffs Eheschließungen u. a. am 8. Juli 1904 rechtskräftig wurde. Das Recht der ausländischen Staatsbürger auf Heirat in Schweden sollte nach dem Gesetz ihres Heimatlandes geprüft werden.

In der Ersten deutschen Verordnung zum Reichsbürgergesetz vom 14. November 1935 wurde „Jude“ nach der Anzahl der jüdischen Großeltern und der Religionszugehörigkeit definiert⁵. Der Inhalt dieses Definitionskataloges ist – und war es damals auch – der schwedischen Rechtstradition völlig fremd. Die frühere schwedische Gesetzgebung über Eheschließungen von Juden ging lediglich von der Religionszugehörigkeit aus, und Eheschließungen zwischen

4 Vgl. *Jarlert*, Anders: Die Anwendung der Nürnberger Gesetze in der Schwedischen Kirche 1935–1945. In: KZG 14 (2001), 159–174; *Ders.*: Judisk „ras“ som äktenskapshinder i Sverige. Effekten av Nürnberglagarna i Svenska kyrkans statliga funktion som lysningsförrättare 1935–1945. Malmö 2006.

5 Vgl. *Rethmeier*, Andreas: „Nürnberger Rassegesetze“ und Entrechtung der Juden im Zivilrecht (Rechtshistorische Reihe 126). Frankfurt a. M. 1995.

Christen und Juden waren durch einen königlichen Erlass vom 20. Januar 1863 generell erlaubt⁶.

Die Haager Konvention von 1902 wurde jedoch nur von einem Teil der europäischen Staaten unterzeichnet. Dabei sind drei verschiedene Gruppen zu unterscheiden. Die erste Gruppe wandte das Domizilprinzip an, anstatt auf die Staatsangehörigkeit der Verlobten abzustellen. Man knüpfte also an den Wohnsitz oder Aufenthaltsort der Verlobten an. Zu diesen Staaten gehörten Großbritannien, Bulgarien, Dänemark, Island, Norwegen, Lettland, Litauen, für Deutsche auch die Sowjetunion, ferner auch die USA und die meisten südamerikanischen Staaten. Die zweite Gruppe wandte dagegen das Staatsangehörigkeitsprinzip an, das heißt, dass die Ehesfähigkeit der Verlobten nach dem Recht ihres Heimatstaats geprüft wurde. Zu dieser Gruppe gehörten Belgien, Estland, Finnland, Frankreich, Griechenland, Jugoslawien, Österreich (bis zum „Anschluss“ 1938), Portugal, Rumänien, Spanien und die Tschechoslowakei. Die dritte Gruppe wandte zwar auch das Staatsangehörigkeitsprinzip an, aber mit Bezugnahme auf das Haager Eheschließungsabkommen. Im Jahre 1936 gehörten zu dieser Gruppe der Freistaat Danzig, Deutschland, Italien, Luxemburg, die Niederlande, Polen, Schweden, die Schweiz und ab 1940 auch Rumänien⁷. Der Unterschied zwischen der zweiten und der dritten Gruppe mag unerheblich wirken. Er war jedoch von großer Bedeutung. In den Ländern der zweiten Gruppe, die vom Staatsangehörigkeitsprinzip ausgingen, konnte man sich unter Verweis auf einen Verstoß gegen den eigenen *ordre public* weigern, das Ehehindernis wegen jüdischer Abstammung anzuerkennen.

Die deutsche Reichsregierung bemühte sich, die Nürnberger Gesetze vor dem Ausland unter Hinweis auf eine angeblich vergleichbare auswärtige „Rassengesetzgebung“ zu rechtfertigen, zum Beispiel auf die Rassentrennung zwischen Schwarzen und Weißen in den Vereinigten Staaten, wo Mischeheverbote seit dem Jahre 1913

6 *Valentin*, Hugo: *Urkunder till judarnas historia i Sverige*. Stockholm 1924, 77f.

7 *Rethmeier*, „Nürnberger Rassegesetze“ (wie Anm. 5), 211–213.

erlassen worden waren. Die dortige Gesetzgebung hatte sich doch keineswegs gegen Juden gerichtet. Ferner wurde der Blick auf das europäische Ausland gelenkt, erstens auf die gegen Juden gerichtete, religiös begründete Gesetzgebung aus der Vergangenheit, zweitens auf gegenwärtige Gesetze mit „rassenpflegerischem“, das heißt eugenischem Ziel. Ein deutliches Beispiel war ein Vergleich aus dem Jahre 1936 zwischen dem deutschen Erbgesundheitsgesetz vom 14. Juli 1933 und den Sterilisationsgesetzen von Norwegen 1934, Schweden 1934, Dänemark 1934–35 und Finnland 1935⁸. Es gab deutsche Staatsbürger, die teilweise schon mehr als sieben Jahre lang in Schweden gewohnt hatten, denen jetzt aber die Schließung einer sogenannten Mischehe verweigert wurde, da diese mit den Nürnberger Gesetzen im Widerspruch stand. Hier wurde die Frage der gemeinrechtlichen Anwendung der „Rassengesetze“ auch zu einem kirchenrechtlichen Problem, da nämlich zu dieser Zeit die Schwedische Kirche im Lande das alleinige Ebehindernisprüfungsrecht – auch für standesamtliche Trauungen – innehatte.

Die schwedische kirchliche Ehedebatte im 20. Jahrhundert kann einen gewissen Einblick in die damaligen Zusammenhänge gewähren. Das diese Debatte beherrschende Problem war nämlich „die Verpflichtung des Geistlichen (...) eine Ehe zu konstituieren, deren Voraussetzungen und Bedingungen ausschließlich durch das bürgerliche Gesetz bestimmt werden“⁹. In seinem Kommentar von 1934 zum schwedischen Ehegesetz schrieb der Oberlandesgerichtspräsident Birger Ekeberg, dass das Aufgebotsverfahren, trotz der Säkularisierung des Eherechts, in seiner alten Form beibehalten werde, und die Ebehindernisprüfung die Pflicht des Pfarrers der Wohnsitzgemeinde der Braut sei, weil es zu den Obliegenheiten des Pfarrers gehöre, das Personenstandsregister zu führen. Nach Ekeberg musste der Pfarrer also dem bürgerlichen Gesetz folgen, auch wenn es mit

8 *Ebd.*, 125, 139–141.

9 *Sundby*, Olof: *Luthersk äktenskapsuppfattning. En studie i den kyrkliga äktenskapsdebatten i Sverige efter 1900*. Stockholm 1959, 312, vgl. 136.

seiner Auffassung der Kirchenlehre im Widerspruch stand¹⁰. Die Pfarrer der Schwedischen Kirche sollten also ab Herbst 1935 im Zuge ihrer Amtspflicht im Bereich des Eherechts die Nürnberger Gesetze auf deutsche Staatsbürger anwenden.

Im September 1936 schrieb der Malmöer Propst Albert Lysander, der als Sachverständiger des Kirchenrechts bekannt war, einen Artikel für die Stockholmer Zeitung Svenska Dagbladet mit dem Ziel, in der Öffentlichkeit ein Begehren für die Änderung des Gesetzes anzuregen. Lysanders Initiative ging von einem konkreten Fall aus. Lassen wir ihn selbst erzählen:

„Zwei deutsche Staatsbürger, in Deutschland wohnhaft, der eine – der Mann – von sogenannter, ‚arischer‘ Rasse und evangelischem Bekenntnis, die andere eine Jüdin, waren seit fünf Jahren verlobt. Sie waren voll freudiger Erwartung. Er war in seinem Fach hervorragend, sie stammte aus angesehener Familie. Dann erschienen (...) die neuen deutschen Rassengesetze. Man braucht nicht darauf hinzuweisen, was für ein Schlag dies für sie war. Ihre Eheschließung war in Deutschland schlechthin verboten, dazu mit einer für sie und damit auch für ihn unzulänglichen Begründung.

Inzwischen bestand ihre junge Liebe jedoch die Probe. Er suchte Verbindung mit Schweden, wo qualifizierte Leute in seinem Fach gesucht wurden und siedelte vor einem Jahre über. Da er den schwedischen Arbeitskräften hier nicht in den Weg kommt und er auch schon eine gute Arbeit gefunden hat, bei der man ihn gerne behalten möchte, sehen seine Aussichten, hier sein eigenes Heim zu begründen und nach einiger Zeit schwedischer Staatsbürger zu werden, gut aus. Die junge Dame ist auch in Schweden angekommen. Ihre Familie kann sie mit Mitteln für ihren hiesigen Aufenthalt versorgen. Ohne Lohn hat sie sich in einer schwedischen Familie aufgehalten, um schwedische Haushaltung und die Sprache in dem Land zu lernen, in dem sie und ihr Verlobter Zuflucht gefunden haben.

Doch – eine Ehe können sie auch hier nicht schließen aufgrund der deutschen Rassengesetze. Ein schwedisches Gesetz aus dem

10 *Ekeberg*, Birger: Giftermålsbalken. In: Minnesskrift ägnad 1734 års lag I. Stockholm 1934, 205.

Jahre 1904 bestimmt nämlich, dass das Recht der ausländischen Staatsbürger auf Heirat in Schweden nach dem Gesetz ihres Heimatlandes geprüft werden muss. Das bedeutet, dass ihnen in Schweden kein Aufgebotschein gewährt werden kann, ehe sie nicht eine Bescheinigung der deutschen Behörden vorzeigen können, die besagt, dass sie laut deutschem Gesetz eine Ehe eingehen dürfen. Eine solche Bescheinigung können sie natürlich nicht vorlegen. Beide verfügen sie über Urkunden, die bestätigen, dass sie unverheiratet sind. Die Urkunde der Frau enthält einen Zusatz darüber, dass sie Jüdin ist. Doch laut den neuen Gesetzen – von denen noch vor drei Jahren kein Mensch in Deutschland etwas geahnt hatte – ist es ihnen als deutschen Staatsbürgern für alle Zukunft untersagt, miteinander den Bund der Ehe einzugehen, und das auch in Schweden.

Man könnte sich beinahe wünschen, dass die beiden in einer abgelegenen Gegend Schwedens einen Pfarrer gefunden hätten, der ihnen nach Vorlage der Urkunden über ihren ledigen Familienstand im guten Glauben einen Aufgebotschein ausgestellt hätte, woraufhin sie standesamtlich hätten getraut werden können. Die Trauung wäre dann in Schweden rechtsgültig gewesen, und die Strafe, die der Pfarrer in einem solchen Fall eventuell erhalten hätte, wäre wohl nicht so schwer ausgefallen. Statt dessen aber kam der ‚Fall‘ zu einem Pfarramt, wo man oft mit den Eheschließungen von Ausländern zu tun hatte, und das Urteil, das der dortige Pfarrer für eine Ausstellung eines Aufgebotscheines trotz bekannter Hindernisse zu erwarten hätte, lautet schlechthin: ‚wurde abgesetzt und als unwürdig erklärt, dem Reich weiterhin zu dienen‘.

Was sollten nun die jungen Leute tun, die nicht erwartet hatten, auch in Schweden die Tür zu ihrem Glück versperrt zu finden? Warten, bis sie beide die schwedische Staatsbürgerschaft erhalten haben würden? Dies würde fünf oder sieben Jahre bedeuten, falls nicht aufgrund von ‚besonderen Umständen‘ eine Ausnahmegenehmigung erteilt werden würde. Hinzu kommen besondere Probleme in Bezug auf die Frau. Es ist fraglich, ob sie hier im Lande für eine so lange Zeit eine Aufenthaltsgenehmigung erhalten kann. Andererseits hat man mir versichert – wie unglaublich dies auch scheinen

mag –, dass sie eine Einsperrung in einem ‚Konzentrationslager‘ oder sogar Strafarbeit zu befürchten hätte, wenn sie nach Deutschland zurückkehren würde. Das Gerücht von ihren Heiratsplänen in Schweden könnte in ihre Heimatgegend vorgedrungen sein, was zu einer Anzeige gegen sie für Versuch der Verleitung eines Ariers zur ‚Rassenschande‘ – widerlich ist es mir, dieses Wort zu benutzen – führen kann.¹¹

Aus der Initiative des Propstes Lysander wurde jedoch nichts. Am 18. September 1936 antwortete Märta Lindqvist, die unter dem Pseudonym *Quel qu'une* bekannt war, dass Lysanders Artikel nicht in *Svenska Dagbladet* publiziert werden könne. Diese Ablehnung beruhe jedoch nicht, wie sie zuerst befürchtet hatte, auf der positiven Haltung der Zeitung gegenüber dem „neuen“ Deutschland. Stattdessen hatte Dr. Otto Järte sie gebeten, dem Propst gegenüber hervorzuheben, dass es in dem Fall das Beste sei, nichts in einer Zeitung zu veröffentlichen, sondern das Anliegen ohne vorhergehende Ankündigung durch einen Antragsteller im Reichstag vortragen zu lassen. Auf diese Weise wären die Chancen besser, auch wirklich eine Gesetzesänderung zu erreichen. Dies wäre wahrscheinlich kaum der Fall, wenn man jetzt schlafende Hunde wecken würde. Man könne nicht ausschließen, so Dr. Järte, dass, wenn in den Zeitungen auf eine „Lücke“ im Gesetz von 1904 hingewiesen würde, nicht eifrige Geister herbeieilen würden, um die Absichten des Propstes zu vereiteln. Daher sei es besser, erst einmal zu schweigen und dann zu handeln¹².

Propst Lysander hat das deutsche Paar, das im August 1936 in Malmö vergebens einen Aufgebotschein zu bekommen versucht hatte, vermutlich auf Kopenhagen verwiesen, wo vor der Besetzung Trauungen entgegen den Nürnberger Gesetzen gemäß dem

11 *Tyska raslagar i Sverige* (Malmö stadsarkiv, Albert Lysanders samling). Vgl. undatiertes Schreiben A. Lysander an Märta Lindqvist [1936] (Kungliga biblioteket, Stockholm, Märta Lindqvists samling).

12 Schreiben M. Lindqvist an A. Lysander vom 18.9.1936 (Malmö stadsarkiv, Albert Lysanders samling).

Domizilprinzip vollzogen wurden. Sie wurden dort jedenfalls am 17. Dezember 1936 standesamtlich getraut¹³.

Im Reichstag wurde geschwiegen, auch danach tat sich nichts. Es wurde kein Antrag gestellt, weder zu diesem Zeitpunkt noch in den darauffolgenden zehn Jahren. In den Niederlanden dagegen kam die einheimische Anwendung der Nürnberger Gesetze wirklich vor das Parlament. Dort war die Situation teilweise anders. Im Jahre 1930 zählte man in Schweden 6.633 Anhänger des mosaischen Glaubens, in den Niederlanden lag die Zahl bei 112.000. Die Anzahl jüdischer Flüchtlinge betrug im Jahr 1939 in Schweden ungefähr 3.000, in Holland dagegen 30.000¹⁴.

Am 21. November 1935 beehrte auch der niederländische Gesandte in Stockholm, Baron E. de Nagell, Auskünfte vom schwedischen Außenminister, „de quelle manière cette loi allemande est appliquée en Suède“¹⁵. Der Chef der Rechtsabteilung des schwedischen Außenministeriums, Folke Malmar, antwortete nach einem Monat, dass die schwedischen Behörden über die rechtspraktische Akzeptanz hinaus keine Stellung zur Frage genommen hätten¹⁶.

Im Außenministerium fasste man allerdings den Beschluss, dass die Beantwortung der Frage, ob eine in Schweden registrierte Person Jude sei, vor allem darauf zu gründen sei, was das Register über die Person selbst und deren Eltern vermelde. In fraglichen Fällen sollte den Betroffenen selbst eine Erklärung abverlangt werden, die beispielsweise folgenden Wortlaut haben konnte: „Hiermit bezeuge ich auf Ehre und Gewissen, dass, soweit mir bekannt ist, keiner

13 Malmö S:t Petri E I:14 (Malmö stadsarkiv, Malmö S:t Petri församlings kyrkoarkiv).

14 *Valentin*, Hugo: *Judarna i Sverige*. Stockholm 1964, 170; *Schöffler*, Ivo: Die Niederlande und die Juden in den dreißiger Jahren. In: Dittrich, Kathinka / Würzner, Hans (Hg.): *Die Niederlande und das deutsche Exil 1933–1940*. Königstein 1982, 61–72, hier 69.

15 Schreiben E. de Nagell an R. Sandler vom 21.11.1935 (Utrikesdepartementets arkiv Stockholm, R 34 B).

16 Schreiben F. Malmar an E. de Nagell vom 21.12.1935 (Utrikesdepartementets arkiv Stockholm, R 34 B).

meiner Großeltern der jüdischen Rasse oder Religion angehört hat“¹⁷. Dieses Schreiben wurde am 21. September 1937 gefertigt und vom damaligen Chef der Rechtsabteilung, Folke Malmar, unterzeichnet¹⁷.

In welchem Umfang wurde dann ab dem Jahre 1935 das Gesetz von 1904 auf deutsche Staatsbürger in Schweden angewandt? Von einem Paar wissen wir, dass es 1935 nach Schweden ausgewandert war. Dort durften sie nicht heiraten, weil der Mann jüdischer Abstammung und die Frau Reichsdeutsche, sog. „Arierin“, war. Also führen sie von Schweden nach London, wo die Ehe am 11. Januar 1936 geschlossen wurde, wonach sie zu ihrem schwedischen Wohnsitz zurückkehrten. Nach schwedischem Recht war diese Ehe selbstverständlich gültig. Mehr als fünf Jahre später wurde in Frankfurt am Main ein Zivilprozess gegen dieses Paar eingeleitet. Dies geschah auf Anregung der Deutschen Gesandtschaft in Stockholm im Einvernehmen mit dem NSDAP-Landesgruppenleiter in Schweden. Am 28. Januar 1943, also sieben Jahren nach der Eheschließung, urteilte das Landesgericht Berlin, dass diese Ehe für nichtig zu erklären sei¹⁸.

Besonders heikel war die Situation für die deutschen Gemeinden in Stockholm und Göteborg. Als Gemeinden der Schwedischen Kirche hatten sie das Recht und die Pflicht, die Eehindernisse der deutschen Staatsbürger evangelischen Bekenntnisses zu prüfen – ein Status, den z. B. die Deutsche Gemeinde in Malmö nicht hatte. Außerdem wurde insbesondere die Stockholmer Gemeinde sorgfältig von den deutschen Behörden und Parteifunktionären observiert.

Während der Jahre 1936 bis 1939 führte die Koalitionsregierung Hansson-Bramstorp die sozialpolitischen Reformen durch, die Schweden internationalen Ruhm als sozialer Musterstaat einbrachten. In einem Handbuch über moderne politische Geschichte wurde dieser Zeitraum unter der Überschrift „der Wohlfahrtsstaat“ zu-

17 Utrikesdepartementets standardmissiv till intyg om äktenskapshinder (Utrikesdepartementets arkiv Stockholm, R 34 Ct).

18 *Noam*, Ernst / *Kropat*, Wolf-Arno: Juden vor Gericht 1933–1945. Dokumente aus hessischen Justizakten. Wiesbaden 1986, 76–79.

sammengefasst. Das Schlagwort „Volksheim“ als Bezeichnung für den schwedischen Fürsorgestaat hatte jetzt einen wirklichen Sinn bekommen¹⁹, jedoch nicht für alle, die dort ihren Wohnsitz hatten. Manchen wurde sogar verweigert, dort ihr eigenes Heim zu gründen, und das mit Begründungen, die allgemein als mit dem schwedischen Rechtsbewusstsein im Widerspruch stehend angesehen wurden. Die Vorschriften des schwedischen Außenministeriums, nach der schwedische Staatsbürger ab spätestens 1937 bis 1944 in diesen Fällen im eigenen Land ihre Rasse angeben mussten, ist in der schwedischen Geschichte beispiellos.

Dieses Verhältnis wirft ein neues Licht auf die Lage der Juden und der anderen Deutschen während der 1930er und 40er Jahre in Schweden, und ebenso auf die Frage nach dem Verhalten der Schwedischen Kirche während dieses Zeitraumes. Dort gab es protestierende Stimmen wie die von Propst Lysander, jedoch war die Kirche oftmals – in diesem Fall durch das geltende schwedische Gesetz – verpflichtet, nach den Bedingungen des Staates zu handeln, auch wenn offensichtlich war, dass diese mit der Botschaft der Kirche im Widerspruch standen. Ein geistlicher Widerstand entwickelte sich zwar allmählich, – so hatte beispielsweise ein Stockholmer Pfarrer nach 1941 (als sämtliche deutschen Juden im Ausland Staatenlose wurden) nicht nur eine jüdischstämmige Frau, sondern auch ihren „arischen“ Verlobten als Staatenlose angegeben, worauf das Paar in Schweden heiraten durfte. Ein derartiger Widerstand entwickelte sich jedoch nicht in der Öffentlichkeit²⁰.

3. Das Novemberpogrom 1938 und die schwedischen Reaktionen
Die Berichte in der Presse während der ersten Jahre nach 1933 fielen verschieden aus. Besonders interessant ist, dass die führenden sozialdemokratischen Zeitungen unterschiedlich reagierten. Viele Zeitungen schwiegen ganz oder teilweise. Gewalt, und besonders die gewaltsamen Geschehnisse während und nach dem Novemberpogrom

19 *Hadenius*, Stig u. a.: *Sverige efter 1900. En modern politisk historia*. Stockholm 1991, 128.

20 *Jarlert*, *Judisk „ras“* (wie Anm. 4), 108.

1938, wurden nicht verteidigt, jedoch erklärten die so genannten deutschfreundlichen Zeitungen, dass die Juden an den Maßnahmen manchmal selbst eine Schuld trugen. Andere wiederum protestierten heftig²¹.

Die Zeitungen können in ihrer Haltung zum Novemberpogrom in drei verschiedene Gruppen – Protest, Gleichgültigkeit und Anpassung – eingeteilt werden. Die kleine protestierende Gruppe unter den Zeitungen berichtete über das Schicksal einzelner Juden und befragte bekannte Persönlichkeiten zu diesem Thema. Die Gruppe, die sich durch eine weitgehende Anpassung auszeichnete, war auch nicht groß. Sie verbreitete zwar keinen Enthusiasmus über die Rassenpolitik, passte sich jedoch allmählich der deutschen Perspektive an. Diese Tendenzen waren in einigen konservativen Zeitungen besonders deutlich. In der dritten und größten Gruppe machte sich allmählich Gleichgültigkeit breit. Besonders interessant ist ihr signifikantes Reaktionsmuster, nach dem die ersten Reaktionen sehr indigniert und scharf verurteilend ausfielen, dann aber allmählich abebbten und sowohl die Überschriften als auch die Reportagen selbst den Geist der Gleichgültigkeit atmeten. Die Anonymisierung der Opfer hat dazu beigetragen. Diese Zeitungen ließen bei Auslandsberichten bereits besondere Vorsicht walten, bevor der Staat überhaupt zu Zurückhaltung ermahnte und Restriktionen erließ.

Diese Art, die Zeitungsreaktionen zu beurteilen, unterscheidet sich stark von der früheren Forschung, bei der man sich auf die scharfen Kommentaren der ersten Tage nach der Kristallnacht konzentrierte, ohne die nachfolgende Entwicklung der Haltung der Presse zu berücksichtigen²².

21 Die aktuelle Forschungslage wurde kürzlich durch *Åmark, Klas: Att bo granne med ondskan. Sveriges förhållande till nazismen, Nazityskland och Förintelsen*. Stockholm 2011, breit analysiert und gut präsentiert auf 711 Seiten. Das Buch ist eine Zusammenfassung der Forschung des vom schwedischen Wissenschaftsrat finanzierten sogenannten Swenaz-Projekts. Hier 254–256.

22 *Ebd.* 254–258.

In den Jahren 1940 und 1941 berichtete sogar die führende liberale, betont antinazistische Zeitung Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning (GHT) nur spärlich über die Judenverfolgungen²³. Dies war eine Folge der Regierungspolitik gegen die „Grausamkeitspropaganda“, die im Jahre 1942 wirksam dazu beigetragen hat, die Veröffentlichung von glaubwürdigen Informationen über die Shoah zu verhindern. Erst im Oktober 1942 konnte die GHT einen umfassend informativen Artikel des schwedisch-jüdischen Historikers Hugo Valentin publizieren, ohne dass die Ausgabe anschließend konfisziert wurde. Der eigentliche Durchbruch zu einer breiteren und ausführlichen Beschreibung der Judenverfolgungen in der schwedischen Presse erfolgte erst nach der Deportierung der über 500 norwegischen Juden nach Polen im November 1942²⁴.

Im Herbst 1938 richteten der Außenminister sowie der Ministerpräsident – beide Sozialdemokraten – direkte Warnungen an die Presse, sich klug und vorsichtig zur politischen Entwicklung zu äußern und nicht Stellung für die Demokratien und gegen die Diktaturen zu beziehen. Noch am 1. Mai 1941 sprach Ministerpräsident Per Albin Hansson von einer „Freiheit mit Verantwortung“ und ermahnte die Presse zur Loyalität zu Regierung und Reichstag²⁵.

Die konservativen Zeitungen verhielten sich der Regierung gegenüber loyal, und die meisten sozialdemokratischen Redakteure saßen selbst im Reichstag. Einige liberale Zeitungen protestierten. Insgesamt wurden 55 Zeitungsartikel bei Gericht angezeigt, sechs Zeitungen erhielten Transportverbot (d. h. sie durften nicht von der Post ausgeteilt und im Linienverkehr transportiert werden), ungefähr 320 Editionen wurden ohne Gerichtsbeschluss konfisziert und 66 Ermahnungen oder Warnungen wurden ausgesprochen. Nach dem Kriege wurde 1949 eine neue Pressefreiheitsverordnung mit weitem Schutz für die Presse gegen die Regierung beschlossen, was

23 *Ebd.* 267.

24 *Ebd.* 258f.

25 *Ebd.* 234f.

als Verdikt über die missglückte Pressepolitik der Kriegsjahre verstanden wurde²⁶.

4. Ökonomische und flüchtlingspolitische Auseinandersetzungen

Während der 1930er Jahren war Deutschland einer der wichtigsten Handelspartner Schwedens. Die Machtübernahme der Nationalsozialisten hatte daran nichts geändert. In der früheren wirtschaftshistorischen Forschung standen die offiziellen Handelsverbindungen während des Krieges und besonders der schwedische Export von Eisenerz und Kugellagern im Zentrum des Interesses. In der neueren Forschung hat man sich auch für die deutschen Versuche, das schwedische Wirtschaftsleben zu arisieren, interessiert. Ein wichtiges Thema ist der moralische Aspekt des „Business as usual“ geworden²⁷.

Die schwedische Arbeiterbewegung war sich schon 1933 in ihrer Haltung zu einem Boykott von deutschen Waren uneinig. Man machte sich Sorgen um die Folgen für Wirtschaft und Beschäftigung in Schweden. Man entschloss sich lediglich zu einem „vorsichtigen“ Boykott, der gegen private Einkäufe von deutschen Waren gerichtet war²⁸.

Die nazideutsche, wirtschaftliche Arisierungskampagne gegen Schweden kann in zwei Bestandteile unterteilt werden. In schwedischen Unternehmen, die sich in deutschem Besitz befanden, konnten die Deutschen ohne Schwierigkeiten jüdische Angestellte entlassen. Schwieriger waren die Forderungen an schwedische Unternehmen, sich als „judenfrei“, das heißt ohne jüdisches Kapital oder jüdische Mitarbeiter, zu erweisen. Anfänglich wurden diese Versuche diskret vorgetragen. Die Reichsstelle für den Außenhandel bezeichneten Juden als „Alkibiadis“ und Arier als „Achilles“. Allerdings konnten die Versuche, Juden aus dem schwedischen Geschäftsleben zu verdrängen, schon früh beobachtet werden. Bereits im Dezember

26 *Ebd.* 247–249.

27 *Ebd.* 165f.

28 *Ebd.* 167–169.

1938 sah sich der sozialdemokratische Außenminister Rickard Sandler zu einem öffentlichen scharfen Protest veranlasst. Vom Sommer 1940 an nahmen die Arisierungversuche an Stärke zu. Deutsche Lieferanten beehrten ab 1941 von ihren schwedischen Partnern eidliche Versicherungen, dass diese keine Verbindungen mit jüdischen Unternehmen hatten²⁹.

Besondere Schwierigkeiten gab es in Schweden mit den österreichischen Unternehmen. Die Konflikte zwischen ihren jüdischen Eigentümern im Ausland und den deutschen Machthabern über Erstattungen für Waren, die vor der Übernahme des Geschäftes verkauft worden waren, kamen in Schweden vor Gericht. Im Gegensatz zur rassistischen Ehepolitik berief man sich hier auf eine schwedische *Ordre public*. Die rassistischen Argumente wurden als der schwedischen Rechtstradition zuwiderlaufend erklärt. Die Übernahmen als solche wurden zwar akzeptiert, nicht aber die deutschen Ansprüche auf die vorherigen Verkaufserlöse³⁰.

Die schwedischen Reaktionen auf die Arisierung waren sehr verschieden. Auf der einen Seite hat man die Rassenpolitik akzeptiert, auf der anderen bekämpfte man diese, z. B. durch das bewusste Verschleiern jüdischen Einflusses in schwedischen Unternehmen. Außerdem wurden die Rassenmaßnahmen durch differierende deutsche Interessen geschwächt, weil einige Behörden den Rassenkampf stark vorantrieben, andere jedoch stattdessen die deutschen Handelsinteressen in den Mittelpunkt stellten. Diese Auseinandersetzungen schufen einen gewissen Freiraum für Widerstand, einen Spielraum, der nur begrenzt und auch nur vor dem Krieg ausgenutzt wurde. Während des Krieges dominierte das Schweigen³¹.

Die schwedische Flüchtlingspolitik war wie in den anderen nordischen Ländern sehr restriktiv. Diese Restriktivität wurde 1938 sogar verschärft. Bis 1940 waren nur ungefähr 6.000 jüdische Flüchtlinge in den skandinavischen Ländern angekommen. Eine weit verbreitete Auffassung bestand darin, dass Staaten, die vielen

29 *Ebd.* 169-173.

30 *Ebd.* 176.

31 *Ebd.* 176f.

Juden Zuflucht gewährten, auch Probleme mit Antisemitismus in Kauf nehmen mussten³².

Interessant ist, dass das Asylrecht zwischen den Weltkriegen als ein Recht der Staaten, Flüchtlingen Asyl zu gewähren, verstanden wurde und nicht als Recht der Flüchtlinge³³. Diese institutionelle Auffassung war vor dem Zweiten Weltkrieg für die Menschenrechte überhaupt dominierend, z. B. wurde die Religionsfreiheit hauptsächlich als Recht der Religionsgemeinschaften und nicht als Recht von Einzelpersonen verstanden³⁴.

Eine Voraussetzung für die Aufnahme eines Flüchtlings in Schweden war, dass dieser sich selbst versorgen konnte, durch Arbeit oder eigenes Vermögen, oder durch die Garantien einer schwedischen Flüchtlingsorganisation. Erst 1939 wurden anfänglich kleine Beträge vom Staat als Mittel für die Flüchtlingsversorgung eingeführt. Für Facharbeiter war die Lage leichter als für Akademiker oder Kaufleute. „Rassenverfolgungen“ wurden nicht automatisch als Flüchtlingsgrund akzeptiert, was besonders Herbst 1938 deutlich wurde. Da sie keinen Visumzwang für sämtliche Deutschen einführen wollten, hatten schweizerische und schwedische Behörden den J-Stempel in Pässen jüdischer Personen schließlich akzeptiert. Damit wandte Schweden auf einer dritten Ebene – nach den Eheschließungen und den Arisierungmaßnahmen in der Wirtschaft – die Nürnberger Gesetze an³⁵.

Eine weitere Folge der restriktiven Flüchtlingspolitik war die kleine Quote (370 Personen) für Flüchtlinge aus der Tschechoslowakei. Dort wurden Sozialdemokraten ausgewählt, Kommunisten und Juden blieben dagegen unberücksichtigt. 80 % der politi-

32 *Ebd.* 467, 472.

33 *Ebd.* 473.

34 Vgl. *Jarlert*, Anders: Individuell eller institutionell religionsfrihet? In: Singer, Anna / Jänterä-Jareborg, Maarit / Schlytter, Astrid (Red.): Familj – religion – rätt. En antologi om kulturella spänningar i familjen – med Sverige och Turkiet som exempel. Uppsala 2010, 113–126.

35 *Åmark*, Att bo granne (wie Anm. 21), 475–477.

schen Flüchtlinge, die in Schweden Asyl suchten, wurden aufgenommen, aber nur 55 % der Juden³⁶.

Im Jahre 1939 wurde von den Behörden eine Zählung sämtlicher Ausländer in Schweden vorgenommen. Man wollte damit eine aggressive, flüchtlingsfeindliche und antisemitische Debatte mildern. Bei der Zählung wurden sämtliche Juden in einer separaten Kategorie ohne Bezug zur Staatsangehörigkeit zusammengeführt, „Juden“ wurden biologisch, nicht religiös definiert. 3.410 ausländische Juden wurden verzeichnet, von diesen waren nur 233 als politische Flüchtlinge kategorisiert³⁷. Einzelne engagierte Mitbürger, besonders einige sehr aktive Frauen, versuchten mit Erfolg, Genehmigungen für etliche Flüchtlinge zu erhalten. Die allgemeine Haltung war jedoch bis zum Herbst 1942 von großer Zurückhaltung geprägt.

5. Wechselvolle Reaktionen während des Weltkrieges

Vor dem 9. April 1940 stand der Winterkrieg zwischen Finnland und der Sowjetunion im Zentrum des schwedischen Interesses. Die Sympathien in der öffentlichen Meinung waren einhellig auf der Seite Finnlands gegen die von 1939 bis 1941 mit dem Dritten Reich verbündete kommunistische Sowjetunion. In diesem Teil des Zweiten Weltkrieges war Schweden nicht neutral, sondern offiziell nur „nicht kriegführend“. Nach dem 9. April 1940 gab es zwar gegen die deutsche Okkupation von Dänemark und Norwegen starke Reaktionen, jedoch auch ein starkes Bestreben, Schweden aus einem Krieg herauszuhalten. 1941 gewann die pro-deutsche Haltung sogar an Boden, weil manche das Dritte Reich als einzige Alternative zum Sowjetkommunismus verstanden, und Deutschland im so genannten Fortsetzungskrieg von 1941 bis 1944 zum Verbündeten Finnlands wurde. In diesem Krieg war Schweden indes offiziell neutral.

Mit den Deportationen der norwegischen Juden im November 1942 erfolgte ein Umschwung in der öffentlichen Meinung mit zahlreichen Protesten. Dieser Umschwung verfestigte sich endgültig im Zusammenhang mit den Judenverfolgungen vom August 1943

36 *Ebd.* 478f.

37 *Ebd.* 483.

in Dänemark. Über 7.000 Juden einschließlich Verwandten wurden von Dänemark nach Schweden gerettet, was in der Geschichte der Judenverfolgungen im Zweiten Weltkrieg einzigartig ist. Bei dieser Aktion engagierten sich auch die schwedische Regierung und das Außenministerium öffentlich³⁸.

Es ist bezeichnend, dass das Schicksal der polnischen oder russischen Juden aufgrund der deutschen Rassenpolitik als fern und abgelegen betrachtet wurde, betrafen die Folgen der Rassenpolitik aber auch skandinavische Juden, fielen die Reaktionen breit, scharf und ablehnend aus. Es gab zwar immer noch antisemitische Kommentare, aber die meisten sympathisierten sehr stark mit den dänischen Juden. Ihre Massenflucht nach Schweden hat den Judenverfolgungen ein Gesicht gegeben. Zur gleichen Zeit – im Oktober 1943 – wurde von dem schwedischen Journalisten Gunnar Thorstensson Pihl ein Buch über das Dritte Reich publiziert. Er war im August 1943 durch die Gestapo aus Berlin ausgewiesen worden. In Pihls Buch wurden die Judenverfolgungen geschildert. Zwar akzeptierte er die „Judenfrage“ als Problem, nahm jedoch deutlich Abstand vom nationalsozialistischen Antisemitismus, der sich seiner Auffassung nach aus Übertreibungen zum pathologischen Krankheitszustand entwickelt hatte³⁹.

Erst nach dem Krieg wurde die Wahrheit über die Konzentrations- und Vernichtungslager genauer und allgemeiner bekannt. Es waren besonders die Berichte über Bergen-Belsen und Buchenwald, die durch britische Journalisten auch nach Schweden gelangten. Über die Vernichtungslager in Polen wusste man anfänglich nicht viel. Davon erzählten erst die ungefähr 20.000 Gefangenen, die im April und Mai 1945 nach Schweden kamen. Die Folgen der Rassenpolitik erhielten abermals, und diesmal viel eindrucksvoller, ein Gesicht. Im Jahre 1945 wurde darüber mehr als in den Jahren zwischen 1933 und 1944 insgesamt publiziert. Dies war natürlich

38 *Ebd.* 259–262.

39 *Pihl*, Gunnar T.: *Tyskland går sista ronden*. Stockholm 1943; *Ders.*: *Germany. The last phase*. New York 1944. Vgl. *Åmark*, Att bo granne (wie Anm. 21), 262.

teilweise eine Folge des Kriegsendes: Die offizielle Neutralitätspolitik verlangte nicht mehr das Schweigen oder die vorsichtige Zurückhaltung der Presse. Die Behauptung, dass die brutale Wirklichkeit der Vernichtungslager schon seit Herbst 1942 in Schweden bekannt war, wird jedoch durch die äußerst empörten Reaktionen nach dem Krieg in Frage gestellt, was auch interessante Fragen zum menschlichen Auffassungsvermögen bislang nie dagewesener Grausamkeiten aufwirft⁴⁰.

Schlussbemerkungen

Die Reaktionen auf die NS-Rassenpolitik in Schweden sind insofern besonders interessant, da Schweden weder besetzt, noch alliiert, noch kriegführend war. Die Folgen der deutschen Politik waren darum auf der einen Seite selbstverständlich viel indirekter als in den stärker unmittelbar berührten Staaten. Andererseits haben neueste Untersuchungen ergeben, dass viele Menschen auch im neutralen Schweden von der Rassenpolitik ganz direkt betroffen waren, dass andere sich entweder im Widerstand engagierten oder sich angepasst verhielten, viele jedoch vorsichtig oder gleichgültig reagierten. Weil diese Folgen der Rassenpolitik im Lande nie zu Gewalt oder gar zu Vernichtung führten, können sie als solche in ihren unmittelbaren Einzelheiten genauer studiert werden als in den okkupierten Ländern. Vielleicht können daher diese Reaktionen auch die entsprechenden Verhältnisse in anderen Ländern beleuchten.

40 *Ebd.*, 263–267.

Wer war Leo Stein?
Spurensuche nach dem Verfasser des Buches
„I was in Hell with Niemoeller“, New York 1942

Michael Heymel

Im Jahr 1941 wurden in den Zeitschriften „The National Jewish Monthly“¹, „Liberty“² und anderen Blättern³ Berichte eines gewissen Leo Stein über Niemöller veröffentlicht, ein Jahr später folgte sein Buch über Begegnungen und Gespräche mit Niemöller unter dem Aufsehen erregenden Titel „I was in Hell with Niemoeller“ (vgl. Abb. S. 86). Es fand in der Presse positives Echo, aber auch scharf ablehnende Reaktionen. Zu seinen ersten Lesern gehörte Thomas Mann, der erklärte: „Es ist ein starkes Buch, sowohl empörend als auch faszinierend und von großem Wert. Jeder, der es liest – und ich hoffe, viele Tausende werden es tun – muss mit Bewunderung erfüllt werden für einen wahren Glaubenshelden und mit Abscheu vor seinem Folterer, der in der Tat der Folterer der ganzen Menschheit ist“⁴. Mehr als 60 Jahre später wurde Steins Bericht unter dem Titel

1 *The National Jewish Monthly* 55 (Mai 1941), Nr. 9, 284–285, 301–302 (künftig: NJM).

2 *What Hitler Told Me About Christianity, by Pastor Martin Niemoeller, as told to Dr. Leo Stein*. In: *Liberty*. A weekly periodical for everyone, 20. September 1941, 16–17.

3 *Christian Advocate* (= regionale Wochenzeitschrift der Methodistischen Kirche in den USA) und *Prophecy Monthly*.

4 Zit. nach: *Stein, Leo: I was in Hell with Niemoeller*. New York 1942 (Klappentext des Verlags, übersetzt vom Verf.). Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese Ausgabe. Alle Zitate wurden von mir ins Deutsche übersetzt.

„Hitler came for Niemoeller. The Nazi War against Religion“ unverändert nachgedruckt⁵.

Bis heute ist ungeklärt, wer Leo Stein eigentlich war und was ihn dazu veranlasste, Erinnerungen an Gespräche mit Niemöller zu publizieren, die von Kritikern als Fälschung und literarische Fiktion beurteilt wurden⁶. Unklar ist auch, welche Rolle ein gewisser Kurt D. Singer⁷ bei der Abfassung des Buches von Leo Stein spielte. Denn Stein soll seine Geschichte in den USA Singer erzählt haben, der ihm dann half, sie aufzuschreiben.

In diesem Beitrag wird erstmals versucht, die Entstehungsgeschichte seines Buches zu rekonstruieren und die Frage nach der Identität seines Verfassers zu beantworten. Dabei wird auch der Weg dargestellt, den ich für die Recherche gewählt habe.

-
- 5 *Stein*, Leo: Hitler came for Niemoeller. The Nazi War against Religion. Gretna/Louisiana 2003. Die Neuausgabe bringt Steins Text und die Einleitung von Norman Vincent Peale unverändert, ergänzt durch eine (namentlich nicht gekennzeichnete) Vorbemerkung des Verlegers und zwei Anhänge. Nähere Angaben zur Person des Autors fehlen.
 - 6 Bereits Steins Artikel in den Zeitschriften NJM und Liberty waren im Dezember 1941 in der Zeitschrift „Christian Century“ (= christliche Zeitschrift, erscheint zweiwöchentlich) als Fälschung gebrandmarkt worden. Zur Kontroverse um Leo Stein vgl. *Bentley*, James: Martin Niemöller. Eine Biographie. München 1985 (zuerst engl. Martin Niemöller, Oxford 1984), 187.
 - 7 Kurt D. *Singer* (1911–2005), der eigentlich Kurt Deutsch hieß, war ein in Wien geborener, aber in Berlin aufgewachsener deutscher Jude und wie Stein aus Deutschland geflüchtet. Zuvor hatte er in Schweden ein Niemöller-Hilfskomitee organisiert und ein Buch über Niemöller publiziert (Martin Niemöller. Prästen i koncentrationslägret. Med 50 brev från koncentrationslägret [= Martin Niemöller. Der Geistliche im KZ. Mit 50 Briefen aus dem KZ]. Stockholm 1939).

I.

Da Steins Buch wohl nur wenigen Lesern in Deutschland bekannt sein dürfte, seien Aufbau und Inhalt hier knapp skizziert. Es präsentiert sich als Dokumentarbericht eines deutsch-jüdischen Zeitzeugen, der Martin Niemöller im Untersuchungsgefängnis Moabit und später im KZ Sachsenhausen begegnet ist und enthält zum überwiegenden Teil Steins Gespräche mit ihm. Der Bericht gliedert sich in 18 Kapitel, die in lockerer chronologischer Folge auf den Aufenthalt der beiden Gesprächspartner in Moabit (Kap. III–XV) und Sachsenhausen (Kap. XVI–XVIII) bezogen sind und verschiedene Themen behandeln, die in den Gesprächen erörtert wurden. Dabei setzt der Autor deutliche Akzente: Geschildert werden u. a. Begegnungen zwischen Niemöller und Hitler (Kap. V und VI) und Niemöllers mutiges Verhalten während der Haft (Kap. VII und XVII). In Gesprächen äußert sich Niemöller über die politische und kirchliche Lage in Deutschland (Kap. IV und XIII), den Antisemitismus (Kap. IX) und die nationalsozialistische Weltanschauung (Kap. XI und XII).

Dem Buch ist eine Einleitung von Norman Vincent Peale⁸ vorangestellt, der den Autor als Dr. Leo Stein einführt und mit hohem Lob empfiehlt: „Es muss auch festgestellt werden, dass nur eine große Seele dieses Buch geschrieben haben konnte. Auch Dr. Stein litt, aber er sagt wenig über seine eigenen Leiden. Er schreibt ohne Hass. Er schreibt einfach, ruhig, und vielleicht hat das Buch ebenso sehr aus diesem Grund wie wegen seines Inhalts dramatische Kraft“⁹.

Was sagt nun der Autor über sich selbst? Die wenigen Angaben, die sein Buch über seine Person enthält, erlauben es kaum, sich von ihm ein Bild zu machen. Stein stellt sich als deutsch-jüdischen

8 Norman Vincent *Peale* (1898–1993) war seit 1932 als reformierter Pfarrer an der Marble Collegiate Church im New Yorker Stadtteil Manhattan tätig. In zahlreichen Büchern, später auch in Radio- und Fernsehsendungen vertrat er seine Lehre von der „Kraft des Positiven Denkens“, die ihn einem großen Publikum bekannt machten.

9 In: *Stein*, Hell (wie Anm. 4), 4.

Rechtsanwalt und Dozent oder Tutor an der Berliner Universität dar; es liegt nahe, Berlin als seinen Wohnort anzunehmen. Doch weitere Einzelheiten, etwa bezüglich Alter und näheren Umständen der Berufstätigkeit des Autors, gehen aus dem Buch nicht hervor. Über seine Familienverhältnisse teilt Stein beiläufig mit, dass er verheiratet ist. So erweist es sich als ungemein schwierig, nach Spuren seines Lebens zu suchen.

II.

Im Vorwort seines Buches schreibt Leo Stein ohne nähere Zeitangabe, er sei Niemöller zum ersten Mal in Berlin-Dahlem begegnet. Er habe seine Kirche besucht, um beruflich notwendige Informationen zu erhalten (6), und ihn auf der Kanzel erlebt (13). Dann habe er Niemöller während der Untersuchungshaft in Moabit getroffen, und zwischen ihnen sei eine nahezu zwei Jahre dauernde enge Vertrautheit (close intimacy) entstanden (11).

Stein behauptet, er sei bereits ein Jahr im Gefängnis gewesen, als er Niemöller dort – an einem Sommermorgen (11) – begegnete (18). Niemöller war von Juli 1937 bis Februar 1938 in Moabit. Stein wäre demnach also schon seit Mitte 1936 inhaftiert gewesen. Zuvor habe er als Dozent für Recht und als Rechtsbeistand (associate justice) am Landgericht gearbeitet. Er habe Lehrveranstaltungen (courses) für Studenten der Universität Berlin und anderer Universitäten gehalten, um sie auf ihre Promotion und das Gerichtsexamen vorzubereiten (18). Während einer Vorlesung sei er von sechs Gestapoleuten festgenommen worden (19). Man habe ihn beschuldigt, er habe seinen Studenten geraten, Gesetzen und Verordnungen des nationalsozialistischen Staates nicht zu gehorchen (20). Diese Anklage habe sich auf die Aussage eines von der Gestapo eingeschleusten Studenten gestützt (20). Daraufhin sei Stein weiter im Gestapo-Hauptquartier verhört (23) und nach Moabit gebracht worden (24).

Als er Niemöller dort traf, habe er, so berichtet Leo Stein, sich an dessen kämpferische Predigten erinnert und daran, dass Niemöller trotz der wachsenden Bedrohung durch die Macht der Nationalsozialisten standfest im Glauben geblieben sei (13). Sein

Interesse an Kirchenrecht und am geistigen Kampf zwischen der Ideologie Alfred Rosenbergs und der deutschen evangelischen Kirche habe ihn dazu veranlasst, in Begleitung eines Freundes Niemöller in Dahlem predigen zu hören (14). Als er ihm zugehört habe, sei er „getroffen [gewesen] von Niemöllers religiöser Willensfestigkeit (consistency), von der ernsten Reinheit seines Glaubens und seinem geistlichen Zugang zu den tragischen Problemen, denen Kirche und Staat dann gegenüberstanden“ (14). Stein sah in Niemöller demnach nicht nur einen großen protestantischen Pastor, sondern ein lebendiges Symbol für Christentum und Humanität. Juden im Allgemeinen hätten ihn als den Vertreter des Besten in deutscher Kultur und Tradition angesehen (14). Für Stein ist Niemöller nichts Geringeres als „die führende Kraft der deutschen evangelischen Kirche“ und der Mann, der „gewagt hatte, Hitler herauszufordern“ (13).

Stein gegenüber habe Niemöller erklärt, er habe seine Verhaftung erwartet, denn Agenten der Gestapo hätten schon lange seine Kirche sonntags besucht und Mitschriften seiner Predigten gemacht. Mehrere Male sei er zum Gestapo-Hauptquartier gebracht und verhört worden, danach aber, nachdem er ein Protokoll unterzeichnet hatte, habe man ihn wieder freigelassen (52). Kurze Zeit vor seiner jetzigen Haft hätten Freunde ihm geraten Deutschland zu verlassen, doch er habe sich geweigert (52).

Stein behauptet, Niemöller sei dreimal mit Adolf Hitler zu Gesprächen zusammengetroffen (76–92). Zuerst – wann dies war, wird nicht erwähnt – sei er zusammen mit Kirchenvertretern mit Hitler im Hotel Kaiserhof gewesen (76). Dabei sei auch Joseph Goebbels gewesen (76ff). Das zweite Treffen habe im Frühjahr 1932 stattgefunden. Hier seien Hitler, Göring, Hess und Rosenberg beteiligt gewesen (78). Das dritte Mal habe Niemöller Hitler um eine Audienz gebeten; dieses Gespräch fand angeblich am 5. Januar 1934 statt (86). Hitler habe u.a. Niemöller belehrt, die nationalsozialistische Ideologie sei mehr als ein politisches Programm. Sie sei „eine Weltanschauung, die alles umfasse, was für die Menschheit von Bedeutung sei, einschließlich Religion“ (89). Bei dieser Begegnung sei Hitler zunehmend erregt gewesen. Er habe schließlich völlig

seine Selbstkontrolle verloren und Niemöller gedroht, wenn er sich nicht füge, müsse er sterben (92).

In späteren Gesprächen mit Stein habe Niemöller bekräftigt, die Nazi-Bewegung sei eine religiöse Bewegung (167). Die Anklage gegen ihn, über die im Frühjahr 1938 vor Gericht verhandelt wurde, habe sich ganz auf seine Predigten gestützt, die Gestapo-Agenten mitstenographiert hätten. Doch in keiner seiner Predigten habe Niemöller seine Gemeinde aufgefordert, das Nazi-Regime zu überwinden. Er erhob lediglich seine Stimme gegen einige Maßnahmen der nationalsozialistischen Politik, besonders die Politik, die gegen die Kirche gerichtet war (175). Niemöller wird von Stein mit erkennbarer Hochachtung, ja Verehrung als vorbildlicher Christ, als standfester Mann des Glaubens und Märtyrer beschrieben.

Am Schluss seines Buches berichtet Stein, durch einen Brief seiner Frau habe er erfahren, dass seine Verwandten in den USA die notwendigen Dokumente geschickt hätten, um seine Einreise in dieses Land zu ermöglichen. Seine Frau habe eine Besuchserlaubnis bei der Gestapo beantragt (245). Am nächsten Morgen habe seine Frau ihn aus Moabit abgeholt, wohin er von Sachsenhausen gebracht wurde (249). Zuvor habe sich Niemöller in Sachsenhausen von ihm verabschiedet und ihm den Auftrag gegeben: „Erzählen Sie der Welt alles, was Sie gesehen und gehört haben! Warnen Sie die Menschen der ganzen Welt, dass Hitler der Feind der Menschheit ist!“ (246). Die letzten Worte, die Stein und seine Frau an der Grenze gehört hätten, bevor sie Deutschland verließen, lauteten: „Glückliches Ehepaar, das Deutschland verlassen kann“ (253).

III.

In seiner Biographie über Niemöller hat der britische Historiker James Bentley sowohl Steins Buch als auch den Namen des Autors als „durch und durch fiktiv“ beurteilt¹⁰. Stein schildere Gespräche mit Niemöller und imaginiere eine Begegnung zwischen diesem und Hitler, die so nicht stattgefunden habe. Es handle sich um „Phantastereien“, über die Freunde Niemöllers entsetzt gewesen

10 Bentley, Niemöller (wie Anm. 6), 187.

seien. Tatsächlich bemerkt Stein selbst im Vorwort seines Buches, er habe deutsche Dokumente, die seine Identität belegen, beim Verleger hinterlegt (6). Es ist also in Betracht zu ziehen, dass Leo Stein nicht sein wirklicher Name, sondern ein Pseudonym des Autors ist¹¹. Seine Darstellung wirft in mancher Hinsicht kritische Fragen auf. Weite Teile des Buches sind literarisch als Gespräche mit Niemöller in Moabit und Sachsenhausen stilisiert. Der Autor beansprucht, diese Gespräche hätten sinngemäß so stattgefunden, er selbst sei Mithäftling von Niemöller gewesen. Dieser bekam das Buch „I was in Hell with Niemoeller“ erstmals im Juli 1945 zu sehen¹²; an einen Mithäftling Leo Stein konnte er sich jedoch nicht erinnern.

Es bleibt daher zu fragen: Was veranlasste einen jüdischen Autor in den USA, ein solches Buch über Begegnungen mit Niemöller zu schreiben? Möglich ist, dass es einen ehemaligen Mithäftling gab, der unter dem Namen Leo Stein über seine Geschichte mit Niemöller schrieb; möglich auch, dass es ein deutscher Jude war, der ihn wohlwollend porträtierte. Es ist aber auch denkbar, dass ein Autor in den 1940er Jahren in den USA die Bekanntheit Niemöllers dazu benutzte, ihn als christlichen Helden darzustellen und sich selbst dadurch ebenfalls einen Namen zu machen. Niemöller war durch die internationale Presse zu einer weithin berühmten Figur geworden, seine letzten 28 Dahlemer Predigten wurden von vielen als Dokumente eines christlichen Widerstands gegen das Nazi-

11 *Die Internationale Enzyklopädie der Pseudonyme*. Teil II: Pseudonyme. Bd. 15. Hg. von Michael Peschke. München 2009, 279, enthält keinen Eintrag zu diesem Autor.

12 Das geht aus einem geheimen Bericht von Francis S. *Harmon* hervor: „Western Europe In The Wake Of World War II (June 17–July 18, 1945)“. Harmon übergab Niemöller Steins Buch zu Beginn eines zweistündigen Interviews am 6. Juli 1945. Der Name „Stein“ wird hier als Künstlername (*nom de plume*) eines jungen Juden bezeichnet. Der Bericht über seine Unterredung mit Martin Niemöller ist abgedruckt in: *Vollnhals*, Clemens (Hg.): Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch. Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahre 1945 (AKiZ A 3). Göttingen 1988, 35–40.

Regime gelesen. Erheblich dazu beigetragen hat sicher die amerikanische Ausgabe dieser Predigten unter dem Titel „God Is My Fuehrer“, die 1941 mit einem Vorwort von Thomas Mann erschien.

War Stein tatsächlich, wie er vorgibt, Rechtsanwalt in Berlin und Dozent an der Universität? Wäre er beamteter Professor gewesen, hätten ihn die Machthaber schon im Frühjahr 1933 aus dem Dienst entfernt¹³. Stein hätte also nur als Lehrbeauftragter an der Universität weiterarbeiten können. Gibt es Belege dafür, dass er ca. 1936 von der Gestapo verhaftet, in Berlin-Moabit inhaftiert und dann ins KZ Sachsenhausen gebracht wurde? Und ist es wahrscheinlich, dass es ihm gelang, mit Hilfe von Verwandten in den USA freizukommen und 1938/39 in die USA auszureisen? Stein stellt sich als deutscher Jude mit einem ausgeprägten Interesse an Religion dar. Er hat Kontakt zum Rabbiner, ist aber auch bereit, zu einem protestantischen Pfarrer in den Gottesdienst zu gehen. Ist er praktizierender Jude oder Judenchrist? Weshalb ist es gerade der Kampf der Nazis gegen die Religion, d. h. gegen das Christentum und das Judentum, dem er besondere Aufmerksamkeit widmet? All das bleibt offen. Wer also war Leo Stein? Was ist an seiner Darstellung als Fiktion zu bewerten, was entspricht den historischen Tatsachen?

Der Vorwurf, Stein habe frei erfundene Szenen und Gespräche geschildert, trifft vor allem auf die Kapitel V und VI seines Buches zu, in denen er behauptet, es habe drei Begegnungen Niemöllers mit Adolf Hitler gegeben. In Wirklichkeit war Niemöller nur ein einziges Mal mit Hitler zusammengetroffen: bei dem Empfang der „Kirchenführer“ in der Reichskanzlei am 25. Januar 1934. Hier kam es allerdings zu einem heftigen Disput zwischen Niemöller und Hitler, der über eine Stunde dauerte¹⁴. Das von Stein unter dem Datum des 5. Januar 1934 berichtete Gespräch, bei dem Niemöller allein Hitler in dessen Studierzimmer in der Reichskanzlei getroffen

13 Aufgrund des „Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ vom 7. April 1933.

14 Vgl. *Schmidt*, Jürgen: Martin Niemöller im Kirchenkampf. Hamburg 1971, 171–174.

haben soll¹⁵, hat so nicht stattgefunden. Stein schildert die Begegnung stark typisierend: Hitler habe alle Mächte des Bösen unter seinem Befehl gehabt, während Niemöllers Stärke in seinem Vertrauen auf Gott gelegen habe. Für Stein scheint dieses Treffen von derselben historischen Bedeutung gewesen zu sein wie Martin Luthers Auftritt vor dem Reichstag in Worms. Niemöller sei sogar noch tapferer als Luther gewesen, weil er gewusst habe, dass er es mit der Inkarnation von Unmenschlichkeit und Unrecht zu tun hatte. Zuletzt habe Hitler seine Selbstkontrolle verloren und geschrien: „Ich bestimme, was christlich ist und was nicht. Ich bestimme, was die Kirche zu tun hat. Ich bin noch der Führer des deutschen Volkes. Gott hat mich dafür ausgewählt, und mein Volk hat mich gerufen. Ich allein bin der Führer“¹⁶.

Im Übrigen schildert Stein Niemöllers Verhalten und seine Äußerungen in Moabit und Sachsenhausen durchaus glaubhaft und in Übereinstimmung mit den historischen Tatsachen. Sein Buch beruht auf gut recherchierten zeitgeschichtlichen Fakten und vermittelt Einblicke in die Realität von KZ-Häftlingen, die nicht als reine Fiktion abgetan werden können. Möglicherweise hat Stein seine Informationen über Niemöller und die Verhältnisse in Moabit und Sachsenhausen von seinem Gewährsmann Kurt D. Singer, der ja bereits 1939 ein Buch über Niemöllers Haft im KZ Sachsenhausen veröffentlicht hatte. Überdies könnte der journalistisch erfahrene Singer ihm beim Schreiben seines Berichts geholfen haben.

IV.

Wer war Leo Stein? Einen ersten genaueren Hinweis liefert die Jüdische Gemeinde zu Berlin. Dort ist ein Rechtsanwalt und Notar Dr. jur. Leon (nicht Leo) Stein bekannt, geb. am 20.10.1896 in Berlin, der zuletzt in Charlottenburg, Bleibtreustraße 32, wohnte.

15 Vgl. *Stein*, Hell (wie Anm. 4), 85–92.

16 *Ebd.*, 92.

Dies belegen Berliner Adressbücher der Jahre 1933 und 1937¹⁷. Ihnen zufolge gab es zur besagten Zeit offenbar nur einen einzigen Rechtsanwalt dieses Namens in Berlin. Gemäß der Ausbürgerungsliste 206 im Deutschen Reichsanzeiger vom 31.10.1940 wurde Dr. Leon Stein ausgebürgert; unmittelbar nach ihm wird Hildegard Stein, geb. Oppenheimer, geb. am 29.9.1912 in Berlin, erwähnt¹⁸. Da Steins Name in der Volkszählung vom Mai 1939 nicht mehr auftaucht, ist anzunehmen, dass der Rechtsanwalt vorher mit seiner Frau emigrieren konnte. Als Ziel seiner Emigration wird in dem Buch „Anwalt ohne Recht“ von Simone Ladwig-Winters Argentinien angegeben¹⁹.

Eine Anfrage beim Rechtsnachfolger von Revell Publishers in New York ergab, dass Unterlagen aus der Zeit der Veröffentlichung des Buches verloren gegangen sind. Bekannt ist nur, dass Revell am 6.10.1941 einen Vertrag mit einem Dr. Stein unterzeichnete. Dieser habe damals in der Bronx in New York City gelebt²⁰. Auch der Verlag, der Steins Bericht 2003 unter anderem Titel nachdruckte, konnte nur bestätigen, dass der Autor 1942 in den USA gelebt habe²¹. Weitere Anfragen beim Landesarchiv Berlin, dem dortigen Leo Baeck Institut sowie der Gedenkstätte Sachsenhausen blieben zunächst unbeantwortet. Dr. Leon Steins Personalakte aus dem Bestand des Reichsjustizministeriums liegt im Bundesarchiv Berlin

17 Berliner Adressbuch 1933, S. 2645; Adressbuch 1937, S. 2706. Quelle: *Berliner Adressbuch 1799–1943*, www.zlb.de/berlin_studien/projekte/adressbuch_text (letzter Abruf 21.10.2010).

18 Vgl. *Die Ausbürgerung deutscher Staatsangehöriger 1933–45 nach den im Reichsanzeiger veröffentlichten Listen*. Bd. 1: Listen in chronologischer Reihenfolge. Hg. von Michael Hepp. München u. a. 1985, 426.

19 *Ladwig-Winters*, Simone: *Anwalt ohne Recht. Das Schicksal jüdischer Rechtsanwälte in Berlin nach 1933*. Berlin 1998, Eintrag zu Stein, Leon Dr.; vgl. auch *125 Jahre Rechtsanwaltskammer Berlin. Jubiläumsschrift*. Hg. von Gerhard Jungfer und Stefan König. Stuttgart u. a. 2006.

20 E-Mail von Sheila Ingram, Editorial Associate, 30.8.2010.

21 E-Mail von Sally Boitnott, Executive Secretary der Pelican Publishing Company, 14.9.2010.

vor. Angaben zu Dozententätigkeit, Verhaftung und/oder Emigration konnten dort jedoch nicht ermittelt werden²². Wie das Geheime Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz in Berlin mitteilte, befindet sich dort der Nachlass eines gewissen Max Stein, in dem Briefe seines Bruders Leo Stein aus den Jahren 1928 bis 1933 aufbewahrt werden²³. Unklar ist, in welcher Beziehung dieser zum Autor Leo Stein und dem erwähnten Rechtsanwalt Leon Stein steht.

Dann führte überraschend ein Hinweis aus der New York Public Library einen wichtigen Schritt weiter. Im Archiv der „New York Times“ fand sich folgender Nachruf, der am 17.10.1951 in dieser Zeitung erschienen war:

„Leo Stein, author and lecturer, who was imprisoned in a Nazi concentration camp at the same time Pastor Martin Niemoeller was sent there, died yesterday at his home, 159 East Fifty First Street, after a long illness. His age was 47.

Born in Germany, he studied law at the University of Berlin and was a private tutor in law before his imprisonment. He came to this country in 1938 and lectured on German conditions. In 1942 he wrote ‘I was in hell with Niemoeller’. He is survived by his widow, Mrs. Hildegard Sternfield Stein, and a sister, Mrs. Ruth Ross.“²⁴

Von verschiedenen Seiten wurde mir erklärt, es sei keineswegs ungewöhnlich gewesen, dass ein jüdischer Rechtsanwalt sich für Martin Niemöller interessierte. Dieser habe als Begründer der Bekennenden Kirche gegen den Antisemitismus der Nationalsozialisten Stellung genommen und damit kirchlichen Widerstand gegen Hitler geübt. Nach dem Krieg habe er den Mord an den europäischen

22 E-Mail von Sven Devantier, 22.9.2010. Die Personalakte liegt vor unter der Signatur BArch, R 3001/77248.

23 Briefliche Mitteilung vom 6.9.2010.

24 *New York Times*, 17.10.1951, 31, zit. nach: E-Mail von Amanda Seigel, Dorot Jewish Division, The New York Public Library, 16.9.2010.

Juden beklagt²⁵. Es war also denkbar, dass ein deutsch-jüdischer Jurist Niemöller in einem Buch öffentlich rühmte. Die Angaben des Nachrufs passten jedoch nicht zu denen aus Deutschland. Laut Nachruf musste Leo Stein 1904 geboren sein, während Dr. Leon Stein 1896 geboren war. Auch stimmte der Mädchename der Ehefrau, Sternfield (oder Sternfeld?), nicht mit dem in der Ausbürgerungsliste angegebenen Namen (Oppenheimer) überein.

Da Stein Jude war, könnte er Kontakte zur jüdischen Gemeinde in New York gehabt haben. Außerdem, so vermutete ich, müsste es Belege für sein jüdisches Begräbnis geben. Ausgehend von seinem letzten Wohnsitz ließen sich mit Hilfe eines Stadtplans von New York City im Umkreis gelegene Synagogen ermitteln. Im Archiv der Central Synagogue fand sich keine Notiz, dass Leo Stein Mitglied gewesen wäre. Man wies mich jedoch auf Linden Hill Cemetery, Ridgewood, hin, wo viele Mitglieder dieser und anderer jüdischer Gemeinden begraben worden seien, und empfahl mir, mich wegen der Sterbeurkunde an das New York City Department of Records zu wenden²⁶. Leider sind dort nur Auskünfte über Sterbefälle bis zum Jahr 1948 erhältlich. So fragte ich bei Linden Hill Cemetery in Ridgewood nach Informationen über das Begräbnis von (Dr.)²⁷ Leo Stein und weiteren biographischen Daten. Diese Anfrage blieb jedoch unbeantwortet.

Nachdem zwei Anfragen an die Gedenkstätte KZ Sachsenhausen verloren gegangen waren, erreichte meine dritte Anfrage schließlich ihr Ziel. Ein jüdischer Häftling aus Berlin mit dem Namen (Dr.) Leo Stein, der 1904 geboren wurde und 1938 Mithäftling von Martin Niemöller war, ist dort anhand der vorliegenden Quellen aber nicht nachweisbar. Nur zwei Häftlinge dieses Namens konnten nachgewiesen werden: 1938 gab es einen Häftling Leo Stein (geb.

25 E-Mails von Leon Stein, Professor Emeritus of History, Roosevelt University Chicago, 13.9.2010; und von Nicole Kneisz, Leo Baeck Institute, London, 22.9.2010.

26 E-Mail von Anne Mininberg, Archives, Central Synagogue, 13.10.2010.

27 Der Nachruf enthält keinen Hinweis auf eine Promotion. Nur in Texten anderer Autoren ist von Dr. Leo Stein die Rede.

1905), der allerdings Arbeiter war und aus Polen kam, und einen Leopold Stein (geb. 1894), der 1938 entlassen wurde. Über dessen Beruf ist allerdings nichts bekannt²⁸.

Martin Niemöller wurde am 2. März 1938 als „persönlicher Gefangener“ Hitlers in das KZ Sachsenhausen eingeliefert. Er bekam im Zellenbau die Zelle 1 zugewiesen und befand sich in Einzelhaft. Direkt nebenan, hinter der Mauer im „Kleinen Lager“ standen Baracken, in denen jüdische Häftlinge untergebracht waren. Wenn Leo Stein im KZ Sachsenhausen inhaftiert war, muss er dort gewesen sein. Unter den Häftlingen im Lager war bekannt, dass Niemöller dort inhaftiert war. Stein dürfte wohl erst im Lager davon erfahren haben. Doch Gelegenheiten, mit Niemöller Kontakt aufzunehmen oder längere Gespräche zu führen, gab es nicht, zumal Niemöller mit niemandem sprechen durfte. Es ist daher unwahrscheinlich, dass ein jüdischer Häftling solche Gespräche mit Niemöller hatte, wie Stein sie berichtet.

In anderer Hinsicht ist sein Bericht allerdings durchaus zuverlässig. Es war bis Ende 1938 oder Anfang 1939 noch möglich, dass Häftlinge entlassen wurden, wenn sie nachweisen konnten, dass Angehörige ihre Ausreise organisieren und bezahlen konnten.

Nach den bisherigen Recherchen ergab sich demnach ein doppelter Befund: Zum einen ließen sich Spuren eines Rechtsanwalts und Notars Dr. Leon Stein aus Berlin feststellen, zum anderen waren Spuren eines jüdischen Autors (Dr.) Leo Stein nachweisbar, von dem ebenfalls behauptet wurde, dass er vor dem Krieg Rechtsanwalt in Berlin gewesen sei. Dies schienen jedoch zwei verschiedene Personen zu sein. Merkwürdig war freilich, dass beider Ehefrauen den Vornamen Hildegard trugen.

Nachrichten aus New York bestätigten, dass Dr. Leon Stein und seine Frau tatsächlich aus Deutschland emigriert waren. Ihre Namen

28 Telefonat mit Monika Knop, Gedenkstätte und Museum Sachsenhausen, am 12.10.2010 und ausführliche E-Mail von ders., 20.10.2010. Frau Knop verdanke ich auch die präzise Beschreibung von Niemöllers Haftbedingungen. Vgl. dazu *Bentley*, Niemöller (wie Anm. 6), 175ff; *Schmidt*, Dietmar: Martin Niemöller. Eine Biographie. Neuausgabe Stuttgart 1983, 142ff.

finden sich auf einer Passagierliste von Ankömmlingen in New York²⁹. Das Ehepaar hatte am 18.3.1939 auf der „Queen Mary“ den Hafen Cherbourg/Frankreich verlassen und war am 23.3.1939 in New York eingetroffen. Beider Visa waren am 23.12.1938 in Berlin ausgestellt worden. Ihre Nationalität war mit „Swiss“ (Schweizerisch) angegeben, das Wort „German“ (Deutsch) war ausgestrichen. Als Kontakt nannte Stein einen Cousin in Zürich/Schweiz. Leon Steins Beruf wurde mit „Rechtsanwalt“ angegeben, sein Alter mit 42. Als Hildegard Steins Beruf wurde „Hausfrau“ verzeichnet, ihr Alter wurde mit 26 angegeben. Diese Daten sprechen dafür, dass es sich bei den beiden Ankömmlingen um das im Reichsanzeiger vom Oktober 1940 erwähnte Ehepaar Dr. Leon Stein und Hildegard Stein, geb. Oppenheimer, handelte.

Auch der deutsch-jüdische Autor Leo Stein muss etwa um dieselbe Zeit nach New York gekommen sein, wenn seine Schilderung stimmt, er sei 1938 mit Hilfe seiner Frau und Verwandten in den USA aus dem KZ Sachsenhausen freigelassen worden und in die USA ausgereist. Hier will Stein, nach einer Notiz des Herausgebers der Zeitschrift „The National Jewish Monthly“, mit dem Emigranten Kurt D. Singer zusammengetroffen sein³⁰.

Kurt D. Singer, eigentlich Kurt Deutsch, war eine schillernde Figur, ein Mann, der zu dieser Zeit bereits eine bewegte Geschichte

29 E-Mail von Amanda Seigel, Dorot Jewish Division, The New York Public Library, 23.9.2010; und von Sachiko Clayton, Milstein Division of United States History, The New York Public Library, 28.10.2010. Die Passagierliste vom 18.3.1939 findet sich in: *Passenger and Crew Lists of Vessels Arriving at New York, New York, 1897-1957* (National Archives Microfilm Publication T715, 8892 Rollen. Records of the Immigration and Naturalization Service, National Archives, Washington, D.C.), hier: Year 1939; Microfilm serial: T715; Microfilm Rolle: T715_6300; Zeile: 7; Seite: 45.

30 „Mr. Stein recently arrived in America and told his story to Kurt D. Singer, who helped him write it. Mr. Singer is a veteran expert on the Niemoeller case; he was secretary of the Niemoeller Aid Committee in Stockholm, Sweden, and is the author of a biography on Niemoeller that was originally published in Swedish and later translated and published in numerous European countries” (NJM 55 [1941], Nr. 9, 284).

hinter sich hatte³¹. 1911 als Sohn wohlhabender jüdischer Eltern in Wien geboren, war er seit 1919 in Berlin aufgewachsen und fühlte sich schon als Jugendlicher zum Schriftsteller und Journalisten berufen. Nach dem Tod des Vaters 1927 trat Kurt Deutsch eine kaufmännische Lehre in einem Unternehmen an, das Eisenbahn-Güterwagen baute und an Firmen vermietete. Er erwies sich zwar nicht als ehrgeiziger Kaufmann, zeigte jedoch Geschick in geschäftlichen Verhandlungen. Als die Nazis an die Macht kamen, ging er in den illegalen Widerstand und nahm den Mädchennamen seiner Mutter an. Gemeinsam mit seiner ersten Frau Hilde Tradelius, die er 1932 geheiratet hatte, betrieb er eine Buchhandlung in Berlin-Charlottenburg und publizierte eine Untergrundzeitschrift, die wöchentlich unter wechselndem Namen erschien. Im Februar 1934 wurden eine Mitarbeiterin und seine Frau verhaftet, während es Singer gelang, über Prag, Wien und Danzig nach Schweden zu fliehen. Dort lernte der sprachbegabte junge Mann Schwedisch und arbeitete für einige Jahre als Journalist für schwedische und schweizerische Nachrichtenblätter. Seine Frau konnte ihm ein Jahr später nach Schweden folgen.

Singer fuhr nach Norwegen, um dort Politiker wie Leo Trotzki und Vidkun Quisling zu interviewen. In Stockholm gründete er ein Hilfskomitee zur Befreiung von Carl von Ossietzky und schrieb als Koautor an einer Biographie über ihn sowie als Alleinautor die erwähnte Biographie über Martin Niemöller. Außerdem sammelte er als Spion für mehrere Geheimdienste der Alliierten Informationen über die Sowjets und die Nazis in Skandinavien. Im Januar 1940

31 Vgl. *Deutsche Biographische Enzyklopädie* = *DBE*² Bd. 9, 471; Nachruf von Myrna Oliver in: *Los Angeles Times*, 14.12.2005; und Singers Autobiographie: *Singer*, Kurt D.: *I Spied and Survived*. New York 1980. Singer publizierte auch unter den Pseudonymen P. Carbone und Don Modesto. Weitere autobiographische Texte finden sich auf der Homepage von The Danish Peace Academy (www.fredsakademiet.dk/library/carl/kurt.htm [eingesehen am 4.11.2010]). Die Darstellung von *Lehmert*, Herbert: Kurt Singer. In: Spalek, John M. / Feilchenfeldt, Konrad / Hawrylchak, Sandra (Hg.): *Deutschsprachige Exilliteratur seit 1933*. Bern 2001, 489–501, beruht im Wesentlichen auf Singers Autobiographie.

wurde Singers Buch über Hermann Göring, den er als den gefährlichsten Mann Deutschlands bezeichnete³², beschlagnahmt. Göring und der deutsche Botschafter in Schweden forderten Singers Auslieferung. Um sich in Sicherheit zu bringen, mussten Singer und seine Frau das Land verlassen und in die USA fliehen.

Nach dem Krieg schrieb er zahlreiche Bücher über Spionage und berühmte Kriminalfälle sowie Biographien, u. a. über Charles Laughton, Ernest Hemingway, Albert Schweitzer und Lyndon B. Johnson. Mit Jane Sherrod, seiner zweiten Frau, machte Singer mehrere Weltreisen, sammelte Material für Bücher und betrieb eine Nachrichten- und Verlagsagentur, die amerikanische Bücher bei ausländischen Verlegern unterbrachte. 1980 veröffentlichte er seine spannend zu lesende Autobiographie unter dem Titel „I Spied and Survived“³³. In dritter Ehe mit einer jungen Koreanerin verheiratet, starb Kurt Singer am 9.12.2005 in Santa Barbara, Kalifornien, im Alter von 94 Jahren.

Was hat Singer über Niemöller geschrieben? In seiner schwedischen Niemöller-Biographie³⁴ (vgl. Abb. S. 87) finden sich Kapitel wie „Besuch bei Hitler“ (7–12), „Das Erbe der Väter“ (13–18), „Beruf mit Hindernissen“ (54–56), „Niemöllers Alltag“ (57–65) und „Der deutsche Kirchenkampf“ (66–74). Beispielhaft sei ein Auszug aus dem Kapitel „Besuch bei Hitler“ zitiert, der Singers Darstellungsweise erkennen lässt. Singer erzählt, wie der fast neunzigjährige General August von Mackensen in Begleitung eines jungen Pfarrers der Bekennenden Kirche Adolf Hitler in der neuen Reichskanzlei aufsucht, um sich für die Freilassung Martin Niemöllers einzusetzen. Die verschwenderische Pracht des von Größenwahn zeugenden Bauwerks habe den General angeekelt, auch

32 *Singer*, Kurt: Göring: Tysklands farligaste man. Stockholm 1939; engl. Übersetzung: Goering: Germany's Most Dangerous Man. London 1940.

33 *Singer*, I Spied (wie Anm. 31).

34 *Singer*, Kurt: Martin Niemöller. Prästen i koncentrationslägret. Med 50 brev från koncentrationslägret. Stockholm 1939. Die folgenden, im Text angegebenen Seitenzahlen bezeichnen den tatsächlichen Fundort der Kapitel, stimmen aber nicht mit denen des Inhaltsverzeichnisses überein.

sein Begleiter habe nur mühsam seinen Ärger unterdrückt. Mackensen habe nur eines gewusst: „Er muss einem Mann helfen, der rettungslos verloren scheint, er muss zu dem deutschen Diktator kommen wie ein Bettler mit seiner Bitte (som en tiggare med sin bön) und darf sich nicht abweisen lassen“³⁵. Nach längerem Warten seien er und sein Begleiter schließlich zur Audienz bei Hitler vorgelassen worden:

„Mackensen geht erhobenen Hauptes durch die Tür, der Pfarrer folgt ihm. Hitler ist zuvorkommend, bietet dem General einen Stuhl. Den Pfarrer grüßt er dürrtig und lässt ihn unbeachtet. Hitlers Stimme ist kalt und gemessen. Er lässt Mackensen nicht zu Wort kommen.

– Ich will von dem Fall Niemöller nichts mehr hören. Der Kerl ist ein Staatsfeind und damit basta. Ich wollte Ihnen diese Audienz hier nicht verweigern – aber Niemöller darf sich ganz dazu bequemem, weiter in Gefangenschaft zu bleiben, bis er verspricht, nicht mehr zu predigen.

Der Pfarrer starrt auf Hitler, überlässt es aber Mackensen, zu reden. Der alte General erhebt sich.

– Dann habe ich Ihnen nichts mehr zu sagen – Niemöller ist ein national gesinnter Mann, der unserem Vaterland große Dienste erwiesen hat.

– Ich bin, was Niemöller angeht, durch den Kirchenminister hinreichend informiert.

Der Kirchenminister – das ist doch Niemöllers größter persönlicher Feind, wendet der Pfarrer ein.

– Meine Herren, das hier sind keine persönlichen Angelegenheiten. Es gibt einen nationalsozialistischen Staat, eine nationalsozialistische Partei und eine nationalsozialistische Kirche – wer sich widersetzt, wird unschädlich gemacht.

– Jetzt kann Mackensen sich nicht länger beherrschen. Hier sitzt dieser Emporkömmling in einem von Größenwahnsinn geschaffenen

35 *Ebd.*, 8 (tatsächlicher Fundort). Für die Übersetzung des Kapitels aus dem Schwedischen danke ich Herrn Dr. Peter Kuhn, Frankfurt a. M.

Schloss [sic!] und lässt Niemöller, Vorkämpfer des Christentums in Deutschland, im Konzentrationslager verschmachten.

– Sie müssen Niemöller helfen, er ist kein Feind Deutschlands, er opferte während des Krieges alles für das Vaterland, und nun soll er im Konzentrationslager untergehen? Nennen Sie das nationale Solidarität?

Hitler wird nun wütend, seine Hysterie kennt keine Grenzen, er schlägt mit der Faust auf den Tisch. Der General sieht, wie Hitler am ganzen Leibe zittert.

– Schluss – Niemöller bleibt im Konzentrationslager, bis er nachgibt oder untergeht. Als alter preußischer General müssen Sie wissen, dass es in der Politik keine falsche Sentimentalität gibt. Sie selbst sind kein Nationalsozialist, sondern sind stets ein alter, konservativer Monarchist geblieben. Was wir brauchen ist Kirchenfrieden und keinen Kirchenkampf. Und der über Krieg und Frieden bestimmt, bin ich ...

Und noch bevor Hitler seine Rede beenden kann, hat Mackensen ihm den Rücken gekehrt, und er verlässt Hitlers Riesensaal ohne Abschiedsgruß. Er beantwortet nicht den Gruß der Totenkopfsoldaten. Erst als sie unten auf der Straße sind, sagt er zu dem Pfarrer:

– Das hier wird Hitler noch bereuen, zur öffentlichen Meinung kommt nun auch noch die der Kirche, und mit der wird er ebenso schwer fertig werden wie mit der anderen. Ich bin alt, ich werde es vielleicht nicht mehr erleben, aber dieser Hochmut, dieser Größenwahnsinn, diese Machtlust wird einmal seinen Fall mit sich bringen.

Der Pfarrer ist still. Was wird er der deutschen Bekenntniskirche mitteilen können? Ist Niemöller wirklich verloren?³⁶

Es ist verbürgt, dass General Mackensen mit der Bekennenden Kirche sympathisierte und sich, wenn auch ohne Erfolg, bei Hitler und Göring für Niemöller einsetzte³⁷. Das Kapitel greift diesen Sachverhalt auf und formt daraus eine Erzählung, die den Leser zum

36 *Ebd.*, 10–12.

37 Vgl. *Niemeyer*, Joachim: Artikel Mackensen, August von. In: NDB 15 (1987), 623f.

unmittelbaren Zeugen des Geschehens macht. Das ist ein typisches Beispiel für den journalistischen Stil, in dem Singer schreibt. Sein Buch liest sich eher wie eine Reportage über Niemöller denn als Lebenschronik. Als biographische Quellen werden lediglich Niemöllers Erinnerungsbuch von 1934³⁸ und Franz Hildebrandts anonym publizierte Schrift von 1939³⁹ herangezogen. Im Übrigen schöpft Singer seine Kenntnisse, wie sie etwa die genaue Beschreibung der Architektur der Reichskanzlei verrät, aus der zeitgenössischen Presse. Auch aus seiner Autobiographie gewinnt man den Eindruck, dass Singer journalistisch über Niemöller schreibt.

Sein schwedisches Buch von 1939 enthält außerdem Niemöllers letzte Predigt vor der Verhaftung⁴⁰, eine Schilderung seiner Haft in Berlin-Moabit, des Prozesses vor dem Volksgerichtshof und 50 Briefe aus dem KZ Sachsenhausen⁴¹. Unter diesen befindet sich auch ein Brief an Kurt Singer, in dem Niemöller erwähnt wird⁴². Der unbekannte Verfasser, der sich nach überstandener KZ-Haft ins Ausland flüchten konnte, schreibt:

38 *Niemöller*, Martin: Vom U-Boot zur Kanzel. Berlin 1934.

39 [*Hildebrandt*, Franz]: Martin Niemöller und sein Bekenntnis. Hg. vom Schweizerischen Evangelischen Hilfswerk für die Bekennende Kirche in Deutschland. Zollikon 1939.

40 Predigt vom 27. Juni 1937 mit Apg 5,34–42 in der Jesus-Christus-Kirche in Berlin-Dahlem. In: *Singer*, Niemöller (wie Anm. 34), 98–103. Der Text wurde offenbar in Singers eigener Übersetzung abgedruckt, die sich von derjenigen der späteren schwedischen Ausgabe unterscheidet (vgl. *Niemöller*, Martin: Predikningar 25 Oktober 1936–27 Juni 1937. Stockholm 1940, 181–189). Die deutsche Fassung findet sich jetzt kommentiert in: *Niemöller*, Martin: Dahlemer Predigten. Kritische Ausgabe. Hg. von Michael Heymel im Auftrag des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Gütersloh 2011, Nr. 131.

41 Aus welcher Quelle Singer diese Briefe erhalten hat, ist nicht bekannt. Er selbst erklärt, aus Sicherheitsgründen keinen Namen nennen zu können.

42 *Singer*, Niemöller (wie Anm. 34), 135f. (Brief Nr. 7).

„Lieber Kurt Singer,
vielen Dank dafür, dass Sie meine Schilderung des Konzentrationslagers in Sachsenhausen veröffentlicht haben; jetzt, da ich die gefährlichen achtzehn Monate hinter mir habe, bekomme ich keine Ruhe, bevor ich allen Menschen, die ich erreichen kann, über die Gräueltaten in Sachsenhausen berichtet habe.

Niemand hier im Ausland hat eine Vorstellung davon, was sich auf der Folterbank im Konzentrationslager abspielt. Viele Male kann man an der Menschheit verzweifeln, wenn man Menschen begegnet, die vermuten, dass ein Konzentrationslager keineswegs so übel sei und dass Hitler sicherlich wisse, was er tue.

Sind wir wirklich bloß sentimental, wenn wir meinen, dass die deutschen Konzentrationslager die größte Kulturschändung unserer Epoche ausmachen ... Aber ich sollte Ihnen ja über Niemöller schreiben.

Wir wussten alle, dass er in Sachsenhausen war, aber wir durften ihn weder sehen noch sprechen. Man fürchtete, dass ein Kontakt zwischen ihm und den politischen Gefangenen gefährlich sein würde, entweder aus politischen oder aus religiösen Gründen – und so hielt man ihn isoliert.

Wir hörten, dass er eines Tages darum bat, eine Bestattungsfeier für die im Konzentrationslager Verstorbenen halten zu dürfen. Sie müssen verstehen, dass es viele gab, die während des strengen Winters durch Erfrierungen umgekommen waren, und auch solche, die während der vielen Prügel Szenen, die sich abspielten, gestorben waren. Sie wissen ja selbst, dass gemäß den Lagervorschriften Prügelstrafen bis zu hundert Schlägen erlaubt sind – dies ist doch das reine Mittelalter.

Ich sehe noch meine Kameraden vor mir, wenn sie der Reihe nach vortreten mussten und Prügelstrafen bekamen – ihre Klagerufe kann ich niemals vergessen. Dieselben Schmerzensschreie hörte Niemöller täglich, und was er hier erlebt hat, kann seine Ansicht nur bestärken, dass sein Weg der richtige sei⁴³.

43 *Ebd.* Aus dem Schwedischen von Dr. Peter Kuhn.

Merkwürdig ist, dass dieser Text den von Niemöller geschriebenen Briefen zugerechnet wird. Nach Aussage des Verfassers soll Singer dessen Schilderung aus dem KZ publiziert haben. Wie der Brief zusammen mit anderen nach Schweden gelangte, ist nicht bekannt.

In welchem Verhältnis Singer zu Leo Stein stand, konnte bisher nicht genau aufgeklärt werden. Nachweisen lässt sich lediglich, dass beide Männer Artikel für „The National Jewish Monthly“ geschrieben haben⁴⁴. Aufschlussreicher ist allerdings ein Hinweis, den ich dem Jüdischen Nationalmuseum von B'nai B'rith in Washington verdanke: Der Herausgeber der Zeitschrift „The National Jewish Monthly“ weist nämlich bei Steins Aufsatz über die deutsche Kirche im Untergrund darauf hin, dass „Leo Stein“ ein Pseudonym sei. Stein sei in Deutschland Doktor der Jurisprudenz und des Kirchenrechts gewesen und halte Verbindung mit dem deutschen Untergrund⁴⁵. Vor diesem Hintergrund wird die oben erwähnte Bemerkung erst verständlich, die Stein im Vorwort seines Buches macht: deutsche Originaldokumente, die seine Identität bestätigten, habe er bei seinem Verleger hinterlegt⁴⁶. Immerhin sahen sich die Herausgeber von „Liberty“⁴⁷ und „The National Jewish Monthly“ 1942, auf dem Höhepunkt der Kontroverse um Leo Stein, veranlasst, sich mit dem Autor solidarisch zu erklären und ihr Ver-

44 Singer veröffentlichte dort „Norway Hates Quisling“ (NJM 55 [1941], Nr. 3, 89 und 98); Stein schrieb außer dem Bericht über Niemöller die Artikel „Rabbis in Sachsenhausen“ (In: NJM 56 [1942], Nr. 5, 154–155) und „The German Church Goes Underground“ (Teil 1 in: NJM 58 [1944], Nr. 7, 220–221; Teil 2 in: NJM 58 [1944], Nr. 8, 252–253 und 258).

45 E-Mails von Cheryl Kempler, B'nai B'rith Klutznick National Jewish Museum, Washington, vom 3.11.2010. Vgl. die Notiz von *Grusd*, Edward E.: Leo Stein. In: NJM 56 (1942), Nr. 7, 225.

46 *Stein*, Hell (wie Anm. 4), Vorwort, 6.

47 Meine Anfrage vom 8.11.2010 bei der British Library in London, in der ich darum bat, den genauen Ort des ca. Mitte 1942 in der Wochenzeitschrift „Liberty“ erschienenen Artikels zu ermitteln, blieb zunächst ohne verwertbares Ergebnis. Laut Mitteilung vom 18.11.2010 ist die Zeitschrift dort auf Mikrofilm (Sig. MA 209) einsehbar.

trauen in die Echtheit seines Berichts über Niemöller zu bekunden. Edward E. Grusd, der Herausgeber von „The National Jewish Monthly“, warb sogar in einer Besprechung für Steins Buch⁴⁸.

Doch zurück zu Kurt Singer. Dieser erwähnt Niemöller mehrfach in seiner Autobiographie und erinnert sich, Niemöller habe in einer Dahlemer Predigt erklärt, nicht Hitler sei sein Führer, sondern Gott allein⁴⁹. Dafür gibt es jedoch in den Dahlemer Predigten, so weit uns diese erhalten sind, keinen Beleg. Tatsächlich wird nur in einem Artikel des „Time Magazine“ vom 23. Dezember 1940⁵⁰ Niemöllers Ausspruch zugeschrieben „Not you, Herr Hitler, but God is my Fuehrer!“⁵¹, der dann auch im Titel der amerikanischen Ausgabe der letzten 28 Dahlemer Predigten wiederkehrt. Auch Leo Stein lässt Niemöller wenig später in seinem Artikel in „Liberty“ sagen: „Not you, Herr Hitler, but the Lord is my leader“⁵². Auffällig ist nun, dass in seinem Buch Hitler Niemöller wütend anschreit: „Ich bin noch der Führer des deutschen Volkes. Gott hat mich dafür auserwählt, und mein Volk hat mich gerufen. Ich allein bin der Führer“⁵³. Ähnlich wie Singer stellt Stein Hitler als Größenwahnsinnigen dar, der sich für den „Retter der Menschheit“ hält, an den man bedingungslos glauben müsse⁵³.

Den angeblich dritten Besuch Niemöllers bei Hitler (der so nicht stattgefunden hat) schildert Stein aus Niemöllers Sicht in der Ich-

48 Grusd, Edward E.: Hope for the Human Spirit. In: NJM 56 (1942), Nr. 9, 319.

49 Vgl. Singer, I Spied (wie Anm. 31), 70: „Not you, Herr Hitler“, thundered the pastor, „but the Lord is my only Führer.“ Dieser fälschlich Niemöller zugeschriebene Ausspruch wird auch im Titel eines christlichen Theaterstücks übernommen: Bennett, Gordon C.: God is my Fuehrer. A dramatic Interpretation of the Life of Martin Niemöller. New York 1970.

50 Das „Time Magazine“ hatte seit 1937 wiederholt über Niemöller berichtet.

51 Liberty, 20. September 1941, 17.

52 Stein, Hell (wie Anm. 4), 92.

53 Ebd., 85ff. (Hitler, „the saviour of mankind“).

Form in einer Weise, die stilistisch an Singers Erzählung vom Besuch General Mackensens bei Hitler erinnert:

„In der Reichskanzlei musste ich eine lange Zeit in Hitlers Vorraum warten. Sturmleute [SS-Männer, M. H.] eilten ein und aus, und Sekretärinnen waren geschäftig an ihren Schreibtischen, aber niemand nahm Notiz von mir. Ich konnte nicht umhin zu denken, wie sehr die Zeiten sich geändert hatten. Die Kirche hatte sich geweigert, mit der Weimarer Republik zu verhandeln, musste jetzt aber betteln (*begging*) gehen zu dem Mann, dem sie geholfen hatte, zur Macht aufzusteigen, und der jetzt ihre Geistlichen und Mitglieder wie Verräter oder gemeine Verbrecher behandelte. Ich versuchte alle persönlichen Gefühle wegzuwischen, denn ich fühlte, dass ich jetzt nur die Kirche vertrat und dass irgendeine unerwünschte Handlung von meiner Seite auf den Zweck meines Besuchs störend einwirken könnte.

Schließlich wurde ich in Hitlers Arbeitszimmer eingelassen. Er empfing mich mit eisiger Kälte. Bei unseren früheren Treffen war er immer freundlich gewesen und hatte unsere gegenseitigen Interessen als Soldaten und Veteranen des Weltkriegs hervorgehoben. Seine gegenwärtige Haltung beunruhigte mich außerordentlich. Er stand, als ich eintrat, sprach aber nicht sofort. So standen wir uns für einige Augenblicke in Schweigen gegenüber. Ich konnte eine furchtbare Veränderung in seinem Ausdruck erkennen, seit ich ihn zuvor gesehen hatte⁵⁴.

Wie General Mackensen in Singers Erzählung empfindet auch Niemöller in Steins Bericht seinen Gang zu Hitler als „Betteln“ bei einem Diktator, der Geistliche wie Verbrecher behandelt. Hier wie dort wird die Begegnung mit Hitler psychologisch aus der Perspektive des zu ihm kommenden Gegenübers geschildert, der seine wahren Empfindungen unterdrücken muss. Wie Mackensen und sein Begleiter von Singer als Bittsteller auf dem „Gang nach

54 *Ebd.*, 86.

Canossa⁵⁵ dargestellt werden, so ist nach Steins Darstellung auch Niemöller bereit, sich vor Hitler zu demütigen.

Wie frei Singer mit den historischen Tatsachen indes umgeht, zeigen zwei Beispiele. In seiner Autobiographie behauptet er, die Gestapo habe Anfang 1934 in seiner Buchhandlung u. a. Bücher Niemöllers beschlagnahmt, die in Opposition zum Führer geschrieben worden seien⁵⁶. Weder zu diesem Zeitpunkt, noch später gab es ein solches Buch. Niemöller, so heißt es an anderer Stelle, habe Hitler als eine Kreatur des Teufels gebrandmarkt⁵⁷. Für eine derartige Dämonisierung Hitlers findet sich jedoch bei Niemöller kein Beleg. Leo Stein dagegen legt Niemöller in seinem Buch folgende Äußerungen in den Mund: „Solche Menschen wie er (d. h. Hitler, M. H.) sind jenseits des Hasses. Sie stellen die Verkörperung des Bösen dar“. Hitler, so Niemöller nach Stein, habe die Fähigkeit, die Seelen der Menschen zu zerstören: „Er hat viele Kennzeichen, die die Bibel dem Antichrist zuschreibt. Er ist unbewusst die Personifikation des Bösen“⁵⁸.

Diese Parallelen legen es nahe, zwischen Kurt Singer und Leo Stein eine engere Beziehung anzunehmen. Beide Autoren stimmen offensichtlich in ihrer Typisierung von Niemöller und Hitler überein.

V.

Das Rätsel, wer sich hinter Leo Stein verbirgt, scheint angesichts der erreichbaren Quellen unlösbar zu sein. Wir finden darin keinen Beleg, der uns eindeutig Auskunft gibt über die wahre Identität dieses Autors. Überprüft man nun die Verbindungen zwischen ihm und Kurt Deutsch alias Singer, fallen einige Ähnlichkeiten auf, die erklärungsbedürftig sind. Möglicherweise hat hier ein Autor den

55 *Singer*, Niemöller (wie Anm. 34), 7. Singers Vergleich ist insofern unpassend, als sich in Canossa zwei gleichrangige Würdenträger gegenüberstanden.

56 Vgl. *Singer*, I Spied (wie Anm. 31), 82.

57 Vgl. *ibd.*, 149.

58 *Stein*, Hell (wie Anm. 4), 147f.

anderen beeinflusst. Aber vielleicht handelt es sich in Wirklichkeit gar nicht um zwei Autoren. Hat Kurt D. Singer sich als Leo Stein ausgegeben? Oder war Leo Stein eine andere, uns unbekanntere Person? Die bisherigen Ergebnisse meiner Nachforschungen legen den Schluss nahe, dass der Autor Leo Stein mit dem Berliner Rechtsanwalt Dr. Leon Stein nicht identisch ist. Wer aber konnte sich dann als Rechtsanwalt ähnlichen Namens ausgeben? Wenn es Kurt Singer gewesen wäre, der die Figur Leo Stein erfand, hätte er dafür durchaus nachvollziehbare Motive gehabt.

Als Singer 1940 mit seiner Frau Hilde und seiner kleinen Tochter in New York ankam, benötigte er dringend Geld für den Lebensunterhalt seiner Familie. Er war mit den deutschen Verhältnissen vertraut, vor allem kannte er die Geschichte Martin Niemöllers und ihr Echo in der freien westlichen Presse. Seine Frau war ein Jahr in Moabit inhaftiert gewesen und hatte darüber einen Bericht publiziert⁵⁹. Singer hatte Informationen, wie es in deutschen Konzentrationslagern zugeht. Als Journalist wusste er nicht nur, wie man eine spannende Geschichte erzählt, die sich gut verkaufen lässt. Er hatte sogar 1935/36 über den Krieg zwischen dem faschistischen Italien und Äthiopien als Frontkorrespondent berichtet, ohne dafür je vor Ort gewesen zu sein⁶⁰. Es sei damals, so erinnert er sich, gän

59 *Singer*, Hilde: *Jag var Hitlers fånge* [= Ich war Hitlers Gefangene]. Stockholm 1938.

60 Singer selbst führt zur Begründung das Argument dichterischer Freiheit an: Er habe sich damals gefragt, „wenn Dante über die Hölle schreiben konnte, ohne je dort gewesen zu sein, warum könnte ich nicht über den Krieg schreiben, den Mussolini in Ostafrika angefangen hatte, selbst wenn ich nicht persönlich mit meiner Schreibmaschine anwesend war, um das Gemetzel einzuschätzen?“ [„... I rationalized that if Dante could write about hell without having been there, why couldn't I write about the war Mussolini had started in East Africa, even though I was not personally on hand with my typewriter to assess the carnage?“] (*Singer*, *I Spied* [wie Anm. 31], 140). Bezeichnend ist der Schluss, den Singer aus seiner Erfahrung zieht: „Von jenem Tag an habe ich niemals etwas vollkommen geglaubt, was ich in einem Magazin, einer Zeitung oder einem Sachbuch las“ [„From that day on, I have never fully believed anything

gige Praxis gewesen, dass schlechtbezahlte Herausgeber ihre eigenen Bücher pseudonym veröffentlichten⁶¹. Möglicherweise kam er dadurch auf die Idee, über fiktive Gespräche mit Martin Niemöller in Moabit und im KZ Sachsenhausen zu schreiben.

Singer wusste, dass es für andere Häftlinge in Sachsenhausen nicht möglich war, Gespräche mit Niemöller zu führen⁶². Er konnte jedoch damit rechnen, dass kaum jemand in den USA genauere Kenntnis von den Haftbedingungen in diesem KZ hatte. Da Niemöllers Schicksal die Weltöffentlichkeit bewegte, versprach es in der emotionalen Atmosphäre der Kriegsjahre Erfolg, ihn als christlichen Glaubenshelden im Kampf gegen das Böse (d. h. die in Hitler personifizierte Macht des NS-Regimes) und Vertreter einer zivilisierten humanen Gesinnung darzustellen. Geschickt wählte Singer – wenn wir einmal annehmen, dass er der eigentliche Autor war – die Form von Gesprächen zwischen einem jüdisch-deutschen Rechtsanwalt und dem lutherischen Pastor Niemöller, weil dieses rhetorische Stilmittel⁶³ bei den amerikanischen Lesern sofort Interesse wecken und den Eindruck von Authentizität und Aktualität erzeugen musste. Die mythische Überhöhung und Glorifizierung Niemöllers durch die Publizistik der westlichen Welt lag damals sozusagen in der Luft; sie gehört zur Wirkungsgeschichte seines Widerstands⁶⁴.

Was aber könnte Singer dazu gebracht haben, sich als jüdisch-deutschen Rechtsanwalt, Dozent und Spezialist für Kirchenrecht namens Leo Stein auszugeben? Bis Anfang 1934 hatten seine Frau

I read in a magazine, newspaper, or nonfiction book“] (*Ebd.*, 141; Übersetzung: M. H.).

61 *Ebd.*, 246.

62 Das belegt der von ihm herausgegebene und oben zitierte Brief Nr. 7 in seinem Niemöller-Buch.

63 Nicht zufällig fühlte sich Edward E. Grusd, der Rezensent von NJM, an einen sokratischen Dialog erinnert.

64 Anhand der verschiedenen Editionen der Dahlemer Predigten seit 1937 wird diese Wirkungsgeschichte ausführlicher dokumentiert und dargestellt in: *Niemöller, Dahlemer Predigten* (wie Anm. 40), 657–704.

und er die Oliva-Buchhandlung in Charlottenburg betrieben⁶⁵. Vielleicht war es kein Zufall, dass ausgerechnet dort, wenige Straßen entfernt, auch der Rechtsanwalt und Notar Dr. Leon Stein sowie der Schriftsteller (!) Leo Walther Stein⁶⁶ wohnten. Selbst phantasievolle Erfindungen haben oft einen Anhaltspunkt an dem, was man in der Realität vorfindet. Daher ist es denkbar, dass Singer für sein Pseudonym den Namen jenes Juristen wählte, der ihm aus der Nachbarschaft in Berlin bekannt war. Statt Leon gab er sich jedoch – womöglich angeregt durch den ebenfalls in Charlottenburg wohnhaften Schriftsteller – den Vornamen Leo. Im Übrigen war Kurt D. Singer, wie er selbst beiläufig mitteilt, im Sternzeichen des Löwen (lateinisch: leo) geboren⁶⁷. Was er vermutlich nicht wusste: Dr. Leon Stein war wie er selbst vor den Nazis aus Deutschland geflüchtet und hielt sich seit März 1939 mit seiner Frau Hildegard in New York auf.

Solange Niemöller im KZ war und der Krieg gegen Deutschland andauerte, konnte Singer seine literarische Fiktion aufrechterhalten. Daraus mag sich erklären, weshalb nach 1944 keine weiteren Veröffentlichungen mehr unter dem Namen Leo Stein nachweisbar sind. Seit Kriegsende und Niemöllers Befreiung war es einerseits nicht mehr möglich, mit diesem Pseudonym aufzutreten, ohne sogleich widerlegt zu werden; andererseits hatte die Fiktion auch ihren publizistischen Nutzen verloren, da sich nun in den USA mit sensationellen Reportagen aus dem Inneren des Dritten Reiches kein Geld mehr verdienen ließ (dieses Argument würde natürlich auch zutreffen, wenn ein anderer Autor als Singer sich als Leo Stein

65 Die Buchhandlung befand sich in der Lietzenburger Straße 24, nahe dem Olivaer Platz (nach: *Berliner Adressbuch 1932*. Teil II: Branchenverzeichnis, 91).

66 Vgl. das *Berliner Adressbuch 1933*, 2645: „Stein, Leo Walter, Schriftsteller, Uhlandstraße 194a“. Dass Leo Walther Stein (1866–1930), ein damals bekannter Bühnenschriftsteller und Leiter des Trianon-Theaters in Berlin, 1933 noch im Adressbuch stand, ist eigenartig: er hatte sich am 3.1.1930 in seiner Wohnung erschossen (vgl. *DBE*² Bd. 9, 642).

67 Vgl. *Singer*, I Spied (wie Anm. 31), 45.

ausgegeben hätte). Singer musste also einen Weg finden, als Journalist und Publizist weiterzuarbeiten, ohne sich der Gefahr auszusetzen, dass sein Ruf geschädigt würde, sobald die Wahrheit über Leo Stein ans Licht kam. So entschloss er sich im Oktober 1951, seine Kunstfigur sterben zu lassen, und setzte einen fiktiven Nachruf in die „New York Times“. Warum er so lange wartete, bis er seine zweite Identität als Leo Stein aufgab, wissen wir nicht⁶⁸.

So könnte es gewesen sein. – Vorerst können wir aber nicht zweifelsfrei ausschließen, dass ein jüdisch-deutscher Rechtsanwalt aus Berlin, der sich den Künstlernamen Leo Stein gab, tatsächlich existiert hat. Über seine Vita besitzen wir freilich kaum gesicherte Angaben. Nimmt man an, dass die Angaben im Nachruf zuverlässig sind, so stimmen sie nicht mit den bekannten Lebensdaten und dem Mädchennamen der Ehefrau von Dr. Leon Stein überein. Der Rechtsanwalt mit dem Pseudonym Leo Stein kann also nicht identisch sein mit Dr. Leon Stein. Der Autor Stein will in Kontakt mit der deutschen Untergrundbewegung gestanden und nach der deutschen Niederlage in der Sowjetunion „viele Gespräche mit Kirchenführern“ geführt haben⁶⁹. Ist das vorstellbar bei einem Mann ohne nennenswerte journalistische Erfahrung, der in Deutschland nur als Jurist und Dozent oder Tutor gearbeitet hat? Oder passt jene Angabe nicht besser zu einem Mann wie Singer, einem versierten Journalisten und Publizisten, der sich selbst als Spion im deutschen Untergrund bewegt hat?

Unabhängig davon, wen man hinter dem Pseudonym „Leo Stein“ vermutet, bleibt die Frage unbeantwortet, weshalb noch im

68 Die Österreichische Exilbibliothek in Wien besitzt einige Zeitschriftenartikel und Bücher von Kurt Singer bzw. Kurt Deutsch überwiegend aus der Zeit nach 1945. Hinweise auf eine Verbindung zu Leo Stein sind dort nicht feststellbar (E-Mail von Dr. Ursula Seeber, Literaturhaus Wien, 25.11.2010).

69 Vgl. *Stein*, *Underground*. Teil 2 (wie Anm. 44), 253. Stein spricht etwas unbestimmt von dem russischen Feldzug, der das Vertrauen der deutschen Soldaten in ihre Stärke erschüttert habe. Damit ist wohl die deutsche Niederlage in Stalingrad vom Frühjahr 1943 und die im Januar 1944 beginnende Leningrad-Nowgoroder Operation gemeint.

Jahr 1951 die wahre Identität des Verfassers von „I was in Hell with Niemoeller“ nicht preisgegeben wird.

Wir können also weiterhin nur mutmaßen, wer „Leo Stein“ war. Verbürgt ist jedoch, dass der Autor, der sich hinter diesem Namen versteckte, existiert hat. Denn ein einziges Mal trat er in Erscheinung.

VI.

Nach dem Krieg soll Leo Stein zu Niemöller gekommen sein, um sich bei ihm zu entschuldigen. Er habe seinen Bericht aus Geldnot geschrieben und darum die Geschichte seiner Begegnung mit Niemöller in Moabit und Sachsenhausen frei erfunden. Das Buch sei von ihm in der Hoffnung publiziert worden, dass die Geschichte in den USA erfolgreich sein würde⁷⁰. Niemöller vergab dem reumütigen Autor. Stein hatte zwar mit seiner Story andere getäuscht, aber niemandem damit geschadet. Obendrein konnte er für sich in Anspruch nehmen, einer guten Sache gedient zu haben. Das Zusammentreffen mit Stein könnte bei Niemöllers erster Reise in die USA stattgefunden haben, die von Dezember 1946 bis Mai 1947 dauerte⁷¹. Niemöller hielt dort – z. B. am 29.12.1946 in der Central Methodist Church und am 23.1.1947 im Union Theological Seminary in New York – zahlreiche Predigten, Vorträge und Seminare, und es ist denkbar, dass Leo Stein ihn bei einer dieser Gelegenheiten aufgesucht hat⁷².

Seine wahre Identität scheint der Autor bei dieser ersten wirklichen Begegnung indessen nicht enthüllt zu haben. Da Niemöller

70 Schriftliche Mitteilung von Frau Sibylle Sarah Niemoeller von Sell am 27.9.2010.

71 Vgl. *Karnick, Wolfgang / Richter, Wolfgang* (Hg.): *Protestant. Das Jahrhundert des Pastors Martin Niemöller*. Frankfurt am Main 1992, 207.

72 In Niemöllers Tagebüchern von 1946/47 (ZEKHN Darmstadt, ZA 62/6097) gibt es jedoch keinen Hinweis auf „Leo Stein“. Am 7.3.1947 erwähnt Niemöller eine „Konferenz mit 2 Mitarbeitern des Leo-Stein-Verlages (gemeint ist die Fleming H. Revell Company, M. H.)“ in New York. Dabei könnte es um das Buch von Leo Stein gegangen sein.

bereits im Sommer 1945 durch den US-Offizier Francis S. Harmon von dem Buch und seinem Autor erfahren hatte, dürfte er von dem Geständnis seines Besuchers nicht überrascht gewesen sein. Es war ihm klar, dass es sich um eine literarische Fiktion handelte, da ihm ein Mithäftling namens Leo Stein weder in Moabit, noch im KZ Sachsenhausen begegnet war. Nichtsdestoweniger war Niemöller „beeindruckt von der Einfühlsamkeit des Autors“ und erklärte, dieser habe ihm Äußerungen in den Mund gelegt, die durchaus seinen damaligen Meinungen und Überzeugungen entsprachen⁷³.

VI.

Ende Dezember 2010 wurde mir der Wortlaut einer Erklärung zugänglich, die der Herausgeber der Wochenzeitschrift „Liberty“ im Februar 1942 seinen Lesern zum Verhältnis von Leo Stein und Pastor Niemöller abgegeben hatte⁷⁴. Veranlasst durch eine Kontroverse mit dem Politikhistoriker Hans W. Weigert⁷⁵, der die Glaubwürdigkeit von Steins Artikel in einer September-Ausgabe des Magazins von 1941⁷⁶ rundweg bestritten hatte, solidarisierte sich Fulton Oursler mit seinem Autor. Er berief sich nicht nur auf zuverlässige Gewährsleute in kirchlicher Funktion, die Stein von früheren Gesprächen her kannten, sondern erwähnte auch ein Treffen, das in

73 Schriftliche Mitteilung von Dr. Heinz Hermann Niemöller am 24.3.2010. Vgl. Heymel, Michael: Editorisches Vorwort. In: Niemöller, Dahlemer Predigten (wie Anm. 40), 67.

74 Vgl. *The last word*: Pastor Niemoeller and Dr. Stein. In: Liberty, 7.2.1942, 54. Rob Michel danke ich für seine Recherche bei der British Library, London (vgl. Anm. 47).

75 Hans Werner Weigert (geb. 1902 in Berlin, gest. 1983 in München) war zunächst in Berlin als Rechtsanwalt tätig, kam 1938 als Flüchtling in die USA und lehrte dort seit 1939 Politikgeschichte an mehreren Hochschulen, zuletzt an der Georgetown University in Washington D. C. (vgl. den Nachruf in *The New York Times* vom 27.10.1983).

76 *What Hitler Told Me About Christianity*. In: Liberty, 20.9.1941, 16–17.

seinem Büro mit Stein, dem Literaturagenten Ralph Berson⁷⁷ und Kurt D. Singer stattgefunden hatte: „Schließlich gab es in meinem Büro eine Zusammenkunft, zu der Dr. Stein erschien, begleitet von Mr. Berson und einem Mr. Kurt Singer, der angab, dass er Sekretär des Internationalen Niemöller-Komitees wäre. In Gegenwart dieser Zeugen versicherte Dr. Stein, dass er von Mr. Singer bei der Vorbereitung des Artikels unterstützt worden wäre und dass der Artikel selbst nichts als die Wahrheit enthielte“⁷⁸.

Aus der Notiz von Oursler geht hervor, dass es sich bei Stein und Singer um zwei verschiedene Personen handelt. Meine Annahme, Singer habe sich als Stein ausgegeben, schien damit widerlegt zu sein. Die Notiz erweckt außerdem den Eindruck, dass beide Autoren eng zusammenarbeiteten. Stein benötigte offenbar den Beistand Singers, um sich gegen die erhobenen Vorwürfe zu verteidigen. Außerdem beharrte er auf seiner pseudonymen Identität mit der Begründung, er hätte nicht unaussprechliches Leid über seine Verwandten in Deutschland bringen wollen. Soweit ist der Wortlaut der Notiz eindeutig. Doch es bleiben einige offene Fragen, die Steins eigene Angaben zu seiner Vita und den Wahrheitsgehalt der Notiz von Oursler betreffen.

Leo Stein behauptet, er habe zu den jüdischen Rechtsanwälten in Berlin gehört, die nach 1933 ihren Beruf aufgeben mussten. Einer neueren Untersuchung zufolge flüchteten 138 oder 23,5 % von ihnen in die USA⁷⁹. Leo Stein müsste also einer von ihnen gewesen sein. Eine Überprüfung hinsichtlich der Lebensdaten und des Schicksals nach der Emigration, soweit dies ermittelt werden konnte, ergab, dass 14 Personen wie Stein im Jahr 1904 geboren und 7 von ihnen wie Stein promovierte Juristen waren⁸⁰. Zu mehr

77 Biographische Angaben konnten nicht ermittelt werden.

78 *Liberty*, 7.2.1942, 54.

79 Vgl. *Ladwig-Winters*, *Anwalt* (wie Anm. 19), 79.

80 Es handelt sich um die Anwälte Dr. Albrecht Buschke, Ernst Ehrmann, Heinrich Gerson, Dr. Herbert Glücksmann, Dr. Hans Goldschmidt, Hans Guttmann, Rudolf Heimannsohn, Dr. Ulrich Gert Holländer, Alfred Keidanski, Günther Looser, Dr. Ernst Pincus, Erwin Posener, Dr. Heinz Rosenthal und

als 80 Berliner jüdischen Anwälten liegen leider keine biographische Angaben vor⁸¹.

Personalakten im Geheimen Staatsarchiv in Berlin-Dahlem geben darüber Auskunft, wer in den 1930er Jahren als Dozent für Rechtswissenschaft an der Berliner Universität tätig war. Eine erste Überprüfung der Namen außerordentlicher und ordentlicher Professoren, die 1928 bis 1934 in der Juristischen Fakultät der Universität Berlin angestellt waren, führte jedoch zu keinem Ergebnis⁸². Unter den deutschen Rechtswissenschaftlern, die im Dritten Reich ihre akademische Lehrtätigkeit aufgeben und emigrieren mussten, ist keine Person verzeichnet, deren Lebensdaten mit denen von Leo Stein übereinstimmen⁸³. Von den erwähnten 14 Rechtsanwälten war keiner als Dozent für Rechtswissenschaft an der Universität Berlin tätig. Es muss daher gefragt werden, ob Leo Steins Angaben zu seiner Biographie nicht ebenso fiktiv sind wie diejenigen über seine Begegnungen mit Niemöller. Wahrscheinlich hat Hans Werner Weigert, der bis 1933 als Rechtsanwalt in Berlin praktizierte und 1938 in die USA emigrierte⁸⁴, aufgrund seiner Kenntnis der örtlichen Verhältnisse bei der Lektüre des Artikels „What Hitler Told Me About Christianity“ sofort erkannt, dass es in Berlin einen Rechtsanwalt und Juradozenten Stein niemals gegeben hat. Daraus würde sich Weigerts kritische Reaktion auf den Artikel gegenüber dem Herausgeber Fulton Oursler hinreichend erklären.

Auch die Glaubwürdigkeit der editorischen Notiz von Oursler, es habe in seinem Büro ein Treffen zwischen ihm, Leo Stein und Kurt D. Singer gegeben, ist nicht über jeden Zweifel erhaben. Oursler ist der einzige Zeuge, der von einer Zusammenkunft mit Leo Stein und Kurt D. Singer berichtet. Da die Reputation seiner

Dr. Werner Sommerfeld (vgl. *ebd.*, 109ff).

81 Vgl. die übrigen Kurzbiographien *ebd.*, 90ff.

82 Laut Mitteilung des Geheimen Staatsarchivs Preußischer Kulturbesitz, Berlin, vom 20.1.2011.

83 Vgl. *Anonymus*, Displaced German Scholars: A Guide to Academics in Peril in Nazi Germany During the 1930s. Breinigsville/PA 1993, 44–50.

84 Nach *Ladwig-Winters*, Anwalt (wie Anm. 19), 218.

Zeitschrift auf dem Spiel stand, musste ihm sehr daran liegen, Beweise für die Glaubwürdigkeit seines Autors zu erbringen. Es kann sein, dass die Zusammenkunft mit Stein so stattfand wie Oursler berichtet. Möglich ist aber auch, dass Oursler die Wahrheit über Stein und seinen Artikel herausfand und sie weiter geheim halten wollte, um Schaden für sein Blatt abzuwehren.

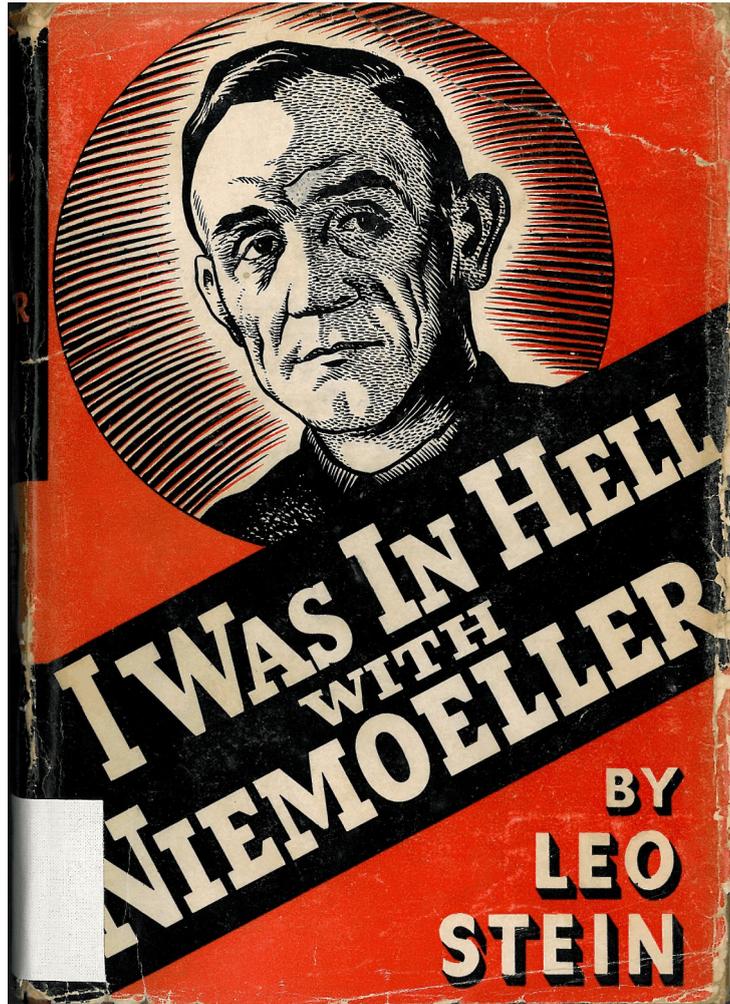
Fulton Oursler (1893–1952), von 1931 bis 1942 Herausgeber der Zeitschrift „Liberty“, war u. a. als Angestellter in einer Rechtskanzlei und als Klavierverkäufer tätig gewesen, bevor er als Autor und Publizist Erfolg hatte. Wie Singer veröffentlichte er sowohl unter eigenem Namen wie unter Pseudonym⁸⁵. Er beschäftigte sich, zumal seit einer Reise ins Heilige Land 1935, mit christlichen Themen und schrieb darüber in populärer Form. Sein Bestseller über das Leben Jesu, „The Greatest Story Ever Told“ (1949), wurde von George Stevens verfilmt. 1964 erschien posthum Ourslers Autobiographie, die von seinem Sohn vervollständigt worden war⁸⁶.

Als Ergebnisse können wir festhalten: Der Autor, der sich Leo Stein nannte, hat zwar existiert, aber seine Selbstauskünfte sind allem Anschein nach nicht weniger fingiert als sein Bericht über Gespräche mit Niemöller. Auch der Nachruf von 1951 enthält fiktive Anteile⁸⁷. Es gibt Belege für Kontakte Leo Steins zu anderen Autoren und Publizisten in den USA, vor allem zu Kurt D. Singer und Fulton Oursler, aber wir wissen nicht, was diese über die wahre Identität von Leo Stein wussten. Das Rätsel wartet immer noch darauf, gelöst zu werden.

85 Unter dem Pseudonym Anthony Abbot hatte Oursler Mystery- und Detektivgeschichten geschrieben.

86 *Oursler*, Fulton: *Behold this dreamer. An autobiography*. Boston 1964.

87 Meine wiederholt an den Herausgeber der New York Times gerichtete Anfrage, wer den Nachruf auf Leo Stein verfasste und wer 1951 zur Redaktion gehörte, blieb bis heute (16.3.2010) unbeantwortet.





Wie entsteht eine protestantische „neue soziale Bewegung“?
Die Vorgeschichte der evangelikalen Bewegung in
Westdeutschland 1945 bis 1966

Gisa Bauer

Die „Evangelikalen“ und „christlichen Fundamentalisten“ sind derzeit häufig Thema in öffentlichen Debatten. Die mediale Fokussierung auf diese beiden protestantischen Phänomene des 20. und 21. Jahrhunderts hat in den letzten Jahren, nicht zuletzt provoziert durch die Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus im Islam, stark zugenommen. Dabei sind die journalistischen Beiträge häufig geprägt von starken Bewertungen und Polarisierungen. Die Reaktionen evangelikaler Organisationen auf ihre Medienpräsenz und die damit verbundene Kritik fallen hingegen häufig apologetisch und in vielen Fällen wenig befruchtend für eine konstruktive Debatte aus. Angesichts dieser gegenwärtigen öffentlichen Diskussion scheint jede Betrachtung des Phänomens „Evangelikalismus“ zwangsläufig in einer Frontstellung zu münden. Diese polarisierende Dynamik von Außenbeschreibung und Selbstrepräsentation der evangelikalen Bewegung in den Medien ist wesentlich dem Umstand geschuldet, dass es bisher keine wissenschaftlichen Kriterien für die Einordnung und Charakterisierung der evangelikalen Bewegung gibt. Weder die kirchliche Zeitgeschichtsschreibung noch die Religionssoziologie haben sich in Deutschland eingehend mit dem Thema beschäftigt. Dadurch präsentiert sich das Phänomen „Evangelikalismus“ schillernd und ungreifbar und wird ein Feld für verschiedenste Betrachtungsweisen, Bewertungen und Selbstinszenierungen.

Während in Deutschland und für das deutsche Gebiet die wissenschaftliche Bearbeitung des Phänomens „Evangelikalismus“ bisher so gut wie gar nicht stattgefunden hat, nahm die Zahl der wissenschaft-

lichen Publikationen, die sich dem Evangelikalismus und dem Fundamentalismus im nordamerikanischen Raum widmen, in den letzten Jahren kontinuierlich zu. Da sich in den USA Evangelikalismus und Fundamentalismus auf Grund der historischen Entwicklungen der Neuzeit anders zueinander verhalten bzw. näher stehen, als es in Deutschland der Fall ist, führt eine Übertragung der nordamerikanischen Verhältnisse auf die hiesige Situation auf Grund mangelnder Untersuchungen zum genuinen deutschen Evangelikalismus in der gegenwärtigen Diskussion zwangsläufig zu verzerrten Bildern vom „fundamentalistischen Gehalt“ des gegenwärtigen Evangelikalismus und letztlich zu einer falschen Einschätzung des Evangelikalismus. Eine konsequent historische Betrachtung der Gemengelage macht schnell deutlich, dass in Westdeutschland im 20. Jahrhundert andere Wirkmechanismen als beispielsweise in den USA galten und der Evangelikalismus als eine Bewegung forciert wurde, die innerhalb der Landes- und der Freikirchen ihre ganz individuelle Dynamik entfaltete.

Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wie sich der Evangelikalismus als Bewegung in Westdeutschland entwickelte und vor welchen kirchen- und theologiegeschichtlichen Zusammenhängen er sich herausbildete. Dabei liegt der Schwerpunkt der Darstellung auf der Vorgeschichte der „evangelikalen Bewegung“ bis 1966. Diese historische Skizze verdeutlicht die Unabhängigkeit von internationalen Ereignissen bei der Herausbildung der evangelikalen Bewegung, auch wenn parallele Entwicklungen zu der Zeit in Nordamerika und anderen europäischen Ländern zu beobachten sind. Abschließend erfolgt eine Einordnung der evangelikalen Bewegung auf Grund ihrer Vorgeschichte in das soziologische Paradigma der „neuen sozialen Bewegungen“ des 20. Jahrhunderts. Dadurch wird eine Kategorisierung der evangelikalen Bewegung vorgenommen, die das Phänomen konkretisiert und methodisch überhaupt erst einmal fassbar macht. Die evangelikale Bewegung in Deutschland kann so ähnlichen Bewegungen seit den 1960er Jahren beiordnet und damit historisch verortet werden. Darüber hinaus wird der Evangelikalismus in seiner Gesamtheit als Bewegung charakterisiert. Dieser Bewegung ist vor dem Hintergrund der Vergleichbarkeit mit

„neuen sozialen Bewegungen“ weder ein strukturelles Alleinstellungsmerkmal eigen, noch läßt sie sich als fundamentalistische Bedrohung der gesellschaftlichen Gegenwart beschreiben.

1. Einleitung

Die historische Aufarbeitung der evangelikalen Bewegung erfolgte bisher fast ausschließlich von evangelikalen Vertretern selbst¹. Bis auf wenige Ausnahmen tendieren die Darstellungen dazu, den deutschen Evangelikalismus historisch in enger Verbindung zum nordamerikanischen Evangelikalismus zu sehen. Vor dem Hintergrund der internationalen Ausrichtung der Evangelischen Allianz, die sich in Westdeutschland seit Anfang der 1970er Jahre als das „Sammelbecken der Evangelikalen“ zu verstehen begann, ist dies nicht falsch, unterschlägt allerdings den Umstand, dass die Deutsche Evangelische Allianz (DEA) bis Ende der 1960er Jahre keineswegs (nur) eine evangelikale Ausrichtung hatte, sondern in erster Linie eine ökumenische. Auch das in diesem Zusammenhang vorgebrachte Argument, dass Billy Graham als prominenter Vertreter der us-amerikanischen Evangelikalen in Deutschland durch seine Evangelisations-„crusades“ wirkte und dadurch den deutschen Evan-

1 *Jung*, Friedhelm: Die deutsche Evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie. Frankfurt a. M. 1992. Zugl. Marburg, Univ. Diss. 1992. 2. Aufl. Bonn 1994, 3. erw. Aufl. Bonn 2001; *Laubach*, Fritz: Aufbruch der Evangelikalen. Wuppertal 1972; stärker systematisch-theologisch orientiert: *Scheerer*, Reinhard: Bekennende Christen in den evangelischen Kirchen Deutschlands 1966–1991. Geschichte und Gestalt eines konservativ-evangelikalen Aufbruchs. Frankfurt a. M. 1997. Die bisher einzige Monografie, die das Phänomen „Evangelikalismus“ nicht aus einer innerevangelikalen Position heraus beleuchtet, ist die praktisch-theologische Dissertation von *Busch*, Roger J.: Einzug in die festen Burgen? Ein kritischer Versuch, die bekennenden Christen zu verstehen. Hannover 1995. Zugl. Teildr. von: Neuendettelsau, Augustana-Hochsch., Diss. 1994, u. d. T.: Bekennend Christ sein.

gelikalismus beförderte², ist bei genauem Aktenstudium kein Indiz dafür, dass hier der nordamerikanische und der deutsche Evangelikalismus zusammengeführt wurden. Besonders die Vertreter der deutschen Gemeinschaftsbewegung, die bei der Konstitution der evangelikalischen Bewegung in Deutschland eine wesentliche Rolle spielte, waren in den 1950er und 1960er Jahren Graham gegenüber durchaus skeptisch eingestellt.

Hervorzuheben ist eine Publikation aus den Reihen der evangelikalischen Protagonisten, die ihre Aufmerksamkeit tatsächlich stark auf die innerdeutschen historischen Entwicklungen richtet: die 1993 erschienene Dissertation des derzeitigen Dekans der Freien Theologischen Hochschule Gießen Stephan Holthaus³.

-
- 2 Die Argumentation verläuft in die Richtung, Graham habe die Arbeit der DEA stark befördert (so z. B. *Beyreuther*, Erich: *Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland*. Wuppertal 1969, 127; *Jung*, *Evangelikale Bewegung* [wie Anm. 1], 56f. u. ö.) und damit die der evangelikalischen Bewegung, da die DEA als „Sammelbecken der Evangelikalen“ vorausgesetzt wird – was die DEA in den 1950er bis 70er Jahren, der Hoch-Zeit der Grahamschen Evangelisationen in Deutschland, keineswegs war. Der Einfluss Grahams auf die Entwicklungen in Deutschland wiederum, speziell auf die DEA, war generell nicht so stark, wie angenommen. So geht Uta Andrea Balbier davon aus, dass Grahams Wirken viel stärker als politische Kampagne vor dem Hintergrund des Kalten Krieges zu verstehen ist, denn als protestantisches Evangelisationsereignis selbst: „His crusades were as much orchestrations of the imagined community of the West as they were revival meetings“. (*Balbier*, Uta Andrea: *Billy Graham in West Germany. German Protestantism between Americanization and Rechristianization, 1954–70*. In: *Zeithistorische Forschungen / Studies in Contemporary History*. Online-Ausgabe 7 [2010], H. 3, 12, <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Balbier-3-2010> [letzter Abruf Mai 2011]).
 - 3 *Holthaus*, Stephan: *Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts*. Bonn 1993. Zugl. Leuven, Univ. Diss. 1992. 2., korr. Aufl. Bonn 2003. Unglücklicherweise trägt diese Arbeit, die den historischen Entwicklungen im Bereich von Freikir-

Eine „Geschichte der evangelikalen Bewegung in Westdeutschland“ lässt sich in eine Vorgeschichte gliedern, die wesentlich mehr als ein historischer Prolog ist, und in die historischen Entwicklungen, die die „Geschichte der Evangelikalen“ darstellen.

Im Folgenden wird davon ausgegangen, dass mit der Umbenennung des Netzwerkes „Bethel-Kreis“ in „Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“ (B KAE) und mit dem „Dortmunder Bekenntnistag“ 1966 die Geburtsstunde der evangelikalen Bewegung im engeren Sinne eingeleitet wurde.

In der Vorgeschichte der evangelikalen Bewegung spielten die „evangelikalen Trägergruppen“ eine entscheidende Rolle. Als evangelikale Trägergruppen können diejenigen Organisationen bezeichnet werden, die neben ihren eigenständigen Zielen, Intentionen und Frömmigkeitsstilen die Entstehung der evangelikalen Bewegung unterstützten bzw. diese im Laufe ihrer Geschichte flankierten. Zu ihnen gehörten und gehören Großverbände wie der „Evangelische Gnadauer Gemeinschaftsverband“ als Organisation der Gemeinschaftsbewegung, die DEA, freikirchliche Vereinigungen und Gruppen⁴, regional bedeutsame Verbände wie die „Ludwig-Hofacker-Vereinigung“ und später die „Lebendige Gemeinde“ in Württemberg, die regionalen „Kirchlichen Sammlungen um Bibel und Bekenntnis“ und die Bundesvereinigung „Kirchliche Sammlung um

chen und Gemeinschaftsbewegung sehr detailgenau nachgeht, trotz ihrer inhaltlichen Ausrichtung auf evangelikale oder präevangelikale Phänomene den Titel „Fundamentalismus in Deutschland“ und verbindet im offensichtlichen Bemühen, den Fundamentalismusbegriff für den Evangelikalismus fruchtbar zu machen, Evangelikalismus und Fundamentalismus in einer methodisch problematischen Art und Weise.

- 4 Der Schwerpunkt der folgenden Darstellung liegt auf der Vorgeschichte der evangelikalen Bewegung innerhalb der westdeutschen evangelischen Landeskirchen. Allerdings hatten die meisten der hier skizzierten Ereignisse in den deutschen Freikirchen eine ebenso große Relevanz. Besonders bezüglich der Haltung der „modernen Theologie“ gegenüber standen ganze Freikirchen, z. B. die SELK, der evangelikalen Bewegung sehr nahe.

Bibel und Bekenntnis“, Bibel- und Missionsschulen, sowie kleinere Gemeinschaften, die im Laufe der Geschichte für die evangelikale Bewegung eine größere oder kleinere Rolle spielten, wie z. B. der Pfarreregebetsbund, die „Notgemeinschaft evangelischer Deutscher“ oder das „Deutsche Institut für Jugend und Gesellschaft“ der „Offensive Junger Christen“. Die B KAE selbst ist ebenfalls als evangelikale Trägergruppe einzustufen, auch wenn sie bis Ende der 1970er Jahre die Speerspitze der evangelikalen Bewegung darstellte.

Die Flexibilität der Trägergruppen hinsichtlich Nähe oder Distanz zur evangelikalen Bewegung ist im Laufe der hier betrachteten knapp fünfundsiebzig Jahre als hoch einzustufen: Thematische Interessengebiete verschoben sich, Bündnisse wurden geknüpft und wieder fallen gelassen. Die evangelikale Bewegung weist daher von Anfang an einen hohen Grad an Diversität auf.

2. Die Geschichte der Genese der evangelikalen Bewegung von 1945 bis 1966

Von den Ereignissen im Vorlauf der evangelikalen Bewegung ist die so genannte Bultmanndebatte am bekanntesten und am besten aufgearbeitet⁵. Sie erstreckte sich von ca. 1947 bis 1963, erlangte zwei Höhepunkte 1950 bis 1953 und 1961 bis 1963 und ließ schon Jahre vor dem eigentlichen Beginn einer evangelikalen Bewegung kritische Stimmen gegenüber der „modernen Theologie“, die den Glauben zerstöre, aufkommen. Diese Kritik entzündete sich ursprünglich an dem „Entmythologisierungsprogramm“ des Marburger Neutestamentlers Rudolf Bultmann.

5 *Hermle*, Siegfried: Die Evangelikalen als Gegenbewegung. In: Ders. / Lepp, Claudia / Oelke, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren. Göttingen 2007, 325–351, besonders 327–333; eine umfassende Sammlung der Dokumente der Bultmanndebatte bietet *Stratmann*, Hartmut: Kein anderes Evangelium. Geist und Geschichte der neuen Bekenntnisbewegung. Hamburg 1970, 16–62.

Unbeachtet blieben allerdings bisher zwei andere Phänomene und Ereignisse, die in ihrer Bedeutung für die mentalitätsgeschichtliche Vorbereitung der Genese der evangelikalen Bewegung nicht zu überschätzen sind und unmittelbar evangelikale Trägergruppen betreffen: a) die Krise der Gemeinschaftsbewegung in den 1950er Jahren und b) die Zurückdrängung der ökumenischen Aufgaben der Evangelischen Allianz durch die ökumenische Bewegung. Nach der Darstellung dieser Aspekte soll im Weiteren auf c) die Bultmanndebatte und d) den „Bethel-Kreis“, dem Vorläufernetzwerk der evangelikalen Bewegung, eingegangen werden.

a) Die Krise der Gemeinschaftsbewegung in den 1950er Jahren

Wie bereits erwähnt, sind bisherige Darstellungen über die Geschichte der evangelikalen Bewegung von einer Betonung des Zusammenhangs nordamerikanischer und deutscher Entwicklungen geprägt. Damit verliert die Bedeutung der Gemeinschaftsbewegung für die Entstehung der evangelikalen Bewegung in ihrer Vorgeschichte an Gewicht. Es waren besonders Gruppen und Kreise der Gemeinschaftsbewegung, die sich stimmführend in die Bultmanndebatte einbrachten. Hier kann von einer Traditionslinie der Kritik der Gemeinschaftsbewegung und Erweckungsbewegung an der liberalen Theologie ausgegangen werden. Die Gemeinschaftsbewegung brachte ihre ureigenen Arbeitsziele, „Evangelisation und Gemeinschaftspflege“ in den späteren Evangelikalismus ein. Und es war die Gemeinschaftsbewegung, die mit ihren großen Mitgliederzahlen im Gnadauer Gemeinschaftsverband eine zahlenmäßige Masse für die evangelikale Bewegung stellte⁶.

6 Es ist schwierig, sowohl hinsichtlich des Gnadauer Verbandes als auch der DEA konkrete Mitgliederzahlen zu eruieren, da beide Organisationen und die ihnen angeschlossenen Verbände keine Mitgliederverzeichnisse führten. Von 300 000 Mitgliedern ging 1981 die Gnadauer Verbandsleitung aus und verwies darüber hinaus auf 5500 ehrenamtliche Mitarbeiter und 1000 hauptamtliche Prediger (Art.: *EKD-Ratsvorsitzender Lohse*: Der Pietismus ist ein Geschenk für die ganze Kirche. In: *ideaSpektrum* Nr. 56/57 vom 21.10.1981, 1f., hier 2).

Innerhalb dieser für die spätere evangelikale Bewegung bedeutende Strömung innerhalb des Protestantismus verbreitete sich in den 1950er Jahren der Eindruck, die eigene Arbeit stelle für die Kirche keine Bedeutung dar. Die Jahresberichte des Präses des Gnadauer Verbandes sprechen dieses Problem wiederholt an. 1957 heißt es z. B. im Jahresrückblick von Hermann Haarbeck, die Kirchenleitungen würden auf die Gemeinschaftsbewegung reagieren: „Eure Zeit ist vorbei [...] ihr [seid] festgefahren und ohne sittliche und missionarische Kraft. [...] ihr solltet abtreten!“⁷ Noch Ende der 1940er, Anfang der 1950er Jahre hatte es rege Treffen zwischen Vertretern der Gemeinschaftsbewegung und den Landeskirchen gegeben, die so genannten „Gespräche zwischen Pietismus und Kirche“. Nun befürchtete man, die Gemeinschaftsbewegung drohe in Bedeutungslosigkeit zu versinken. Ob diese Einschätzung letztlich realistisch war, muss dahin gestellt bleiben. Sicher ist allerdings, dass die Gemeinschaftsbewegung stark bedrängt wurde, und zwar durch die Arbeit der Pfingstbewegung, später der charismatischen Bewegung, von der man sich scharf abgrenzte. Auch im Bereich der Evangelisationen, vordem ureigenstes Feld der Gemeinschaftsbewegung, zeichneten sich Veränderungen ab: Eine massive Evangelisationswelle Ende der 1940er und Anfang der 1950er Jahre, die von Freikirchen, freien Evangelisten und mitunter konfessionell schwer zuordenbaren Einzelpersonen getragen wurde, verursachte der Gemeinschaftsbewegung Probleme. Als zeitlich parallel die Bultmanndebatte zu ihren Höhepunkten auflief, entwickelten Vertreter der Gemeinschaftsbewegung ein selbst zugeschriebenes Charakteristikum des ausgehenden 19. Jahrhunderts für sich neu: das „theologische Wächteramt“ in der Kirche über die Kirche. Die Fülle an Eingaben und kritischen Mahnungen an die Kirchenleitungen, die im Zuge der Bultmanndebatte von Kreisen der Gemeinschaftsbewegung, besonders in Süddeutschland, getätigt wurden, kann an dieser Stelle lediglich konstatiert werden. Allerdings suchte die Leitung des Gnadauer Verbandes, speziell Hermann Haarbeck, den Zusammen-

7 *Haarbeck*, Hermann: Erhebet eure Häupter! „Bericht zur Lage“ über das Jahr 1956. Offenbach a. M. [1957], 43.

schluss mit anderen kritischen Gruppen. Damit folgte Haarbeck der Einsicht von Vertretern des württembergischen Pietismus, z. B. der des Leiters der Bahnauer Bruderschaft in Unterweissach und Vorstandsmitglied der Gnadauer Verbandes Max Fischer, dass es zu wenig geschulte Theologen in den eigenen Reihen gab, was sich vor allem in der Bultmanndebatte bemerkbar machte⁸. 1963 trat Haarbeck an den „Bethel-Kreis“ heran, von dessen theologischen Diskussionen der Gnadauer Verband profitieren sollte und brachte damit den Verband in die sich formierende evangelikale Bewegung ein.

b) Die Zurückdrängung der ökumenischen Aufgaben der Evangelischen Allianz durch die ökumenische Bewegung

Ähnlich wie die Gemeinschaftsbewegung weist auch die Evangelische Allianz in ihrer Geschichte, und zwar in der Nachkriegszeit bis in die

8 Vgl. Briefwechsel zwischen Max Fischer und Hermann Haarbeck (Archiv des Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverbandes Kassel, Akte 261: Geschichtliches Werden, 6. Betheler Kreis, Ordner II. Dienst und Mitarbeit). Klaus Bockmühl, Professor für Systematische Theologie in Vancouver (Kanada) und zuvor Dozent für Dogmatik und Ethik am Predigerseminar St. Christhona bei Basel, fand 1985 in seiner Schrift „Die Aktualität des Pietismus“ scharfe Worte für die Abkopplung des Pietismus von der Theologie im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts: „Karl Barths Erklärung aus den zwanziger Jahren, die eine enge innere Verwandtschaft zwischen Pietismus und Rationalismus behauptete, erscheint dabei weniger plausibel als der Hinweis auf das primäre Interesse des Pietismus, das Anliegen der praktischen Frömmigkeit, *praxis pietatis*, als sozusagen eine neue, der vorigen entgegengesetzte Einseitigkeit: mit ihr schloß der Pietismus in seiner dritten Generation sich selbst von der Theologie aus. Es ging wie so oft in der Geschichte (nicht zuletzt auch in der Reformation): Die Väter betonen, unter selbstverständlicher Voraussetzung des Ganzen, ein bestimmtes Moment in der Theologie (war nicht schon Francke mehr an der Praxis interessiert als an den Aufgaben seines theologischen Lehrstuhls?), die Kinder machen es zum exklusiven Gegenstand ihrer Verpflichtung.“ (Bockmühl, Klaus: Die Aktualität des Pietismus. Gießen 1985, 38f.).

1960er Jahre, eine Krise auf⁹. Sie lässt sich vor allem darauf zurückführen, dass durch die ökumenische Bewegung ein ureigenes Arbeitsgebiet der Allianz torpediert wurde. Die Evangelische Allianz war im 19. Jahrhundert *die* ökumenische und internationale Vereinigung. Die Gründungsversammlung der Allianz im August und September 1846 in London kann mit Recht als „Urakt der Ökumene“ bezeichnet werden. Die weltweiten Verbände der Allianz und die ihr angeschlossenen zahlreichen Vereine förderten die Entwicklung der ökumenischen Bewegung, die mit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 ihren organisatorischen Ausdruck fand. Die ökumenische Bewegung, die in den folgenden Jahrzehnten eine beispiellose Erfolgsgeschichte antrat, überrollte schließlich die Allianz, der nun das Feld der Mission streitig gemacht wurde, ohne dass es zu offenen Auseinandersetzungen kam. Langfristig führte das zu einem Prozess der Profilierung des Missionskonzeptes der Allianz, das sich in den 1970er Jahren stark von demjenigen der ökumenischen Bewegung unterschied, die zunehmend auf soziales Engagement und politische Positionierung

9 Friedhelm Jung spricht für die Zeit nach 1945 bis in die 1960er Jahre von einem „neuen Aufschwung“ der Allianzarbeit und rekurriert dabei fast ausschließlich auf *Beyreuther*, *Weg* (wie Anm. 2); siehe *Jung*, *Evangelikale Bewegung* (wie Anm. 1), 56f. Gerade die von Beyreuther und Jung als Signum des Aufschwungs der DEA-Arbeit in den 1950er und 1960er Jahren hervorgehobene Evangelisationstätigkeit unter den „entchristlichten Massen“ (*Jung*, ebd., 56) lässt sich im größeren Maße nur mit den Evangelisationen belegen, die von Freikirchen initiiert und der DEA mitgetragen wurden, sowie den „crusades“ Billy Grahams, die die DEA als zu ihrer Arbeit gehörig verbuchte. Der zahlenmäßige Zugewinn von Christen durch die Grahamschen Evangelisationen war schon von den Zeitgenossen äußerst umstritten. Zu der freikirchlichen Evangelisationswelle in den 1950er Jahren, aber auch der Krise der Evangelisationsbewegung auf Grund von konzeptionellen Umbrüchen vgl. *Voigt*, Karl Heinz: *Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)*. Leipzig 2004 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/6), 234 f.

innerhalb der Mission setzte¹⁰. In Westdeutschland sollte diese Kluft für massive Diskussionen und Kritik der evangelikalen Bewegung an der evangelischen Kirche führen. In den 1950er und 1960er Jahren allerdings bewegte die DEA die Frage, wie sie überhaupt ihre Arbeit, auch über die Missionsproblematik hinaus, gestalten solle. Die Allianz sei durch die ökumenische Bewegung als geschichtlich überholt anzusehen, so interne Stimmen, und der einzige Lösungsweg sei derjenige, eine neue Einheitsbewegung zu werden. Aber mit wem?¹¹ Diese Frage zog sich durch die 1960er Jahre bis hin zu (zurückgestellten) Überlegungen, eine eigene Kirche bilden zu wollen. Als aber 1972 Fritz Laubach, von 1984 bis 1991 erster Vorsitzender der DEA, sein Buch „Aufbruch der Evangelikalen“ veröffentlichte, lag bereits fest, in welche Richtung die DEA gehen und mit wem sie sich zusammenschließen wollte: mit der jungen evangelikalen Bewegung. 1977 tauchte erstmalig die Bezeichnung der DEA als „Sammelbecken der Evangelikalen“ auf¹² – eine Selbstcharakterisierung, die die DEA bis heute favorisiert. Die

10 In der internationalen Evangelischen Allianz stellte sich die Situation von Vertretern der „konservativen“, lediglich auf die biblische Verkündigung bezogenen, und der „progressiven“, auch an sozialen Fragen orientierten Mission durchaus vielfältig dar, vgl. dazu *Berneburg*, Erhard: Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltevangalisation (1974–1989). Wuppertal 1997. Für die DEA bzw. die evangelikale Bewegung galt dagegen bis in die 1980er Jahre das Konzept der „entpolitisierten Mission“ und die Kritik an politisch eingefärbten Missionskonzepten – eben die der ökumenischen Bewegung – als maßgebend.

11 *Jung*, August: Die Aufgabe der Evangelischen Allianz: Einheitsbewegung! In: Evangelisches Allianzblatt 66 (1963), Nr. 9, 167–170, hier 168.

12 Erstmalige Verwendung erfuhr die Bezeichnung der DEA als „Sammelbecken der Evangelikalen“ 1977 in einer Schrift des freikirchlichen Theologen und langjährigen Leiters der Bibelschule Wiedenest Ernst Schrupp (*Schrupp*, Ernst: Evangelische Allianz – Sammelbecken der Evangelikalen. Sonderbeilage zum Evangelischen Allianzbrief Nr. 13 [1977]).

Umwandlung der „Deutschen evangelischen Allianz“ in eine „Deutsche evangelikale Allianz“ stellt einen wenig beachteten Umbruch in der ursprünglichen „Brückenbauerbewegung“ dar, der sich in den 1960er Jahren auf Grund der Krise der DEA abspielte, die wiederum in ein neues, evangelikales Selbstbewusstsein mündete.

Die entscheidende Schnittstelle zwischen Gemeinschaftsbewegung und DEA war die Mission und Evangelisation, und zwar nicht nur als äußere Mission, sondern ebenso die Evangelisation im eigenen Lande. Hier ergaben sich zahllose personelle Überschneidungen und eine mitunter enge Zusammenarbeit in diversen Gremien und Verbänden sowie in Gemeinden vor Ort. Diese inhaltliche Nähe der Arbeit von Gemeinschaftsbewegung und DEA beförderte die spätere Bündnisbildung hin zu einer evangelikalen Bewegung.

c) Die Bultmanndebatte (1945 bis 1963)

Der kirchen- und mentalitätsgeschichtliche Kontext der Bultmanndebatte ist für die Dynamik, mit der sich diese entwickelte, von ebenso entscheidender Bedeutung wie die theologischen Inhalte, die hier diskutiert wurden. Zu diesem Kontext gehört für die 1940er und die erste Hälfte der 1950er Jahre ein abgesenktes theologisches Bildungsniveau unter Pfarrern und Laien, verursacht durch das nationalsozialistische kirchenrepressive Agieren und den Kirchenkampf, die ökonomischen Folgen der Kriegs- und Nachkriegszeit und nicht zuletzt durch den Evangelisationswildwuchs der Nachkriegszeit. Die theologische Bildung und Weiterbildung war in den 1940er Jahren kaum erfolgt, die katastrophale Situation nach 1945 ließ sie ebenso wenig zu¹³. Allein die Tatsache, dass in manchen Gebieten Deutschlands 1945 bis zu 30% der Pfarrstellen vakant waren, macht deutlich, dass eine intensive theologische Arbeit und eine differenzierte Verkündigung nicht zu den Anforderungen der Nachkriegszeit gehören konnten.

13 *Greschat, Martin*: Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit. Stuttgart 2002, besonders 68–71.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass zu den innerkirchlichen Problemfeldern bis Mitte der 1960er Jahre das Auseinanderdriften von akademischer Theologie und kirchlicher Verkündigung gehörte. Waren, so kritische Beobachter in den 1950er Jahren, Pfarrer in den letzten Jahren des „Dritten Reichs“ und der Nachkriegszeit nicht in der Lage gewesen waren, neuere theologische Erkenntnisse in ihre Verkündigung einzubringen, so riss diese Kluft mit der Bultmanndebatte in den 1950er Jahren unübersehbar auf. Bis in die 1970er Jahre wurde sowohl in kirchenleitenden Gremien als auch von Vertretern der akademischen Theologie sorgenvoll über diese Diskrepanz diskutiert und versucht, ihr entgegenzuwirken. Noch 1971 hieß es in einem Informationsheft der „Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen“ „Streit in der Kirche“, dass die Ursache der aktuellen Auseinandersetzung zwischen „Konservativen“ und „Progressiven“ in der Kirche in dem „Bruch zwischen Studium und kirchlicher Praxis“ liege und es verwunderlich sei, „dass man sich bisher die Unvermeidbarkeit des Konflikts zwischen der herrschenden Theologie und der Gemeindefrömmigkeit kaum klargemacht hat.“¹⁴

Des Weiteren darf bei der Kontextualisierung der Bultmanndebatte nicht aus dem Blick verloren werden, dass die Kirche sich gerade noch in einer extremen internen Polarisierungssituation befunden hatte: zwischen Bekennender Kirche und Deutschen Christen bzw. dem Nationalsozialismus nahe stehenden Christen und Pfarrern. Das Prinzip der Polarisierung blieb innerprotestantisch viel länger bestehen – allzumal bei denjenigen, die sich realiter im Kirchenkampf befunden hatten –, als der Kirchenkampf selbst dauerte. Die Selbstzuschreibung der evangelikalen Bewegung Ende der 1960er und in den 1970er Jahren, man sei die gegenwärtige „Bekennende Kirche“ in der Tradition der „Bekennenden Kirche im

14 *Lindner*, Reinhold: Streit in der Kirche. Über Gegensätze zwischen konservativen und progressiven Kräften in der evangelischen Kirche. Information der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Nr. 45 (1971), H. 3, 5.

Dritten Reich“ des Nationalsozialismus ist nur ein Indiz dafür, dass es Gruppen und Bereiche auch innerhalb der Landeskirchen gab, die dem Schwarz-Weiß-Schema der Kirche in der Diktaturzeit ihres Lebens, auch in einer Demokratie, verhaftet blieben. Die Tendenz zur Polarisierung in Bekennende Christen und bibelkritische Christen – die mitunter auch als „Deutsche Christen“ oder „schlimmer als die Deutschen Christen“ bezeichnet wurden – schlug sich in der Bultmanndebatte deutlich nieder.

Ein weiterer nicht zu vernachlässigender Aspekt des historischen Kontextes der Bultmanndebatte ist das starke Sicherheitsbedürfnis von Laien in der Nachkriegszeit hinsichtlich der theologischen Verkündigung, die darauf ausgerichtet sein sollte, das zu wiederholen, was man schon wusste und gehört hatte. In gewisser Weise spiegelt sich hier innerprotestantisch wieder, was die gesellschaftliche Mentalität in den 1950er Jahren generell prägte und der CDU-Bundestagswahlkampfparole von 1957 „Keine Experimente“ zum durchschlagenden Erfolg verhalf: eine Abneigung gegen allzu progressive Meinungen und Haltungen.

Diese genannten Faktoren spielen als Subtext zur Bultmanndebatte eine entscheidende Rolle. Die Debatte begann mit dem Vortrag des Marburger Neutestamentlers auf der Gesamttagung der „Gesellschaft für Evangelische Theologie“ vom 4. bis 6. Juni 1941 in Alpirsbach „Neues Testament und Mythologie. Theologie als Wissenschaft“, hier aber lediglich als innertheologische Diskussion. Im selben Jahr erfolgte die Publikation des Aufsatzes in den von Ernst Wolf herausgegebenen „Beiträgen zur evangelischen Theologie“. Obwohl durchaus bereits kritisch diskutiert, erhielten Bultmanns Ausführungen erst nach der Zweitaufgabe 1948 unter dem Titel „Neues Testament und Mythologie“ in dem von Hans-Werner Bartsch herausgegebenen ersten Band von „Kerygma und Mythos“ eine breite öffentliche Resonanz.

Bekanntermaßen war es Bultmanns Ziel, mit der „Entmythologisierung“ einen theologischen Ansatz zu schaffen, um die Verkündigung – und die Evangelisation Kirchenferner – zu erleichtern, in Form einer „Übersetzung“ den Spagat zwischen modernem Weltbild und den biblischen Aussagen zu meistern und das unmittelbare

Angesprochenwerden des Einzelnen durch die Heilige Schrift vorzubereiten. Dabei sollte der „Mythus“ nicht eliminiert, sondern seine grundsätzliche Bedeutung gefunden und beibehalten werden. Interpretiert wurde Bultmann von seinen Kritikern dahingehend, dass er die Theologie anthropologisiere, ganz und gar ins Reich des Menschlichen überführe und damit letztlich die Metaphysik im klassischen Sinne, eine letzte Ontologie des Seins und des Transzendenten abschaffe. Der Ausgangspunkt Bultmanns, dass der moderne Mensch das mythologische Weltbild der Antike nicht mehr verstehe und angesichts dieses Nicht-Verstehens eine andere Sprache gefunden werden müsse, die die zentralen Aussagen der biblischen Botschaft aufnehmen und ausdrücken sollte, erschien seinen Kritikern als pure Verfälschung des Evangeliums. Diese Kontroverse spielte sich durchaus in den Reihen der akademischen Theologen ab, hielt allerdings ab etwa 1947 auch Einzug in die kirchlichen und laienchristlichen Debatten. Zwei Faktoren trugen allerdings wesentlich stärker zu der Vehemenz und Ausbreitung der Diskussion bei, als das durch die neuerliche Veröffentlichung 1948 geschah: zum ersten das Wirken von Pfarrern aus der Schule Bultmanns, die entweder Bultmanns Anliegen nicht bis ins letzte erfassten oder aber nicht adäquat kommunizierten und den Eindruck von einem völligen theologischen Umbruch in ihren Predigten vermittelten¹⁵, zum

15 Es ist ein schwieriges Unterfangen, abzuschätzen, inwiefern es Pfarrer gab, die ihre Gemeinden mit ihrer Bultmannrezeption vor den Kopf stießen. Diesbezügliche Äußerungen in der zeitgenössischen Literatur und den Quellen sind durchweg verhalten und operieren mit Vermutungen. So schreibt z. B. Hans-Werner Bartsch in seinem Abriss von 1955 zur kirchlichen Bedeutung der Bultmanndebatte: „Die Frage, ob die Theologie Bultmanns innerhalb der Kirche noch möglich sei, entstand erst nach dem Kriege. Sie mag hervorgerufen sein durch Missgriffe junger Schüler Bultmanns, die als Vikare und Pfarrer in Württemberg dadurch Ärgernis hervorriefen, daß sie angeblich in Unterricht und Predigten lehrten, Jesus sei nicht vom Tode erstanden und habe keine Wunder getan. (Ich habe diese Nachrichten leider nur aus mündlichen Berichten, halte sie jedoch zur Erklärung des württembergischen bischöflichen Wortes [von 1951] und des neuerlich dort entbrannten ‚Kirchen-

zweiten die Warnungen evangelistischer und gemeinschaftlicher Kreise und einzelner Theologen vor Bultmanns Theologie. Innerhalb kürzester Zeit wurde ein immer stärker verzerrtes Bild des Bultmannschen Entmythologisierungsprogramms weitergegeben. Die Form der Tradierung erfolgte sowohl auf dem Wege der „natürlichen“ Fehlinformationen – man las Bultmanns theologische Ausführungen nicht, sondern übernahm unkritisch die Kritik an ihm – als auch in seltenen Fällen durch gesteuerte Irreführung bezüglich des Bultmannschen Anliegens. Bultmann und die Landeskirchenleitungen erhielten eine Flut von Briefen entsetzter, in manchen Fällen an Aufklärung interessierter, zum Großteil warnender Christen. Was von der Entmythologisierung als existentialer Interpretation des Neuen Testaments von einem Teil der evangelischen Laien wahrgenommen wurde, war die Feststellung: Alles was Theologie ausmacht, ist das Zurechtbiegen der biblischen Botschaft auf die menschliche Verstehbarkeit. Wenn sich aber die Theologie nur noch innerweltlich verorten kann, dann löst sie sich selbst und damit jede auf sie bezogene Form des Glaubens auf. Im Vordergrund stand dabei die Frage nach dem historischen Jesus, den Bultmann für belanglos im Gegensatz zum Kerygma der Urgemeinde hielt, sowie die Frage, ob vor diesem Hintergrund die Wundergeschichten des Neuen Testaments, die Jungfrauengeburt, die leibliche Auferstehung Jesu als „Mythen“ – hier zeigt sich deutlich die Missverständlichkeit der Termini – abzutun seien. Letztlich zeigte sich in der Diskussion um Bultmanns theologisches Konzept die Problematik, wie man ein Vorverständnis des Bibellesers definieren könne – falls man das überhaupt müsse –, d. h. die Frage nach der Hermeneutik. Aus den kritischen Argumenten gegen Bultmann stechen zwei Argumentationsfiguren immer wieder hervor: der Rekurs auf die „historischen Tatsachen“ sowie das „Faktische“ der biblischen Ereignisse und Personen (die Bultmann leugne bzw. ins Kerygma, das als die Ebene des gesprochenen Wortes verstanden wurde, verlagere). Beide Rück-

kampfes für zutreffend.“ (Bartsch, Hans-Werner: Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte. Ein kritischer Bericht. Hamburg-Volksdorf 1955 [Beiheft zu Kerygma und Mythos I-II], 14).

griffe spiegeln das starke Bestreben wieder, „faktische“ (Glaubens-) Sicherheit zu schaffen und zu erhalten. Das ist als Ausdruck einer starken Verunsicherung zu werten, die durch ein Festhalten am „historisch Gewesenen“ und am „Faktischen“ in rationalistischer und frühhistoristischer Tradition kompensiert wurde.

Im Laufe der ersten Hochphase der Bultmannkontroverse um 1950 bis 1953 bezogen nicht nur organisierte Gruppen christlicher Laien Position gegen Bultmann, sondern verschiedene Landeskirchenleitungen, überlandeskirchliche Gremien und vereinzelt Theologen. Um nur einige der zahlreichen kritischen Stellungnahmen aufzuzählen: Im Januar 1951 äußerte der württembergische Landesbischof Martin Haug in einem viel beachteten Rundbrief an die Pfarrer seiner Landeskirche starke Bedenken gegen Bultmanns Entmythologisierungsprogramm, 1952 erfolgte eine sehr kritische „Entschließung“ der Generalsynode der VELKD gegen Bultmann. Nahezu zeitgleich erschien der von dem Münsteraner Systematiker Ernst Kinder herausgegebene Sammelband „Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung“, in dem die Neuendettelsauer Theologen Eduard Ellwein und Georg Merz, der Kreisdekan von Nürnberg Julius Schieder sowie Ernst Kinder und der Erlanger Systematiker Walter Künneth in je eigenen Artikeln mit ähnlicher Stoßrichtung Bultmanns Reduzierung des Glaubens durch die Proklamation der „Nicht-Historizität der Heilstatsachen“ und vieles andere mehr anprangerten. Von 1949 bis 1954 war die rheinische Landeskirche mit dem „Fall Ernst Fuchs“ beschäftigt, bei dem es darum ging, dass die Landeskirchenleitung 1949 gegenüber dem Kultusministerium auf Grund von Bedenken gegen die Lehre und die vermeintliche Schriftwidrigkeit der Exegese von Fuchs das Veto bei dessen Berufung auf den Bonner Lehrstuhl für Neues Testament einlegte¹⁶. Auf Seiten der Trägergruppen der späteren evangelikalen Bewegung nahm im Februar 1951 der Vorstand des Gnadauer Verbandes in einer „Erklärung“ Stellung „zu dem Streit um die

16 *Kaminsky*, Uwe: Kirche in der Öffentlichkeit. Die Transformation der Evangelischen Kirche im Rheinland (1948–1989). Bonn 2008, 204–206.

Entmythologisierung des Neuen Testamentes“. In der von Walter Michaelis, dem Präses des Gnadauer Verbandes im Namen des Vorstandes unterzeichneten Erklärung heißt es unter anderem, man wende sich besonders dagegen, „die Mitte der Botschaft des Neuen Testaments, die vom Kreuz und der Auferstehung Christi, anzutasten und zu entleeren. Wir sehen darin für die gesamte Kirche eine große Gefahr, die man mit dem theologischen Liberalismus einer vergangenen Generation vergleichen kann.“ Weiterhin bitte man die kirchenleitenden Persönlichkeiten, „durch ein klares Zeugnis diese Entmythologisierung abzulehnen und die Glieder der Kirche im Glauben zu stärken“¹⁷. Wirkungsgeschichtlich noch bedeutsamer als die „Erklärung“ des Gnadauer Vorstandes war das 1951 verfasste und verbreitete Flugblatt „Es geht um die Bibel. Ein Wort an alle bibelgläubigen Kreise unserer evangelischen Kirche“, das von 29 Vertretern des württembergischen Pietismus unter der Ägide des Leiters der Hahnschen Gemeinschaft, Julius Beck, unterzeichnet wurde. Beck hatte, „bestärkt durch die [...] Unterstützung seitens des Landesbischofs“ Haug mit seinem Rundbrief vom Januar 1951 eine „Evangelisch-Kirchliche Arbeitsgemeinschaft für Biblisches Christentum“ gegründet, dessen erstes Resultat die Flugschrift war¹⁸. In dem Flugblatt wird die Bultmannsche Theologie folgendermaßen dargestellt: „Was uns die Bibel als die zentralste Heilstatsache bezeugt, ist für Bultmann Mythe oder Legende. [...] Die Vernunft des Menschen ist Maßstab und leitende Autorität, und nicht die Führung und Erleuchtung durch den Geist Gottes. [...]“. Weiterhin präsentierte das Flugblatt den zweiten Glaubensartikel eines „entmythologisierten“ Glaubensbekenntnisses: „Ich glaube an Jesus Christus, ~~den eingeborenen Sohn Gottes, unsern Herrn; der empfangen ist vom heiligen Geist, geboren aus Maria, der Jungfrau. Der gelitten hat unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben, niedergefahren zur Hölle, am dritten Tage wieder auf-~~

17 *Stratmann*, Evangelium (wie Anm. 5), 20.

18 *Hermle*, Siegfried: Die Evangelikalen als Gegenbewegung. In: Ders. / Lepp / Oelke, Umbrüche (wie Anm. 5), 325–351, 328.

~~erstanden, aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, von dannen er wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten.~~“ Das Flugblatt schloss mit den Worten: „Wir kommen zu dem Ergebnis: Es ist ganz untragbar, daß die Kirche Jesu Christi Diener am Wort unter sich hat, die entscheidende Heilstatsachen des Wortes Gottes leugnen. Hier muß etwas geschehen.“¹⁹ In der Folge ging aus dem Kreis der Verfasser der Flugschrift bzw. der „Evangelisch-Kirchlichen Arbeitsgemeinschaft für Biblisches Christentum“ die „Ludwig-Hofacker-Vereinigung“ hervor, die in den kommenden Jahrzehnten maßgeblich als evangelikale Trägergruppe in Württemberg tätig war. Bemerkenswert ist der Anspruch, der hinter dem Flugblatt stand und den einer der Mitbegründer der „Ludwig-Hofacker-Vereinigung“, der Pfarrer Alfred Ringwald, in seinen Erinnerungen an die Anfangszeit der Vereinigung schildert: „In dem Flugblatt war der zweite Glaubensartikel abgedruckt und all das durchgestrichen, wovon Bultmann in seiner Schrift sagte, daß es ‚erledigt‘ sei [...]. Ich fragte Rektor [Julius] Beck, warum er es so vereinfache; schließlich seien diese Fragen doch diffiziler. Darauf antwortete er: ‚Das weiß ich auch, aber so allein verstehen es unsere Brüder und Schwestern. Ich kann ihnen mit theologischen Subtilitäten und Spitzfindigkeiten nicht kommen. Ein Arzt muß bei seinem Kranken auch sein Latein zu Hause lassen und ihm klar sagen, daß er ein tödliches Geschwür hat, und daß nur eine Operation ihn am Leben erhalten kann.“²⁰

Stand in den 1950er Jahren Bultmann selbst im Zentrum der Kritik, waren es um 1961 seine Schüler und davon ausgehend die gesamte „moderne Theologie“. In der Schule Bultmanns aber vollzog sich zwischen 1953 und 1961 – und darüber hinausgehend –

19 *Es geht um die Bibel*. Ein Wort an alle bibelgläubigen Kreise unserer evangelischen Kirche. In: Bäumer, Rudolf / Beyerhaus, Peter / Grünzweig, Fritz (Hg.): *Weg und Zeugnis. Bekennende Gemeinschaften im gegenwärtigen Kirchenkampf 1965–1980*. Bad Liebenzell 1980, 127–129.

20 *Ringwald*, Alfred: *Ludwig Hofackers Ruf einst und jetzt*. Stuttgart 1969, zitiert nach: Bäumer / Beyerhaus / Grünzweig, *Weg* (wie Anm. 19), 126.

eine Hinwendung zum historischen Jesus, die schließlich in der starken Betonung des Menschlichen bei Jesus, seiner ethischen und humanistischen Vorbildfunktion mündete. Diese theologischen Ansätze erfuhren dann ebenso eine scharfe Kritik seitens evangelikaler Trägergruppen wie Bultmanns Entmythologisierungsprogramm, denn auch hier befürchtete man das völlige Aufgehen der Theologie in Anthropologie. Vorerst aber wurde es relativ still um die „moderne Theologie“. Die Zeit von 1953 bis 1960 war im Hinblick auf die bultmannkritischen und evangelikalen Trägergruppen eine Zeit der internen Auseinandersetzung mit Bultmann und der akademischen Theologie generell. Es bildeten sich verschiedentlich Arbeitsgruppen und Kreise, deren Geschichte bisher noch nicht aufgearbeitet ist und die sich teilweise schwer fassen lassen, da sie einerseits kaum archivalische Zeugnisse hinterließen, andererseits aber auch in fließendem Übergang zu theologischen Arbeitsgruppen der landeskirchlichen Pfarrer standen, die sich in dieser Zeit ebenfalls verstärkt mit der zeitgenössischen Theologie auseinandersetzten und damit – wohl erstmalig seit 1945 – eine Intensivierung theologischer Bildung an der Basis beförderten. Gleichzeitig verschob sich in dieser Zeit der Atempause die Diskussion auf die publizistische Ebene. Eine ganze Fülle von theologischen Publikationen, sowohl aus der Schule Bultmanns als auch davon unabhängig wurden veröffentlicht und darin sein Ansatz erklärt oder kritisch fortgeführt. Bemerkenswert ist, dass die Publikationen auf der Seite der Vertreter evangelikaler Trägergruppen erst nach der zweiten Hoch-Zeit der Bultmann-Kontroverse 1961 anstiegen. Für die Landeskirchenleitungen entschärfte sich mit den theologischen Erklärungen und Neuansätzen aus akademischer Feder die Frage des Umgangs mit der Bultmannschen Theologie, die auch sie zur ersten Hoch-Zeit der Bultmanndebatte verunsichert hatte. Das führte zu einer größeren Gelassenheit und größeren Geschlossenheit der Kirchenleitungen beim Aufkommen der zweiten Welle der Bultmannkontroverse um 1961. Dies zeigt z. B. der Jahresbericht von Landesbischof Haug im Herbst 1961, in dem Haug auf die Spannung von „Pietismus und Theologie“ einging und sich auffällig zurückhaltender als 1951 hinsichtlich der „problematischen“ Theologie äußerte.

Die Hoch-Zeit der Bultmannkontroverse Anfang der 1960er Jahre wies eine andere Qualität auf als die erste Phase Anfang der 1950er Jahre. Die Interventionen seitens evangelikaler Trägergruppen richteten sich jetzt weniger auf die Verdammung der Bultmannschen Theologie – diese wurde weiterhin betrieben –, sondern auf Forderungen an die Landeskirchenleitungen, eben dieses „damnatus est“ zu vollziehen. Die Angriffe gegenüber den kirchenleitenden Personen, insbesondere gegen Landesbischöfe, wurden schärfer. Des Weiteren waren die Auseinandersetzungen jetzt lokal konturierter und spielten sich vornehmlich in der württembergischen und westfälischen Landeskirche ab. Das erweckt den Eindruck eines Zusammenziehens der agierenden Kräfte, der von evangelikaler Seite proklamierten „Sammlung“. Bedeutsame Verlautbarungen der zweiten Phase der Bultmanndebatte waren der 1961 von dem Leiter der „Evangelisch-Kirchlichen Arbeitsgemeinschaft für biblisches Christentum“ Emil Schäfer verfasste „Öffene Brief“ an den Stuttgarter Oberkirchenrat, der von 50 Laien aus pietistischen Kreisen Württembergs unterzeichnet war und in dem ausführlich und sehr kritisch moniert wurde, die Theologie setze an Stelle des Heiligen Geistes die menschliche Vernunft²¹. Ebenfalls ein „eindeutiges ‚Nein‘ zu jeder Bibelkritik, welche die vernunftgemäße Erkenntnis über die Wahrheit der Schrift stellt und Teile der Schrift undeutet oder sie als ungläubwürdige Mythen und Märchen abtut“²², sprach die Gnadauer Verbandsleitung in dem „Wort des Gnadauer Vorstandes“ „Von der Autorität der Heiligen Schrift“ im Februar 1961 aus.

Ein weiterer konzentrischer Kreis der Auseinandersetzungen bildete die Kampagne Paul Deitenbecks und Rudolf Bäumers gegen die Mitwirkung des Bultmannschülers Willi Marxsen im Prüfungs-

21 *Offener Brief an die Leitung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und an die Evang.-Theol. Fakultät in Tübingen*. In: Bäumer / Beyerhaus / Grünzweig, Weg (wie Anm. 19), 133.

22 *Von der Autorität der Heiligen Schrift*. Ein Wort des Gnadauer Vorstands im Februar 1961. In: Bäumer / Beyerhaus / Grünzweig, Weg (wie Anm. 19), 136f., hier 136.

amt der Westfälischen Landeskirche, wo dieser seit 1957 als Prüfungsamtsmitglied fungierte. Rudolf Bäumer war zu der Zeit westfälischer Pfarrer in Espelkamp, Leiter des „Ludwig-Steil-Hofes“ für Aussiedler in Espelkamp und zweiter Vorsitzender des kirchlichen Blauen Kreuzes für Suchtgefährdete sowie Vorsitzender des westfälischen Jungmädchen-Werkes. Paul Deitenbeck war Jugendpfarrer in Lüdenscheid, Mitglied des Zentralausschusses für Großstadtevangalisation, der die Billy-Graham-Evangalisationen in Deutschland organisierte, Begründer der Fabrikmission, Vorsitzender der Deutschen Zeltmission und seit 1958 zweiter Vorsitzender der Westdeutschen evangelischen Allianz.

1960 richtete Deitenbeck in der Zeitschrift der „Evangelischen Gesellschaft“ „Licht und Leben“ einen „Offenen Brief“ an Marxsen, in dem „gegen jede Art von Bibelkritik“ „eindeutig nein“ gesagt wurde²³. Da dieser Brief bis auf Marxsens Antwort an Deitenbeck ohne Resonanz blieb, setzten Bäumer und Deitenbeck sowie der Bundeswart des CVJM-Westbundes Karl Sundermeier und die Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft für Evangelische Frauen- und Mädchenbibelkreise Käthe Kreling gemeinsam einen Brief an die Westfälische Landeskirchenleitung auf, in dem diese darum gebeten wurde, Marxsen von seiner Tätigkeit im Prüfungsamt zu entbinden. Im Juni 1961 fand ein Gespräch mit Vertretern der Landeskirchenleitung statt, bei dem diese sich hinter Marxsen stellten.²⁴

d) Der „Bethel-Kreis“

Nun sammelten sich weitere Kritiker der „modernen Theologie“ um die in ihrem Kampf gegen Marxsen erfolglose Gruppe. Zu diesem losen Verbund, der sich nach dem Ort seiner Treffen „Bethel-Kreis“ nannte, gehörten schon bald Paul Tegtmeyer, der von 1923 bis 1954 das für den diakonische Dienst ausbildende Bruderhaus Nazareth in Bethel leitete, der westfälische Pastor und im Vorstand des Gnadauer Verbandes tätige August Spreen, der Pfarrer und Evangelist in

23 Vgl. *Holthaus*, Fundamentalismus (wie Anm. 3), 249, Fußnote 624.

24 *Stratmann*, Evangelium (wie Anm. 5), 38.

der Hannoverschen Landeskirche Heinrich Kemner, der langjährige Leiter der Pfarrergebetsbruderschaft und Superintendent der lutherischen Klasse in der lippischen Landeskirche Theodor Brandt sowie der Neumünsteraner Pfarrer Sven Findeisen. Im Juli 1961 wandte sich diese Gruppe mit einer „Eingabe an die Kirchenleitungen“, die zusammen mit einem Begleitbrief jeder Landeskirchenleitung und dem Rat der EKD zuing. In dem Begleitbrief wandten sich die Unterzeichnenden mit „schwerer Sorge“ an die evangelische Kirche, da sie „kein Sprechsaal für die verschiedensten Meinungen“ sei, und in dem betont wurde, die Gemeinde erhebe „ihre Stimme, um ihre Mitbrüder, Hirten und Leiter zur Ausübung [der] Wächterpflicht zu ermutigen“, die sich angesichts „der neuen Losung [ergibt], die lautet: ‚Interpretierung‘ der Schrift. Aber in dieser ‚Interpretierung‘ vollzieht sich die Änderung und Verfälschung der Schrift in ihrem Herzstück“²⁵.

Diese Eingabe stellt einen Markstein in der Vorgeschichte der evangelikalen Bewegung dar, da an ihr deutlich wird, dass die „Sammlung“, die Konzentration von Trägergruppen um ein Aktionszentrum eine neue Stufe der Zusammenarbeit und Vernetzung erreicht hatte. Sie war unterzeichnet von 32 Pfarrern und Laien, unter anderen von Rudolf Bäumer und Paul Deitenbeck, von dem Direktor des „Johanneums“ in Wuppertal Hermann Haarbeck, der zwei Jahre später Präses des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes wurde, von den Evangelisten Heinrich Kemner, Hans Bruns und Wilhelm Busch, von dem Vorsitzenden der Pfarrer-Gebetsbruderschaft Erich Schnepel, von dem Sittensener Pfarrer Peter Hartig in der Hannoverschen Landeskirche, der Ende der 1960er Jahre Vorsitzender der „Kirchlichen Sammlung um Bibel und Bekenntnis“ auf Bundesebene wurde, von Arno Haun, dem Direktor des dem Gnadauer Verband angehörigen Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes sowie von verschiedenen Missionsdirektoren wie Martin Pörksen (schleswig-holsteinische „Evangelisch-lutherische

25 Zu der Eingabe und dem Begleitbrief und den Hintergründen der Abfassung vgl. *Stratmann*, *Evangelium* (wie Anm. 5), 44–48.

Missionsgesellschaft“ in Breklum), Gustav Weth („Rheinische Mission“) und Curt Ronicke („Bethel-Mission“). Der einzige Ordinarius unter den Unterzeichnenden war der Vorsitzende der Studentenmission in Deutschland, der Mathematiker Hans Rohrbach, die einzige Frau unter ihnen war Käthe Kreling, die als Vikarin in Bad Salzuflen im „Bund der Deutschen Mädchenbibelkreise“ tätig war.

Von den Landeskirchenleitungen reagierten nur die westfälische mit einem Gutachten des Vorstehers der diakonischen Einrichtung Wittekindhof Johannes Klevinghaus, die lippische und die kurhessen-waldeckische, die die Verfasser der Eingabe jeweils zu einem Gespräch einluden. Offensiv allerdings reagierte eine Organisation, die sich in der Bultmanndebatte bisher nicht eingeschaltet hatte: die EKD. Im März 1962 und im Januar 1963 trafen sich Vertreter des Rates der EKD mit Mitgliedern des Bethel-Kreises. Bei dem zweiten Treffen gehörte zu Vertretern des Bethel-Kreises der wohl profilierteste Kritiker Bultmanns in den Reihen der präevangelikalen Gruppen, Otto Rodenberg. Rodenberg war engagiert im Pfarrergebetsbund und hatte sich als ehemaliger Bultmannschüler intensiv mit dessen Theologie auseinandergesetzt. Er sah Bultmanns theologisches Konzept durchaus sehr kritisch, nahm allerdings – und damit bildete er eine Ausnahme – auch die innertheologischen Debatten in seine Anfragen an Bultmann auf. So kritisierte Rodenberg unter anderem auch den „Wortfundamentalismus“ seiner Mitstreiter, der sich, so Rodenberg, hin zu einer stärkeren Christuszentriertheit hätte entwickeln müssen, um überhaupt eine Alternative zu Bultmann zu bieten. Dadurch fand er in dem Betheler Alttestamentler Hellmuth Frey, der ebenfalls Mitglied der Pfarrergebetsbruderschaft und im Bethel-Kreis war, einen Kontrahenten. Frey verfolgte bei seiner Kritik an Bultmann und dessen theologischen Schülern einen pneumatologischen Ansatz, bei dem an die Stelle der menschlichen

Vernunft der Heilige Geist als Schriftausleger gesetzt wurde²⁶. In Freys späterer Darstellung der Anfänge der evangelikalen Bewegung wird Rodenbergs bedeutende Rolle im Bethel-Kreis auffällig ausgeblendet²⁷. Ebenso erscheint Rodenberg in den späteren Abhandlungen zur evangelikalen Bewegung so gut wie gar nicht.

Im Juni 1963 versandte der Bethel-Kreis einen von Paul Tegtmeier verfassten „Hirtenbrief“, der gedruckt in einer Anzahl von 70000 Exemplaren verschickt und in verschiedenen Zeitschriften publiziert wurde²⁸. Der so genannte Hirtenbrief „Laß doch Dein Licht auslöschen nicht. Brief an die Gemeinde zur Lage!“ stellte in mehrerer Hinsicht ein Novum dar. Erstens war er nicht mehr an die Kirchenleitungen gerichtet, sondern direkt an die Gemeinden, d. h. die Gruppe der Aktivisten wandte sich jetzt an die eigene Referenzgruppe, deren Anliegen sie vertrat oder zu vertreten meinte. Zweitens wurde in dem Brief die Gegenwart als das (endzeitliche) Gottesgericht gedeutet, was in dieser Zentralität in den bisherigen Protestnoten nicht erfolgte. Und drittens trat in dem Brief ebenso deutlich eine bisher eher versteckt mitschwingende Vorstellung von Werkgerechtigkeit hervor: „die Gemeinde“ könne mit ihrem Handeln das „Gottesgericht“ abwenden. Auch dieser Brief wies eine Unterschriftenliste auf, diesmal von 63 Vertretern verschiedener evangelikaler Trägergruppen.

Der Bethel-Kreis sammelte seit 1961 vollkommen unbeachtet von den Landes- und Freikirchen weitere Persönlichkeiten präevangelikaler Trägergruppen, die hier ein Netzwerk fanden, in dem sie

26 Frey, Hellmuth: Die Frage nach dem Zeugnis von Christus heute. Die christologische Konzeption Willi Marxsens und ihre weltanschauliche Bestimmtheit. Bad Salzuflen ²1966; Frey, Hellmuth: Die Krise der Theologie. Historische Kritik und pneumatische Auslegung im Lichte der Krise. Sechs Vorträge. Wuppertal 1971.

27 Frey, Hellmuth: Die Geschichte der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“. Vortrag, gehalten am 14. Juli 1966 auf der Pfarrerkonferenz in Bethel (EZA Berlin, 2/992).

28 Vgl. Stratmann, Evangelium (wie Anm. 5), 52.

ihren Unmut über Bultmann, die Glaubenszerstörung durch die „moderne Theologie“, die unbiblische Verkündigung und über die das Wächteramt vernachlässigende Kirche äußern konnten. Der Evangelist Gerhard Bergmann, Verfasser der 1963 erstmalig erschienenen Schrift „Alarm um die Bibel“, die bis 1970 in fünf Auflagen erschien, gehörte ebenso zum Bethel-Kreis wie der bekannte Essener Evangelist Wilhelm Busch. Im Laufe der Jahre 1963 und 1964 suchte Hermann Haarbeck, inzwischen Vorsitzender des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes, den Kontakt mit der Gruppe. Während sich nahezu zeitgleich im Dezember 1963 Hermann Risch und Otto Rodenberg als Vertreter des Pfarreregebetsbundes vom Bethel-Kreis auf Grund dessen aktionistischen Vorgehens im Gegensatz zu dem vom Pfarreregebetsbund angestrebten „stillen Wirken“ trennten, schloss sich die Gnadauer Leitung dem Kreis immer enger an. 1964 kam es zu einem weiteren Schulterchluss: Walter Kühneth, Erlanger Systematischer Theologe und in der Zeit des Nationalsozialismus Leiter der „Apologetischen Centrale“, war als Vertreter der lutherischen Kreise, die sich gegen die Frauenordination aussprachen, in den Bethel-Kreis eingeladen worden und stieß dort mit seinem zentralen Anliegen, der wortwörtlichen Auslegung der Auferstehung Jesu, auf uneingeschränkte Zustimmung. Aus dem lutherischen Lager, das sich schon Anfang der 1960er Jahre gegen die Frauenordination aussprach, gingen parallel zu der Etablierung der B KAE die „Kirchlichen Sammlungen um Bibel und Bekenntnis“ hervor. Die erste dieser Gründungen war die „Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis“ in Braunschweig, deren Arbeitsergebnis die „Braunschweiger Thesen zu Lehre und Auftrag der Kirche“ vom März 1966 waren.

Mit der Integration Kühneths in den Bethel-Kreis vollzog sich ein theologiegeschichtlich ungewöhnlicher Schulterchluss zwischen pietistischen und lutherischen Lagern, deren gemeinsamer Nenner die Kritik an der Bibelauslegung der „modernen Theologie“ war.

Die Europäische Evangelische Allianz wiederum steuerte in den Jahren 1965 bis 1968 auf den Zusammenschluss mit der US-amerikanischen „World Evangelical Fellowship“ (WEF) zu. Noch 1952 hatten die meisten der europäischen Allianzverbände einen An-

schluss an die WEF abgelehnt, da diese ein stark fundamentalistisches Gepräge habe und dem ÖRK ablehnend gegenüber stand²⁹. Als Gegenorganisation war im Herbst 1952 durch die deutschen, schweizerischen, dänischen, norwegischen und schwedischen Allianzweige das „Europäische Komitee der Evangelischen Allianz“ bzw. die „Europäische Evangelische Allianz“ (EEA) gegründet worden. 1968 traten die DEA und die meisten europäischen Allianzen schließlich doch der WEF bei, wobei dieser Anschluss in unmittelbarem Zusammenhang mit den Entwicklungen der Debatten um die „Bibelkritik“ zu sehen ist. Parallel zu den Entwicklungen im Bethel-Kreis nahm auch die DEA eine schärfere Haltung als zuvor gegen die „zersetzende Bibelkritik“ ein. Durch Vertreter der DEA, wie z. B. dem Vorsitzenden Paul Deitenbeck, war die DEA allerdings bereits im Bethel-Kreis vertreten.

Wie bereits erwähnt, wurde diese Dynamik einer konzentrischen Sammlung im und um den Bethel-Kreis von den Kirchen nicht wahrgenommen. Nahezu explosionsartig entlud sie sich im März 1966 in dem „Dortmunder Bekenntnistag“, einer Großveranstaltung, die vom Bethel-Kreis, der sich kurz zuvor in „Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“ umbenannt hatte, ausgerichtet wurde. Auf dem Dortmunder Bekenntnistag wurden vor den etwa 20000 bis 25000 Zuhörern zentrale Anliegen der sich sammelnden evangelikalen Bewegung proklamiert, die sich im Wesentlichen gegen die Glaubenszersetzung durch die Theologie richteten. Das Jahr 1966 wurde zum Protestjahr der Kreise, die sich nun zu einer Bewegung zusammenfanden. Befördert durch die große Öffentlichkeitswirksamkeit des Bekenntnistages, aus dem Anfang der 1970er Jahre die regelmäßig stattfindenden „Gemeindetage unter dem Wort“ hervorgingen, kam es nun zur medialen Präsenz der evangelikalen Bewegung: In Interviews und Gesprächsrunden im Fernsehen und in ganzen Zeitschriftenreihen wurden die Ziele der Bewegung ventiliert. Jede westdeutsche Landeskirchenleitung äußerte sich im Laufe

29 Kunz, Ulrich (Hg.): Viele Glieder – ein Leib. Kleinere Kirchen, Freikirchen und ähnliche Gemeinschaften in Selbstdarstellungen. Stuttgart ³1963, 371.

des Jahres zu dem Thema „Bekenntnisbewegung“. Eine ganze Fülle von regionalen Gruppen der B KAE wurden gegründet, ebenso wie Regionalgruppen der KS. Dabei blieb die B KAE bis Ende der 1970er Jahre die Phalanx der evangelikalen Bewegung – dann wurde die DEA als „Sammelbecken der Evangelikalen“ die Plattform der Bewegung. Schon 1967 begann die B KAE den Begriff „evangelikal“ für sich als Gruppe, „welche das wahre Evangelium wolle [...]“, einzuführen.³⁰ Man definierte sich als eine von der „Wissenschaft“, d. h. von „der Theologie“ unabhängige Laienbewegung. Legitimation für diesen Umschwung wurde zeitweilig die von Frey betonte Kompensation der „Vernunft“ mit dem „Heiligen Geist“, der von der „Laienbewegung“ für sich in Anspruch genommen wurde, oder dem allgemein gehaltenen „Respekt“ bei der Bibelauslegung, die in der akademischen Theologie fehle³¹.

Im Akteurskreis der B KAE befanden sich weniger Laien als Pfarrer und Evangelisten. Auffällig ist zudem die bis in die 1980er Jahre hineinreichende Abwesenheit von Frauen in den Leitungskreisen. Auch später finden sich Frauen nur sehr vereinzelt in den Führungspositionen der evangelikalen Bewegung.

1970 wurde mit der Gründung der „Konferenz bekennender Gemeinschaften in den evangelischen Kirchen Deutschlands“ (KBG) durch die B KAE eine Plattform geschaffen, der sich nun auch organisatorisch-formell alle „evangelikalen Trägergruppen“ anschließen konnten. Im Gründungsjahr traten der KBG bei: die B KAE, die „Evangelische Sammlung Berlin“, die Bundesvereinigung der „Kirchlichen Sammlung“, die „Kirchliche Sammlung“ in Bayern

30 Vgl. Art.: *Auf dem Wege zur weltweiten Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“*. In: Informationsbrief der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ Nr. 12 (Dez. 1967), 11.

31 Das Problematische an diesem Argumentationsmuster war auf pragmatischer Ebene, dass es die evangelikale Bewegung in starke Nähe zur Theologie der stark abgelehnten charismatischen Bewegung führte. Das führte allerdings später dazu, dass eine zu starke Betonung der Pneumatologie stillschweigend fallen gelassen wurde.

und die württembergische „Ludwig-Hofacker-Vereinigung“. 1974 wurde die „Notgemeinschaft“ aufgenommen. Gaststatus in der KBG hatten die SELK und die „Evangelische Sammlung in Württemberg“. 1972 trat auch der Gnadauer Verband der KBG bei³².

3. Die evangelikale Bewegung als innerprotestantische „neue soziale Bewegung“

Die Dynamik, mit der sich aus der Kritik an Bultmanns missverstandener Theologie in Laienkreisen eine ganze Bewegung bildete – vor dem Hintergrund der Identitäts- und Arbeitskrisen präevangelikaler Trägergruppen, über das konzentrische Sammeln in Gruppen und Netzwerken –, lässt unmittelbar den Schluss zu, dass es sich bei dieser Strukturierung um eine „neue soziale Bewegung“ handelt, und zwar ohne den „sozialen“ Faktor bei der inhaltlichen Zielsetzung. Die evangelikale Bewegung konstituierte sich als eine Protestbewegung innerhalb des Protestantismus, die sich kritisch primär gegen die akademische Theologie und in zweiter Linie kritisch gegenüber der evangelischen Kirche, d. h. den Landeskirchen und der EKD artikulierte.

Betrachtet man die Konflikte der präevangelikalen Bewegung vom Standpunkt des evangelikalen Protestes 1966 aus, so fällt eine zunehmende konzentrische Sammlung von Akteuren auf, die durch die Bultmannkontroverse von dem Aktionsverlust der Gemeinschaftsbewegung sowie der DEA betroffen waren. Innerhalb der „neuen sozialen Bewegungen“ werden die „Resonanzgruppe“, die aus den Sympathisanten der Bewegung besteht und die „primäre Trägergruppe“, d. h. die Gruppe der Aktiven bzw. der Akteure unterschieden³³. In der Bultmanndebatte ist in der ersten Welle ein Aufflammen des Protestes gegen Bultmanns Theologie in verschie-

32 *Die Bekennenden Gemeinschaften*. Daten und Dokumente ihres Glaubenskampfes. Hg. vom Theologischen Konvent anlässlich seines zehnjährigen Bestehens. Frankfurt a. M. 1979, bes. 1f.

33 *Raschke*, Joachim: *Soziale Bewegungen*. Ein historisch-systematischer Grundriß. Frankfurt a. M. / New York 1987, 414.

denen Gruppen zu verzeichnen, die relativ unverbunden voneinander agierten. Damit wurde zunächst einmal das sich für eine Sammlung eignende Thema deutlich. Eine erste Konzentration von Akteuren bzw. Aktiven scheint erst in der zweiten Hoch-Zeit der Debatte von 1961 bis 1963 stattgefunden zu haben. Diese relative Verdichtung von Einzelaktivitäten konzentrierte sich um den Bethel-Kreis, der anfangs ebenfalls nur eine Gruppe vernetzter Einzelpersonen war, sich dann aber zu einem eigenen Netzwerk ausbildete. Es kam zunehmend und in immer schnellerem Tempo zu einer Koalitionsbildung von Gruppen und Akteuren mit durchaus sehr verschiedenen eigenen Zielen und Interessen³⁴. Die Koalitionsbildung ist für „neue soziale Bewegungen“ die Voraussetzung für weitere Schritte hin zum Protest³⁵. Nicht unwesentlich für die evangelikale Koalitionsbildung war und ist, dass die führenden Köpfe Ämter evangelikaler Trägergruppen in Personalunion innehatten. Durch derartige Personalunionen von Ämtern erfolgte automatisch eine enge Vernetzung der Gruppen, die durch ein und dieselbe Person vertreten wurden.

Ein wesentlicher Aspekt der evangelikalen Koalitionsbildung war das Erreichen der „kritischen Masse“, und zwar der Resonanzgruppe bzw. derer, die von den Akteuren der Bewegung vertreten werden konnten. Dazu bot die Irritation durch die Bultmannsche Theologie in den Gemeinden den Ausgangspunkt. Die „Resonanzgruppe“ der

34 Vor diesem Hintergrund – dies sei an dieser Stelle nochmals betont – ist Wert auf die Bezeichnung „evangelikale Trägergruppen“ zu legen, und zwar nicht in einem chronologischen Sinne, sondern im Hinblick auf die Doppelidentität dieser Gruppen: einmal als Bestandteile der evangelikalen Bewegung und einmal in ihrer eigenen Gruppen- oder Bewegungsidentität. Von daher verbietet es sich, z. B. bei der Gemeinschaftsbewegung oder der Evangelisationsbewegung von „evangelikalen Gruppen“ zu sprechen – sie stellen lediglich „evangelikale Trägergruppen“ bzw. „evangelikale Trägerbewegungen“ dar.

35 *Kern*, Thomas: *Soziale Bewegungen. Ursachen, Wirkungen, Mechanismen*. Wiesbaden 2008, 112–122. Zur Analyse von „neuen sozialen Bewegungen“ als Hintergrundfolie für die folgende Darstellung vgl. ebd.

Kritiker der Entmythologisierung und sehr schnell der „modernen Theologie“ insgesamt, bildete eine nur vage bestimmbare soziologische Größe, die zum größten Teil überhaupt nicht in Erscheinung trat und für die lediglich ein allgemeines Unbehagen an der Kirche in ihrem Zusammenspiel mit der „modernen Theologie“, die nicht verstanden und den Mitgliedern dieser Gruppe nicht transparent gemacht wurde, konstatiert werden kann. Bezeichnend an der Bultmanndebatte ist auch, dass hier Konfliktfelder dezidiert nicht angesprochen und diskutiert wurden: die von der Kirche zurückgedrängte Evangelisations- oder Gemeinschaftsarbeit oder die Konkurrenz, die die ökumenische Bewegung für die DEA darstellte – diese Aspekte, die in den 1950er Jahren durchaus Konfliktpotential boten, kamen in der Debatte nicht zur Sprache. Dies führt zum nächsten Punkt der evangelikalen Mobilisierung: der Schaffung einer „kollektiven Identität“. Die Gruppe derer, die ein Unbehagen an der Kirche und an der Theologie verspürten, stellte die „kritische Masse“ für den evangelikalen Protest dar, aber darüber hinaus wurde über sie auch die „evangelikale Identität“ konstruiert, die hinter dem evangelikalen Protest stand. Zu vermuten ist, dass die kollektive evangelikale Identität, die über die Bultmannkontroverse und die Ablehnung der „modernen Theologie“ geschaffen wurde, als Kompensation für die (zeitweilig) geschwundene oder geschwächte Identität in der Gemeinschaftsbewegung und der DEA diente.

Die „kollektive Identität“ neuer sozialer Bewegungen ist im Wesentlichen eine „imaginäre Konstruktion“³⁶ – das zeigt auch die von den Akteuren gegen Mitte der 1960er Jahre ausgerufene gemeinsame Identität der „Gemeindefrömmigkeit“ oder „Gemeinde“ im Gegensatz zur „Theologie“, die sogar in die Terminologie der Kirchenleitung aufgenommen wurde. Dass diese kollektive Identität der protestierenden „Gemeinde“ eine „imaginäre Konstruktion“ war, zeigt nicht zuletzt die Tatsache, dass es sich hier keinesfalls um die reale soziologische Größe der Gesamtheit der evangelischen Laien in allen Landeskirchen handelte. Die kollektive Identität der „Gemein-

36 *Ebd.*, 119.

de“ als evangelikale Resonanzgruppe stellte lediglich den Versuch der Akteure dar, die „kritische Masse“ kommunikativ zu konstruieren. Allerdings ist diese Konstruktion für die weitere Entwicklung relevant: Aus den Gemeinden heraus konstituierte sich die evangelikale „kritische Masse“, während die Akteure im Wesentlichen aus dem Bereich des hauptamtlichen Verkündigungsdienstes, vornehmlich der Evangelisationsbewegung, aber auch aus dem Pfarrdienst kamen. Diese Akteure sammelten sich nun in konzentrischen Kreisen, forciert durch immer stärkere Vernetzung und Kontakte untereinander. Trotz verschiedener Ausgangslagen und Eigeninteressen wurde durch die Bultmannkontroverse mit der Theologiekritik eine eigene kollektive Identität geschaffen.

Durch eine kollektive Identität wird eine „neue soziale Bewegung“ überhaupt erst handlungsfähig, wobei Identität und Verhalten in einer unmittelbaren Wechselwirkung stehen: Soziale Bewegungen lassen sich als Koalitionen mit geringem Organisationsgrad und einer abstrakten kollektiven Identität beschreiben³⁷.

Die präevangelikale kollektive Identität lässt sich für die 1950er und 1960er Jahre mit einer starken Suche nach Sicherheit und Absicherung im Glaubensgeschehen bis hin zu „Beweisen“ beschreiben, die sich angesichts des „Ausfalles“ der Theologie als Sicherungselement in einer Intellektualismus- oder Theologieaversion niederschlug. Bezeichnend ist, dass die evangelikale kollektive Identität nicht durch eine theologische Differenz zu Ansätzen spezifischer Theologen entstand – wie von den Initiatoren der Protestnoten proklamiert –, sondern von einer grundsätzlich anderen Weltdeutung ausging, die wiederum den unterschiedlichen (theologischen) Bildungsebenen der Konflikteilnehmer geschuldet war. An dieser Stelle zeigt sich besonders deutlich, dass die gesamte Konfliktsituation um Bultmann und die „moderne Theologie“ in der Tat ein, und zwar ein relativ frühes Phänomen der sich pluralisierenden Gesellschaft des 20. Jahrhunderts war, insofern Pluralität unter anderem mit differenten Bildungsniveaus in Verbindung steht. Wenn auch

37 Vgl. *ebd.*, 121.

aus theologischem Blickwinkel teilweise fragwürdig, aber doch in der Konfliktsituation als ausgesprochen originell muss die Kompensation der als Übermacht empfundenen akademischen Theologie seitens der evangelikalen Trägergruppen bezeichnet werden: Dem Lesen und Verstehen der Bibel „via Vernunft“ wurde das Lesen und Verstehen der Bibel „via Heiligem Geist“ gegenübergestellt³⁸. Im Prinzip wurde hier der Versuch unternommen, die auseinanderklaffende Schere zwischen Gemeindefrömmigkeit und -weltverständnis sowie Theologie und Verkündigung zu schließen – allerdings mit dem Ergebnis, dass sich die Fronten dadurch erst recht aufbauten. Kernpunkt der präevangelikalen Frömmigkeitsdeutung, das muss immer wieder festgehalten werden, ist das Moment der tiefen Verunsicherung: Gerade die Tatsache, dass die von Bultmann vorgeschlagene Radikalisierung des Glaubens als ein Vertrauensakt so vehement abgelehnt und umgedeutet wurde, lässt darauf schließen, dass hier mehr im Spiel war als die Aversion von Antiintellektualität gegenüber Intellektualität. Auf Grund der Tatsache, dass in der akademischen Theologie der theologischen Arbeit ein anderes Wirklichkeits- und Weltverständnis zugrunde gelegt wurde als bei den Adressaten der theologischen Arbeit, deren Weltbild zumindest in den Jahren der Nachkriegszeit zutiefst erschüttert war, stellte die grundlegende Ursache der so empfundenen „Haltlosigkeit“ der Theologie und damit eines weiteren Verunsicherungsschubes dar. Diese Verunsicherung äußerte sich in teilweise scharfen Angriffen, die den Konflikt heraufbeschworen bzw. verschärften.

Die Konstruktion der „evangelikalen Identität“ war also gekennzeichnet von der Abgrenzung zur „modernen Theologie“, die eine Abgrenzung gegen die Kirche zwangsläufig nach sich ziehen musste, als diese keine Lehrzuchtverfahren einleitete bzw. Theologen suspendierte. Für die Probleme, die sich in den 1950er Jahren für

38 Diese Gegenüberstellung ist schon in der gesamten Zeit der zweiten Welle der Bultmannkontroverse mehr oder weniger zu verzeichnen, stellte aber seit der zweiten Hälfte der 1960er Jahre ein Stereotyp in den theologiekritischen Kreisen dar.

Evangelisations-, Gemeinschaftsbewegung und DEA ergaben, war dies zwar kein unmittelbarer Lösungsansatz, aber die Gemeinsamkeit in der Theologie- und später Kirchenkritik bot nicht nur die gemeinsame Basis für die Konstruktion einer „kollektiven Identität“, sondern vor allem überhaupt eine Identität. Wie sich zeigen sollte, boten sich darüber hinaus auch ganz neue Arbeitsfelder an – im Falle der DEA dasjenige als „Sammelbecken der Evangelikalen“. Letztlich blieb, auf Dauer gesehen, bei dieser Koalition die Gemeinschaftsbewegung in ihrer eigenen Identität am meisten unberührt: die DEA vermochte es, mit der evangelikalen Bewegung so zu verschmelzen, dass sie deren Dachorganisation bildete und bildet. Die Evangelisationsbewegung ging in die mannigfachen missionarischen Aktionsgruppen und Unternehmungen der evangelikalen Bewegung auf. Die Gemeinschaftsbewegung allerdings blieb der Tatsache, nicht nur evangelikale Trägergruppe, sondern auch Bewegung mit eigener über hundertjähriger Tradition zu sein, am treuesten und trat 1991 nach 10jährigen mehr oder weniger offenen Konfrontationen formal aus dem evangelikalen Bündnis aus – nicht ohne sich weiterhin Einzelzielen desselben verbunden zu fühlen.

Von der Koalitionsbildung bis zum evangelikalen Protest führte der nächste Schritt, identisch mit anderen „neuen sozialen Bewegungen“³⁹, nun auf die Handlungsebene zu den Aktionen und Kampagnen. Mobilisierungskampagnen „neuer sozialer Bewegungen“ arbeiten mit der Stimulation von starken Emotionen. Da die Relevanz von Protestbewegungen davon abhängt, inwieweit sie die mobilisierten Ressourcen wie Energie der Beteiligten, Menge der kritischen Masse, verfügbare Finanzen, Einflussmöglichkeiten usw. in kollektive Handlungen umsetzen, kommt der Bedeutung von Aktionen eine sehr hohe Bedeutung zu. Die Debatte im Bethel-Kreis um Aktion oder „stilles Wirken“ und die Entscheidung für die Aktion zeigt nicht nur die Nähe der sich formierenden evangelikalen

39 Vgl. dazu *Rucht*, Dieter: Soziale Bewegungen der 1960er und 70er Jahre in der Bundesrepublik. In: Hermle / Lepp / Oelke, Umbrüche (wie Anm. 5), 91–107.

Bewegung zu den „neuen sozialen Bewegungen“, sondern auch, in welchem Stadium, nämlich dem der Mobilisierung, man inzwischen angelangt war. Das nahezu gleichzeitige Ausscheiden der auf „stilles Wirken“ und theologische Durchdringung der Probleme ausgerichteten Pfarrergebetsbruderschaft aus dem Bethel-Kreis und das Hinzustoßen des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes, der vom Bethel-Kreis „Handlungsanweisungen“ erwartete, drückten auf verschiedenen Ebenen dasselbe aus: Eine auf einer differenzierten theologischen gemeinsamen Basis beruhende „kollektive Identität“ wurde zunehmend nebensächlich zugunsten der Aktionsdynamik generell und der Proteste gegenüber punktuellen Ereignissen. Ursprünglich lag diese Entwicklung nicht im Interesse mancher der Beteiligten, z. B. Hermann Haarbecks, der sich anfangs um theologische Unterstützung an den Bethel-Kreis gewandt hatte, dann allerdings den aktivistischen Kurs mit verfolgte. Es darf keinesfalls unterschätzt werden, dass der Gnadauer Gemeinschaftsverband als größte Laienbewegung innerhalb der evangelischen Kirche mit Mitgliederzahlen aufwarten konnte, die einer sich konstituierenden Protestbewegung auf einen Schlag die nötige „kritische Masse“ verschaffen konnte, und von daher von großer Bedeutung für die Bewegung war, die sich hier bildete.

Für das generelle Verständnis der Aktionen evangelikaler Trägergruppen in der Bultmannkontroverse und in der evangelikalen Bewegung ist der Befund hinsichtlich der „neuen sozialen Bewegungen“ hilfreich: „Die Skandalisierung und Inszenierung von Problemen kennt [...] oftmals keine Grenzen.“⁴⁰ Vor diesem Hintergrund bekommen Proklamationen des „Gottesgerichtes“ oder der Endzeit als Signum der Glaubenszerstörung eine evidente strukturelle Nähe zu dem Slogan „5 vor 12“ oder Weltuntergangsszenarien der ökologischen Bewegung.

40 Kern, Soziale Bewegungen (wie Anm. 35), 125.

Es ist schlichtweg falsch, von einer „gründliche[n] theologische[n] Arbeit [...] [als] Voraussetzung aller weiteren Bemühungen“⁴¹ im Bethel-Kreis zu sprechen, wie es Rudolf Bäumler in seiner Geschichte der B KAE in dem Dokumentenband „Weg und Zeugnis“ äußerte, denn gerade die sich im Bethel-Kreis abzeichnende Dynamik hin zu einer Protestbewegung verbot nahezu die „gründliche theologische Arbeit“: Für die Konstruktion der kollektiven Identität mussten der kleinste theologische Nenner und für die öffentlichkeitswirksamen Aktionen die größtmöglichen Handlungsfelder gefunden werden.

Ganz ähnlich wie in „neuen sozialen Bewegungen“ ist auch die Vorgeschichte und Geschichte der evangelikalen Bewegung von einem niedrigen Organisationsgrad gekennzeichnet, der eine föderale Struktur aufwies, d. h. aus einem Geflecht von lokal relevanten Gruppen und Einrichtungen bestand. Elemente von Institutionalisierung lassen sich daneben allerdings auch finden. So stellen z. B. die Bibel- und Missionsschulen eine gewisse Form von Institutionalität dar.

Generell sind „neue soziale Bewegungen“ äußerst fragile Gebilde: Einerseits kann eine zu starke Zentralisierung zur Ablösung von Interessengruppen führen. Andererseits kann auch das Anwachsen der Referenz- und Akteursgruppe, durch die neue Interessen und Ziele in die Bewegung einfließen, aber auch eine zu starke Konkurrenz anderer Bewegungen oder Organisationen, die auf einem ähnlichen Arbeitsfeld tätig sind, zu einem Zusammenbruch der Bewegung führen. Deshalb ist die Beziehung „neuer sozialer Bewegungen“ zu den Organisationen außerhalb der Bewegung von entscheidender Bedeutung. Von daher ist von besonderem Interesse die zwischen Verwerfung und Annäherung gelegene Haltung der evangelikalen Bewegung gegenüber der evangelischen Kirche.

41 *Bäumler*, Rudolf: Die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ (Gal. 1,6). In: *Bäumler / Beyerhaus / Grünzweig*, Weg (wie Anm. 19), 36–40, hier 37.

Einen weiteren Aspekt der soziologischen Bewegungsforschung stellt die Untersuchung der Weltbilder, Geschichtskonstruktionen und Zukunftsprognosen innerhalb von „neuen sozialen Bewegungen“ dar, die auch als „Framing-Ansatz“ bezeichnet wird. Als „framing“ werden Konstruktionen von Deutungsbildern innerhalb der Bewegung in Bezug auf die eigene Identität, Vergangenheit und vor allem die Umwelt und die Interaktionen der Bewegung mit der Umwelt benannt. Dabei wird zwischen diagnostic framing, den Problemdiagnosen, prognostic framing, den Lösungsstrategien, und motivational framing, den Motivationsstrategien für Sympathisanten unterschieden. Durch „Framing-Strategien“ kann es wiederum zu Veränderungen dieser Deutungsmuster auf Grund äußerer oder bewegungsinterner Veränderungen kommen, während „master frames“ die Gesamtheit der framing-Prozesse zusammenhalten⁴².

Ein Deutungsmuster der jungen evangelikalen Bewegung bezog sich auf die eigene Vergangenheit und die Kreation einer kollektiven Erinnerung in der Form „Wir sind aus der Bekennenden Kirche des Dritten Reiches hervorgegangen“. Diese Argumentation verlor mit dem zunehmenden Eintritt der nächsten Generation in die evangelikale Bewegung in den 1980er Jahren an Bindungskraft und Bedeutung, allerdings gehört dazu auch die begriffliche Einbindung des Terminus „Bekennen“ in die eigene Identitätsbeschreibung: Die „Bekennnis“-bewegung suggeriert schon mit der Namensgebung das Verdikt über die besonders kirchliche Umwelt, die einen Widerstand im Sinne des „Bekennens“ nötig mache.

Ebenso kann eine Veränderung der „diagnostic frames“ festgestellt werden: Begann die evangelikale Bewegung mit der Aussage, der Glaube werde von der Theologie unterhöhlt – durchaus bereits in der Tradition der schon vorhandenen Vorbehalte der Gemeinschaftsbewegung gegenüber der Theologie –, verschob sich dieses Deutungsmuster in den 1970er Jahren zu der Auffassung, die pluralisierte, politisierte und humanisierte Kirche unterhöhle eine bibeltreue Verkündigung. In den 1980er Jahren wurde schließlich

42 Kern, Soziale Bewegungen (wie Anm. 35), 149–152.

auch dieser frame überholt von der Deutung, die Kirche zerstöre mit ihrem sozialetischen Liberalismus, ihrer aufklärerischen Tradition und ihrem fehlenden missionarischen Eifer sich selbst. Als „master frame“ kann in allen Fällen aber die Konstruktion gelten, die Kirche stehe kurz vor ihrer Auflösung und man sei zum Kampf gegen diese Auflösung als Wächter und Ordner berufen. Angesichts des grundsätzlichen und identitätsstabilisierenden Moments der Abgrenzung von Kirche, Theologie und pluralisierter Welt der evangelikalen Bewegung wird man schwerlich eine andere Feststellung treffen können als diejenige, dass die evangelikale Bewegung *die* „neue soziale Bewegung“, *die* Protestbewegung innerhalb des Protestantismus des 20. und 21. Jahrhunderts darstellt.

Die Vorgeschichte der evangelikalen Bewegung stellt hauptsächlich den Entwicklungsschritt dar, der in der Forschung zu „neuen sozialen Bewegungen“ als „Mobilisierungsphase“ bezeichnet wird. Mobilisierungsphasen münden immer in einen Protest oder eine Protestwelle. Wie bereits deutlich wurde, fanden kleinere Proteste schon in der Mobilisierungsphase der evangelikalen Bewegung statt. 1966 kam es allerdings zu dem größten Protest der evangelikalen Bewegung – auch im Hinblick auf die folgenden Proteste und Protestaktionen. In einer Analyse, die von den Kriterien „neuer sozialer Bewegungen“ ausgeht, muss konstatiert werden, dass trotz der Wucht des evangelikalen Protestes 1966 und der in diesem Jahr stattfindenden Protestwelle der Bewegung kein Erfolg hinsichtlich einer Institutionalisierung beschieden war, wie es z. B. die Übernahme kirchenleitender Ämter in größerem Ausmaße oder eine grundsätzliche Kurskorrektur der evangelischen Kirche, z. B. durch zahlreiche Lehrverfahren gegen Theologen und Pfarrer, bedeutet hätten. Allerdings hat sie sich als Protestbewegung in den folgenden Jahrzehnten stabilisieren, verändern, halten und trotz ihrer internen Pluralisierung teilweise erweitern können. Eine besondere Bedeutung kommt hierbei den evangelikalen Medien zu – insbesondere dem „Informationsdienst der Evangelischen Allianz“ *idea* –, die nicht personen-, sondern themenzentriert arbeiten und damit der Bewegung eine höhere Flexibilität und Offenheit verschaffen.

4. Zusammenfassung

Die skizzierten Überlegungen zur Charakterisierung der evangelikalen Bewegung als innerkirchlicher „Protestbewegung“ nach den strukturellen Formen einer „neuen sozialen Bewegung“ bilden nicht nur den Abschluss der Darstellung der Sammlungsphase der evangelikalen Bewegung, sondern sind auch als Einführung in die Geschichte der evangelikalen Bewegung selbst zu verstehen. Hier spielten sich die Schübe von Protestwellen ebenso ab, wie in der Vorgeschichte des evangelikalen Protestes 1966, hier finden sich die Vernetzungen ebenso wie die Auflösungen von Koalitionen in „neuen sozialen Bewegungen“. Mancher von den oben genannten Aspekten schneidet die Geschichte der evangelikalen Bewegung nach 1966 vor dem Hintergrund des Konfliktes mit den westdeutschen Landeskirchen bereits an, wird aber an anderer Stelle ausführlich erörtert⁴³.

Resümierend kann festgehalten werden, dass den theologie- und kirchengeschichtlichen Ereignissen seit 1945 eine Dynamik innewohnte, die den spezifisch deutschen kirchengeschichtlichen Verhältnissen geschuldet war, und die die Entstehung der evangelikalen Bewegung als innerprotestantische Variante einer „neuen sozialen Bewegung“ langfristig ermöglichte.

43 Im Herbst 2011 wird die Habilitationsarbeit der Verfasserin mit dem Titel „Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonfliktes (1945–1989)“ im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht in der Reihe „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“ erscheinen. Die vorliegende Darstellung folgt in verkürzter Form einzelnen Kapiteln der Arbeit.

Dokumentation

Aus Anlass des 50. Jahrestags des Mauerbaus wird im Folgenden ein Bericht in Auszügen abgedruckt, der unter dem Eindruck des 13. August 1961 entstanden ist.

Erwin Wilkens (1914–2000), Theologischer Referent und Leiter der Pressestelle im Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, sandte im Dezember 1961 einen streng vertraulichen fünfzigseitigen Bericht an den Bundesminister für Gesamtdeutsche Fragen, Ernst Lemmer, in dem er die kirchliche und theologische Situation in der DDR nach dem Mauerbau dokumentierte und bewertete.

Streng vertraulich!¹

Kirchliche und theologische Situation in der DDR nach dem
13. August 1961

(Stand vom 1. Dezember 1961)

Von Oberkirchenrat Erwin Wilkens

Man hat die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und die anderen kirchlichen Zusammenschlüsse mit allen ihren vielfältigen Arbeitseinrichtungen eine Übungsstätte für den Umgang der Christenheit mit verschiedenartigen politischen Systemen genannt. Unsere bisherige kirchliche Gemeinschaft in Ost und West hat gerade deshalb eine so unermesslich große Bedeutung gehabt, weil wir unter

1 BArch Koblenz, B 137/1940.

so völlig verschiedenen geistigen und politischen Bedingungen leben. Wir haben als Christen unablässig daran zu arbeiten, im Verständnis der biblischen Verkündigung zu wachsen und der Welt in ihrer wechselvollen Lage zu dienen. Dazu haben wir uns ständig mit unserer Umgebung auseinanderzusetzen. Es hat uns in Ost und West nur bereichert, daß wir einander an unseren besonderen Erkenntnissen und Erfahrungen teilnehmen ließen. Wir haben einander die Augen geöffnet für die besonderen Möglichkeiten und Gefahren kirchlicher Arbeit je in unserer Umwelt; wir haben uns gegenseitig davor bewahrt, Kirche und Christentum mit einer bestehenden Gesellschaftsordnung zu verwechseln; wir haben versucht, die politischen Spannungen in unserer Volke zu mildern. Das also ist das besondere gewesen, daß wir genötigt waren, in zwei Welten zu leben und unter beiden Voraussetzungen kirchlich und theologisch zu denken. Wie oft haben wir unsere kirchlichen und theologischen Fragen und Entscheidungen bewußt oder unbewußt, laut oder stillschweigend an der, wie wir meinten, soviel echteren Situation im Osten Deutschlands geklärt und gemessen. In Gesprächen, Konferenzen und Synoden haben wir es unzählige Male erlebt, daß der Hinweis auf die Situation im Osten für die gerade verhandelte Frage schlechthin entscheidend war, weil uns damit ein Maßstab für die Lebensechtheit und Existenzbewahrung unserer großen und kleinen kirchlichen Fragen an die Hand gegeben wurde.

Dabei sind wir uns all die Jahre hindurch über zweierlei ganz klar gewesen. Einmal war uns eigentlich doch immer bewusst, wie gefährdet dieser ganze Zusammenhalt der EKD in Ost und West war und wie schnell er durch einen Federstrich weltlicher Machthaber praktisch beseitigt werden konnte. Art und Dauer dieses Zusammenhalts waren von der politischen Lage zwischen Ost und West abhängig. Das zweite ist, daß wir für eine möglichst umfassende und langandauernde Erhaltung dieser unserer organisierten kirchlichen Gemeinschaft auch Opfer gebracht und bestimmte Verzichte geleistet haben. Wir haben uns manchen kirchlichen Aufgaben bei uns in der Bundesrepublik nicht so intensiv und auch nicht so unbefangen widmen können, wie das von der Sache her vielleicht wünschenswert gewesen wäre. Wir hatten bei allem Anspruch auf kirch-

liche Unabhängigkeit eben doch eine Fülle von Rücksichten auf die politischen, gesellschaftlichen und weltanschaulichen Verhältnisse im gespaltenen Deutschland zu nehmen. Über allem stand der geschichtliche Auftrag der Christenheit in Deutschland, in Unabhängigkeit und kluger Berücksichtigung der Situation den organisatorischen Zusammenhalt der Kirche zu wahren.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß eine volle und dauernde Spaltung auch für unsere kirchliche Situation in der Bundesrepublik die Gefahr eines großen und noch kaum abschätzbaren geistlichen Substanzverlustes mit sich bringt. Es kann aber auch nicht übersehen werden, daß eine derartige Spaltung sich auf die Kirchen und Gemeinden in der DDR zunächst viel unmittelbarer und empfindlicher wird auswirken müssen. Da es schon lange zu den erklärten Zielen der Ost-Regierung gehört, diesen unseren ganzen kirchlichen Zusammenhalt zu sprengen, wird man über die weitere Entwicklung der Dinge nicht eben sehr optimistisch denken können. Umso mehr werden wir Mittel und Wege finden müssen, die unauflösliche innere Verbundenheit mit unseren Brüdern und Schwestern im Osten Deutschlands weiter zu pflegen und ihr auch so weit wie möglich einen äußeren Ausdruck zu geben. In solchen Situationen hat sich die gegenseitige Fürbitte füreinander immer als das stärkste Band erwiesen, das Gott der zerstreuten Gemeinde gibt. Sie zu üben ist das Gebot der Stunde. Aber es muß uns auch klar sein, daß die kirchliche Gemeinschaft auf Erden mit den Möglichkeiten einer leiblichen Darstellung dieser Gemeinschaft steht und fällt. In diesem Sinne stellen der Stacheldraht und die Betonmauern in Berlin eine äußerste Gefährdung unseres kirchlichen Zusammenhalts dar.

I. Zur politischen und allgemeinen menschlichen Situation

[...]

3. Wie ist im ganzen die stimmungsmäßige Reaktion der Bevölkerung? Man wird hier sehr vorsichtig urteilen müssen, zumal man wohl auf Erfahrungen über einen längeren Zeitraum angewiesen ist. Nach den bisherigen Beobachtungen wird man aber von einem

weitreichenden Stimmungsumbruch nicht reden können, sondern vielmehr von einer Verdeutlichung und Vertiefung der schon bisher vorhandenen dreifachen Erscheinung:

a) Eine Minderheit geht entschlossen den Weg der SED mit oder läßt sich doch für einen aktiven Einsatz beanspruchen. Man muß bedenken, daß die Zahl der Mitglieder der SED etwa 1,6 bis 1,8 Millionen beträgt. Sieht man von den Kindern und den Alten ab, so ist dies doch ein sehr erheblicher Prozentsatz der im Leben stehenden Bevölkerung der mittleren Jahrgänge. Man muß noch hinzunehmen, daß auch die anderen Parteien über nicht unerhebliche Mitgliederzahlen verfügen. Auch diese Parteimitglieder sind genötigt, den Kurs der Regierung offen zu unterstützen. Es ist auch nicht zu übersehen, daß 90 bis 95 % der Bevölkerung beruflich sozialisiert, d. h. also rein organisatorisch in der Hand des Staates ist.

b) Die Breite der Bevölkerung muß als passiv resigniert bezeichnet werden. Unter der Decke der Resignation schwelt freilich eine oft kaum mehr verhaltene Wut, wie sie sich z. B. kürzlich bei den Kundgebungen in der Staatsoper Berlin (Fidelio-Aufführung) und bei einem englisch-ostdeutschen Fußballspiel Ausdruck verschaffte.

c) Ein dritter Teil schließlich steht gegen das Regime und tendiert offenbar immer stärker einer aktiv entschlossenen Gegnerschaft zu. Hier sind Möglichkeiten einer Explosion, besonders in Kreisen der Jugend, nicht ausgeschlossen. Die Stimmungshaltung der Jugend, namentlich auf den höheren Schulen, scheint den Funktionären in der Tat einige Beschwer zu machen.

Im ganzen wird uns gesagt, daß die allgemeine Angststimmung in der Bevölkerung gewachsen ist, und daß auch die Schweigsamkeit größer geworden ist, als sie je zuvor war. Die Verzweiflungsstimmung muß als ganz besonders tiefgreifend und umfassend angesehen werden. Sie wird am besten an den immer wieder neuen mit Lebensgefahr verbundenen Fluchtversuchen und an der erschreckend angestiegenen Selbstmordziffer erkennbar. Man muß dabei bedenken, daß sich durch Jahre hindurch ein namhafter Teil der Bevölkerung mit dem Fluchtgedanken abgegeben hat, wenn auch ein verhältnis-

mäßig kleiner Prozentsatz tatsächlich nach Westdeutschland geflohen ist.

Charakteristisch ist der immer stärkere Drang zur Privatisierung des Lebens außerhalb der Arbeitszeit. Man hat genug von der Gemeinschaft. Die Kehrseite der Sozialisierung ist die Atomisierung des Menschen. Diese allgemeine Erscheinung bleibt nicht ohne Auswirkung auf das kirchliche Leben. Eine innere Emigration für den privaten Bereich des Lebens dient als Gegengewicht gegen die äußere Kollaboration, der man nicht entgehen kann. Hier liegt bekanntlich die Gefahr einer schizophrenen Geisteshaltung. Dabei denke man besonders an das Problem, das sich daraus für die Erziehung der Jugend ergibt.

Erwähnenswert ist die Tatsache, daß die Zahl der seit dem 13. August 1961 nach Westberlin geflohenen Grenzsoldaten bis Ende November eine Stärke von insgesamt 3 Kompanien erreicht hatte. In der DDR selbst sind bisher zwei Konzentrationslager für unzuverlässige Polizisten und Soldaten errichtet worden, in denen nach Berichten, die in Westberlin vorliegen, die Verzweiflung herrschen soll.

Mit besonderem Respekt ist hervorzuheben, daß die Herren Scharf, Krummacher, Führ und Figur bereits wenige Tage nach dem 13. August in einem Telegramm an Walter Ulbricht auf die Auswirkungen der Abschnürung Ostberlins hingewiesen haben. Wenn man bedenkt, daß die fortschrittlichen Christen und mit ihnen die Theologischen Fakultäten die Maßnahmen des 13. August als Friedenstat preisen, so wird die Bedeutung dieses Telegramms ganz besonders deutlich:

„Die von der Regierung der Deutschen Demokratischen Republik getroffenen Maßnahmen haben nicht nur Unbequemlichkeit für die Bewohner in beiden Teilen Berlins gebracht, sondern sind für viele Deutsche in Ost und West Anlaß zu tiefer Besorgnis geworden. Diese Maßnahmen haben dadurch, daß sie das Zueinander nächster Angehöriger über die Grenzen hinweg nunmehr fast unmöglich gemacht haben, Schmerz und Bitterkeit ausgelöst. Als die Vertreter der Evangelischen Kirche in Deutschland und der insbesondere betroffenen Kirche von Berlin-Brandenburg fühlen wir mit den

verstörten Gliedern unserer Gemeinden. Uns liegt daran, daß der Bitterkeit, dem Haß und der inneren Beunruhigung wirksam begegnet werde. Deshalb bitten wir darum, sofort durch großzügige Gewährung von Passierscheinen, Reisebescheinigungen und Aufenthaltsgenehmigungen den elementaren menschlichen Bedürfnissen und Rechten der Angehörigen ein- und desselben Volkes zu entsprechen und überhaupt die Abschnürung der einen Hälfte Deutschlands von der anderen zu beseitigen.

Wir meinen, mit der Erfüllung dieser unserer Bitte wird dazu geholfen, daß die Menschen im Frieden miteinander leben.“

II. Staat und Kirche nach dem 13. August 1961

[...]

Sollte ich den Stand des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat am Vorabend des 13. August 1961 kurz zusammenfassen, so würde ich das in folgender Weise tun:

- a) Das kirchliche Leben ist seit Jahren durch eine gar nicht zu übersehende Zahl von Gesetzen, Verordnungen und Gepflogenheiten eingeschränkt. Die Gefahr ist nicht gering, daß man sich kirchlicherseits an diesen Dauerzustand der Anormalität einfach gewöhnt. Daher erklärt es sich, daß Einzelzugeständnisse des Staates, die für eine freiheitliche Betrachtung der Dinge einfach selbstverständlich sind, als Ausdruck großzügigen Entgegenkommens und als Verhandlungserfolge gewertet werden.
- b) Ein Lebensgebiet nach dem anderen wird praktisch durch gesetzliche Neuordnung und faktische Umwandlung in atheistischer Weltanschauung verankert (Beispiele: Schulgesetzgebung, Arbeitsrecht, Familienrecht, Sozialisierung der Landwirtschaft).
- c) Für den einzelnen Christen, der in dieser Gesellschaft beruflich wirken muß, bedeutet das eine Gewissenslast, die durch das Druckmittel der Gefährdung der äußeren Existenz immer schwerer wird.

d) Für die Kirche selbst bringt diese Entwicklung eine fortschreitende Abschnürung vom tatsächlichen Leben des Volkes mit sich und eine Beschränkung auf den engen kultischen Bereich für die ihr noch anhängende kleine Schar rückständiger Christen.

e) In einer wohl überlegten Dosierung von Drohung und Lockung soll die Kirche mit den weltanschaulich fundierten Zielen des Staates gleichgeschaltet und als eigenständiger gesellschaftlicher Faktor ausgeschaltet werden. Zugleich gehört die Spaltung der EKD zu den erklärten Zielen des SED-Regimes.

f) Zugleich etabliert sich der atheistische Staat selbst als Gegenkirche mit erzwungenen Bekenntnissen und pseudokultischen Ersatzhandlungen. Die staatliche Kirchenpolitik der DDR ist offensichtlich durch die ursprüngliche Erwartung des Marxismus motiviert, in der neuen sozialistischen Gesellschaft werde die Kirche als unnötig absterben. Diesen Prozeß sucht man in kluger Weise zu fördern.

2. Nach dem 13. August ist die bisherige Linie der Kirchenpolitik fortgeführt worden. Die Kirche ist, das wird man zunächst einmal allgemein sagen müssen, bisher von der über alle Widerstandserrscheinungen hinweggehenden terroristischen Welle so gut wie nicht erfaßt worden, wenn man einmal von der allgemeinen Pressions-situation absieht. Ich verstehe dabei unter Terror den Versuch des Staates, mit Drohungen, Gewalt, Verhaftungen und anderen äußeren Maßnahmen bestimmte politische kirchenpolitische und organisatorische Ziele zu erreichen. Anfangs wurden Sprache und Auftreten bei Aussprachen und teilweise auch in der Presse im ganzen härter. Einzelne Äußerungen ließen zunächst das Schlimmste befürchten. So hatte gleich nach dem 13. August der Vorsitzende des Rates des Bezirkes Rostock Bischof Krummacher gegenüber geäußert, von nun an werde die Kirche nicht mehr vom Staat als Partner betrachtet, sie habe vielmehr nur noch Weisungen entgegenzunehmen; man werde die Bevölkerung auf die reaktionären Machenschaften der Kirche hinweisen; den Kirchenführern selbst werde man zunächst nichts tun, aber die aufgebrachte Bevölkerung werde sich ihrer schon zu entledigen wissen. Es sei auch auf die Bornholm-

Affäre verwiesen, in deren Zusammenhang zwei Glieder der Jungen Gemeinde bzw. der Studentengemeinde und Besucher des Kirchentages in Berlin mit 8 Jahren Zuchthaus bestraft wurden. Dieser Prozeß hatte eine deutliche Spitze gegen die Kirche. In diesen Zusammenhang gehört natürlich die Ausweisung von Präses Scharf aus Ostberlin am 31. August 1961.

Aber diese terroristischen Erscheinungen sind doch wieder zurückgetreten. Schon die Ausweisung von Scharf zeigte ja, daß man es noch nicht zum Äußersten kommen lassen wollte. Es wäre ein Leichtes gewesen, gegen Scharf einen Schauprozeß zu inszenieren. Politisch aufsässige Pastoren werden zwar vor öffentliche Diskussionsforen gebracht und einer Pressekampagne unterzogen, es geschieht ihnen aber verwunderlicherweise praktisch nichts. Doch lasse man sich durch dieses äußere Bild, in dem der offene Zusammenstoß weitgehend fehlt, nicht täuschen. Die andere Linie der östlichen Kirchenpolitik, die der inneren Zersetzung und Unterwanderung, der Gleichschaltung und der Ausnutzung innerkirchlicher Meinungsverschiedenheiten ist in einem bisher unvorstellbaren Maße intensiviert worden. Wer Gelegenheit hat, einen Teil der Ostpresse regelmäßig zu verfolgen und sich dieses Bild auch in persönlichen Gesprächen ergänzen lassen kann, steht unter dem Eindruck wahrer Kaskaden von Propagandafluten. Auf allen Ebenen werden kirchliche Amtsträger und bekannte Laien in Gespräche und Diskussionen hineingezogen. Man erwartet dabei von ihnen, daß sie sich von Nato-Erscheinungen der westdeutschen Kirchen distanzieren und sich zugleich zu den politischen Zielen der DDR bekennen. Dabei ist es neben der „Friedenstat“ des 13. August 1961 die Friedensfrage überhaupt, die in Gestalt des Weltfriedensrates, des Deutschen Friedensrates und seiner christlichen Arbeitsgemeinschaft, des Friedensplanes und des sowjetischen Friedensvertragsentwurfes immer wieder zum Gegenstand der Diskussion gemacht wird. Zugleich werden alle verfügbaren innerkirchlichen oder am Rande der Kirche stehende Hilfstruppen mit eingesetzt: Ost-CDU, Bund Evangelischer Pfarrer in der DDR, Einzelpersonlichkeiten wie die Professoren Fuchs und Leipoldt, ausländische Kirchenmänner, die pseudo-

theologischen Kampagnen von Privatdozent Dr. Hanfried Müller und Pfarrer Gerhard Bassarak.

In dieser ganzen Propagandakampagne spielt die Bewegung der Prager Christlichen Friedenskonferenzen eine besondere Rolle. Die Ost-CDU hat schon immer in diesen Konferenzen ihre Domäne und das ihr gemäße kirchenpolitisch-oekumenische Feld gesehen. Gewisse Objektivitätserscheinungen auf der diesjährigen sogenannten Prager Allchristlichen Friedensversammlung sowie auch in Ausschusssitzungen der letzten Monate haben in den entsprechenden Kreisen in der DDR ein Unbehagen ausgelöst. Von daher dürften sich die verstärkten und in die Öffentlichkeit hineingetragenen Bemühungen erklären, den Gedanken der Prager Friedenskonferenzen im Sinne der östlichen Politik reinzuerhalten. Die Mitte November dieses Jahres in Görlitz durchgeführte Konferenz des „Christlichen Arbeitskreises im Deutschen Friedensrat“, die von 200 Pfarrern besucht gewesen sein soll, ist als Teil dieser Bemühungen zu betrachten. Eine hervorragende Rolle spielen bei diesen Bemühungen Professor Schmauch-Greifswald, Oberkirchenrat Lotz-Eisenach und Pfarrer Bassarak-Berlin, letzterer übt das Amt eines der Internationalen Sekretäre der Prager Christlichen Friedenskonferenz aus und entfaltet in der DDR dazu eine große Aktivität. Eine Fülle von Kundgebungen, die immer wieder wie eine Welle über die ganze DDR hingehen, bietet Gelegenheit, der Öffentlichkeit kirchliche Persönlichkeiten aus anderen Kirchen hinter dem Eisernen Vorhang zu präsentieren. Derartige Versammlungen werden ausnahmslos von politischen Stellen veranstaltet. Es ist schon etwas Besonderes, wenn auswärtige Redner dieser Versammlungen, Bischöfe und Theologie-Professoren, bei den zuständigen kirchlichen Stellen überhaupt vorsprechen. Diese Dinge machen den Kirchenleitungen in der DDR große Not und führen immer wieder zu Verärgerungen und Differenzen.

Was bei einigem Mut auch heute immer noch möglich ist, zeigte Oberkonsistorialrat Fränkel. Er hat am 26. November in Görlitz einen Fürbitte-Gottesdienst mit 1100 Besuchern und dabei einen Vortrag „Was kann die Kirche für den Frieden tun“ gehalten. Dabei hat er mit großer Klarheit bewußt eine andere Sicht vertreten als die

kurz zuvor gehaltene Arbeitstagung des Deutschen Friedensrates und für eine Anwendung des Begriffes der Koexistenz gefordert, er dürfe nicht mit einseitiger politischer Zielsetzung verbunden werden und müsse die Bereitschaft einschließen, auch die Auffassung des politischen Gegners gelten zu lassen und in gegenseitigem Vertrauen einen gemeinsamen Weg aus der Weltgefährdung heraus zu suchen.

Ich möchte diese Gelegenheit benutzen, doch einmal auf ein besonders ernstes Problem im Zusammenhang mit den Prager Friedenskonferenzen hinzuweisen. Wir kennen von einigen der führenden Persönlichkeiten der Prager Friedenskonferenz das hinter dem offiziellen verborgene wahre Gesicht. Das gilt auch für Herren, die soeben in Görlitz gesprochen und im Anschluß daran eine politische Rundreise in der DDR durchgeführt haben. Die westdeutschen Anhänger der Prager Friedenskonferenzen treiben ihre Werbearbeit selbstverständlich mit den offiziellen Äußerungen dieser Persönlichkeiten. Und mancher, vor allem unsere Jüngeren Amtsbrüder, begegnen dem mit ebenso großer und irrealer Unbefangenheit. Es dürfte gut sein, in unseren Kreisen auf diese Problematik einmal hinzuweisen.

In diesem ständigen Ringen des DDR-Staates um die Zustimmung der Kirche, die man ja im übrigen verachtet, kommt m. E. ein Doppeltes zum Ausdruck. Einmal ist ein totalitäres Regime, dem es ja an zuverlässigen Möglichkeiten zur Abschätzung der wahren Gesinnung in der Bevölkerung weithin fehlt, nie frei von einer letzten Unsicherheit im Verhältnis zu den entmündigten Bürgern. Das Bemühen um das Ja, noch dazu um das Ja der vermeintlich oder tatsächlich wohlrenommierten Kirche ist Ausdruck einer solchen Unsicherheit. Im östlichen System kommt dabei die Praxis der sogenannten Gehirnwäsche noch hinzu. Danach wird der vermeintliche oder auch tatsächliche Gesinnungsgegner zur Akklamation veranlaßt, um ihn auf diese Weise von innen heraus in eine neue Überzeugungshaltung hineinzuführen. Wir dürfen uns nicht verhehlen, daß diese Situation oft grausamer sein kann als äußere Pressionen, weil es sich um Manipulationen am Kern des Menschen, an seiner Gesinnung und an seinem Gewissen handelt.

Schließlich ist noch darauf aufmerksam zu machen, daß es neuerdings einige Erscheinungen gibt, die auf Möglichkeiten einer Schärfung auch der äußeren Situation hindeuten. Einmal tritt ein offenes Wiederaufleben des von der FDJ selbstverständlich immer latent geführten Kampfes gegen die Junge Gemeinde auf. Dabei geht es meist um einen gezielten Feldzug gegen bestimmte Jungen und Mädchen, namentlich auf Höheren Schulen. Die Drohung mit der Verhinderung ihrer Berufspläne ist hier eines der Kampfmittel. Die Kirchenleitungen, namentlich in Magdeburg und Dresden haben sich beim ersten Auftreten dieser Erscheinungen sofort an die staatlichen Stellen gewandt, die vorerst eine Verhinderung dieses Vorgehens der FDJ zugesagt haben.

Das zweite Symptom einer Verschärfung der Kampfsituation liegt in einem neuartigen Kongregationalismus. Das Prinzip der Einwohner-Foren ist in nicht wenigen Fällen bereits auf der Ebene der Kirchengemeinde angewandt worden. Eine politische Stelle oder ein gleichgeschalteter Kirchenvorsteher lädt die Kirchengemeinde zu einer öffentlichen Mitgliederversammlung ein, in der Resolutionen gegen Pfarrer und Kirchenleitung angenommen werden. Oft handelt es sich dabei auch um Beschlüsse über den eigentlichen Dienst des Pfarrers. So sind auf diese Weise in etlichen Fällen in den letzten Wochen Pfarrer, die nicht an der Wahl des 17. September teilgenommen haben, an der weiteren Ausübung ihres Amtes in Filialen oder an bestimmten einzelnen Amtsfunktionen gehindert worden. Das Mittel derartiger Gemeinde-Foren würde sich bei stärkerer Anwendung ohne Zweifel zu einer einschneidenden Kampfsmethode entwickeln lassen.

Und drittens gibt es im Zusammenhang mit den Kommunalwahlen vom 17. September Anzeichen einer Verschärfung der Lage und einer gezielten Kampfweise. Offenbar verfügt man über eine genaue namentliche Übersicht zur Wahlbeteiligung seitens der Pfarrer und kirchlichen Amtsträger, die man für Pressionszwecke ausnutzen zu wollen scheint. Es ist z. B. zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen dem Staatssekretär für Kirchenfragen Seigewasser und Generalsuperintendent Jakob gekommen, in der dieser für die auffallend geringe Wahlbeteiligung der Pfarrer in seinem Sprengel

verantwortlich gemacht wurde. Eine dabei vereinbarte Pfarrerversammlung des Bezirks Frankfurt fand Mitte November in Gegenwart des Staatssekretärs und des Vorsitzenden des Bezirksrates statt. Nach vorliegenden Berichten ist es dabei zu heftigen Streitgesprächen gekommen, die sich vor allem auch gegen einzelne anwesende fortschrittliche Pfarrer richteten.

Es mag in diesem Zusammenhang noch erwähnt werden, daß die Kirchenleitung von Schlesien bei staatlichen Stellen gegen nachweisbare Fälle von Wahlzwang und Wahlfälschung protestiert hat.

III. Gesamtkirchliche Organisation

1. Den gesamtkirchlichen Zusammenhalt der EKD zu sprengen, gehört seit langem, wir sagten es schon, zu den Zielen der staatlichen Kirchenpolitik der DDR. Bereits nach der EKD-Synode vom April 1958 war das von Propst Grüber versehene Amt des Bevollmächtigten des Rates der EKD am Sitz der Regierung der DDR zum Erliegen gekommen. Die EKD wurde als nichtexistent behandelt, ohne daß die Regierung Anstalten gemacht hätte, die östlichen Kirchen aus den gesamtkirchlichen Zusammenschlüssen herauszulösen. Freilich waren die im Westen der Stadt gelegenen Berliner Stellen der Kirchenkanzlei-EKD, des Lutherischen Kirchenamtes-VELKD und der Kirchenkanzlei-EKU der Ostregierung gegenüber ebensowenig handlungsfähig wie die inzwischen auch im Ostsektor von Berlin aufgebauten Nebenstellen. Es gab und gibt kein gesamtkirchliches Organ und keine gesamtkirchliche Dienststelle mehr, die dem DDR-Staat gegenüber handeln kann.

Unter diesen Umständen kam der Kirchlichen Ostkonferenz eine steigende Bedeutung zu, wenn sie auch ganz bewußt als lockere Arbeitsgemeinschaft der Kirchenleitungen ohne feste Rechtsgestalt geführt wurde. Sie war aber dem Staat gegenüber ebenfalls lange Zeit hindurch in einer schwierigen Situation, weil Bischof Dibelius, der bis zum Herbst 1960 ihren Vorsitz führte, nicht verhandlungsfähig war. Die Vertretung der Kirchlichen Ostkonferenz beim Staat wurde im wesentlichen von Landesbischof Mitzenheim und Generalsuperintendent Führ wahrgenommen. Man muß auch beden-

ken, daß die Kirchliche Ostkonferenz bisher über keine Dienststelle verfügte. Erst jetzt sind Erwägungen dazu im Gang.

Nach dem 13. August konnte man mit einer stärkeren Aktivität oder gar einem massiven Druck seitens des Staates gegen die weitere Zugehörigkeit der DDR-Kirchen zur EKD rechnen, um eine auf die DDR beschränkte kirchliche Organisation zu erzwingen. Die Ausweisung von Präses D. Scharf in Verbindung mit der Bezeichnung des Rates der EKD als einer illegalen und friedensfeindlichen Organisation ließ das Schlimmste befürchten. Es kommt hinzu, daß Ende August/Anfang September den westdeutschen Mitgliedern des Rates der EKD und anderen kirchlichen Persönlichkeiten das Betreten des Ostsektors von Berlin verwehrt wurde.

Aber die befürchteten Aktionen sind bis heute ausgeblieben. Offenbar sucht man mit großer Behutsamkeit und mit taktischem Geschick die Frage der kirchlichen Gesamtorganisation zu behandeln. Man verspricht sich wohl mehr von dem freilich zeitraubenden Weg der inneren Aufweichung, Zersetzung und Aufspaltung als von äußeren Pressionen. Man möchte auch hier keine Märtyrersituation schaffen und keineswegs einen offenen Widerstand gegen einseitige organisatorische Maßnahmen des Staates provozieren. Wir gehen wohl nicht fehl in der Annahme, daß auch der Staat die innerkirchliche Bedeutung der fortschrittlichen Kreise nicht eben hoch einschätzt und das Experiment einer Machtergreifung durch eine winzige Minderheit nicht eingehen möchte. Alle diesbezüglichen Kommentare und Spekulationen, wie wir sie in westdeutschen Zeitungen in den letzten Wochen fanden, haben sich als verfehlt, mindestens als verfrüht, auf jeden Fall aber als unerwünscht erwiesen, besonders weil sie sich auf die Person von Landesbischof Mitzenheim als einem neuen DC-Reichsbischof bezogen.

Man kann aber sicher gehen, daß Erwägungen zu einer umfassenden kirchlichen Umorganisation sowohl bei staatlichen wie bei interessierten kirchlichen Stellen angestellt werden. Einen Einblick in derartige Pläne gewährt das Schreiben, das der „Bund Evangelischer Pfarrer in der DDR“ unter dem 19. Oktober 1961 an die östlichen Kirchenleitungen gerichtet hat, als deren Verfasser der Schweriner Domprediger Karl Kleinschmidt gilt:

„Die Mitgliederversammlung des Bundes Evangelischer Pfarrer in der DDR hat am 17. Oktober 1961 einstimmig folgenden Ratschlag an die Synoden und Leitungen der Evangelischen Kirchen in der DDR beschlossen:

1. Die Evangelische Kirche in Deutschland hat 1945 ihre Einheit in der Stuttgarter Schulderklärung ihres Rates gefunden und sie mit dem Abschluß des dieser Erklärung antagonistischen Militärseelsorgevertrages verloren. Sie ist sich seitdem nicht mehr selbst gleich.
2. Die Evangelische Kirche in Deutschland hat seinerzeit die Deutsche Evangelische Kirche abgelöst, welche die evangelischen Deutschen über alle Staatsgrenzen hinweg vereinigen wollte. Die Kirchenführerkonferenz in Treysa hat diese Struktur in der Erkenntnis verworfen, daß die Verschiedenheit der wirtschaftlichen und sozialen Struktur der Erdgebiete die Übereinstimmung der Grenzen kirchlicher Seelsorgebezirke mit den Staatsgrenzen notwendig macht.
3. Bei Gründung der Evangelischen Kirche in Deutschland war Deutschland wirtschaftlich und gesellschaftlich noch einheitlich strukturiert. Mit der Spaltung Deutschlands in zwei gegensätzlich strukturierte Staaten ist diese Voraussetzung ihrer Gründung entfallen.
4. Die Evangelische Kirche in Deutschland ist mit der Option der Mehrheit ihrer Synode und ihres Rates für die westliche Lösung der deutschen Frage an der Spaltung Deutschlands mitschuldig geworden und hat mit dem Abschluß des Militärseelsorgevertrages auch kirchlich dazu beigetragen.
5. Die zum Schutze der Deutschen Demokratischen Republik notwendig gewordenen Maßnahmen haben die Evangelische Kirche in Deutschland insofern mitbetroffen, als sie die Arbeit ihrer Organe weithin lahmgelegt haben. Diese Maßnahmen sind unter anderem auch durch das Verhalten einiger Ratsmitglieder und Synodalen provoziert worden.

6. Eine Fortexistenz der evangelischen Kirchen in der DDR als Gliedkirchen der EKD erscheint unter diesen Umständen als innerlich und äußerlich unmöglich. Ebenso aber auch ihre Rückentwicklung zu selbständigen Landeskirchen, auch abgesehen davon, daß damit Möglichkeiten geschaffen würden, sie gegeneinander auszuspielen. Es erscheint vielmehr notwendig, so bald wie möglich gesamtkirchliche Organe in der DDR zu schaffen, die unabhängig von der EKD sind und arbeiten können.

7. Solche Organe sind a) eine Synode der evangelischen Kirchen in der DDR, die von ihren Landessynoden zu wählen ist, b) ein Rat der evangelischen Kirchen in der DDR, der von dieser Synode zu wählen ist, und c) eine Kanzlei der evangelischen Kirchen in der DDR, die dieser Rat zu bilden hat.

8. Die unaufgebbare geistliche Einheit der evangelischen Kirchen in Deutschland könnte ihren Ausdruck in einer deutschen Ökumene finden, die unter den gegebenen Umständen mehr für die friedliche Zusammenführung der beiden deutschen Staaten und damit auch für die Erneuerung der Evangelischen Kirche in Deutschland zu tun vermöchte, als der Rumpf der EKD dafür gegenwärtig zu leisten bereit und in der Lage ist.

9. Der Abschluß eines Friedensvertrages mit beiden deutschen Staaten wird den Zustand legalisieren, der Folge der Schuld ist, die der Rat der EKD in Stuttgart bekannt hat. Er würde diese Schuld löschen. Die Synoden und Leitungen der evangelischen Kirchen in der DDR sollten in Anknüpfung an die Stuttgarter Schulderklärung der Sowjetregierung gemeinsam ihren Dank für deren Bereitschaft aussprechen, einen Friedensvertrag mit beiden deutschen Staaten abzuschließen und in diesem gemeinsamen Dank die Einheit finden, deren sie bedürfen, um ihre gemeinsamen Aufgaben in der DDR gemeinsam bewältigen zu können.“

Außer einigen unzutreffenden Feststellungen und abwegigen Konstruktionen handelt es sich immerhin um einen einigermaßen maßvollen Vorschlag. Sehr viel weiter geht eine Denkschrift des Ostberliner Privatdozenten Dr. Hanfried Müller, die nach allem, was

wir darüber wissen, die Zerschlagung der übergemeindlichen Organisation der Kirche, also ihre Zurückführung auf die Ebene der Gemeinde mit einer Einordnung in Leben und Gestalt der Gesellschaft vorschlagen soll.

Der Vorstoß des Pfarrerbundes und die programmwidrige Veröffentlichung seines Schreibens in der Westdeutschen Presse kamen der Regierung offensichtlich ungelegen. Domprediger Kleinschmidt veröffentlichte am 14. November 1961 in der „Neuen Zeit“ einen Artikel „Wer sind die Verräter“, der nur als Rückzieher gewertet werden kann. Er unterstreicht, daß das Schreiben des Pfarrerbundes lediglich einen brüderlichen Ratschlag darstelle, bestreitet die weitgehenden kirchlichen Reorganisationspläne auf seiten des Staates und teilt mit (dieses sicherlich auf besonderen Wunsch Seigewassers), daß die Vorstellungen Landesbischof Mitzenheims von einer Ordnung der kirchlichen Verhältnisse im einzelnen andere seien als die des Pfarrerbundes.

Landesbischof Mitzenheim selbst hat sich inzwischen eingehend zu diesen Fragen geäußert, wie aus der nachstehenden epd -Meldung vom 23. November 1961 hervorgeht. Die Äußerungen von Mitzenheim mögen manchen überrascht haben, dem Kenner der Verhältnisse kamen sie aber nicht unerwartet.

Mitzenheim: Gegen mitteldeutsche Staatskirche und gegen Spaltung der EKD

Der thüringische Landesbischof äußerte sich in Neu-Delhi, epd Neu-Delhi, 23. November. Jede Form einer Staatskirche in der DDR werde von den mitteldeutschen Bischöfen strikt abgelehnt, erklärte der thüringische Landesbischof D. Mitzenheim in einem Interview mit dem Evangelischen Pressedienst. Mitzenheim, der zur Zeit an der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi teilnimmt, betonte, die Kirche müsse von den politischen Mächten unabhängig bleiben und dürfe in der DDR keine Winkelsache werden. Er sehe ihre Bedeutung darin, daß sie als Kirche im Volk und für das Volk ein Ausstrahlungszentrum für die christliche Botschaft sei, „eine dienende Kirche, die nicht nach Prestige fragt, sondern Barmherzigkeit übt, Anwalt der Bedrängten und Mut der Stummen ist“.

Nachdrücklich wandte sich der thüringische Bischof gegen die kirchenpolitischen Pläne des „Bundes evangelischer Pfarrer in der DDR“, dem nur eine kleine Minderheit angehöre. Er, Mitzenheim, sei der Meinung, dass man in der DDR keine neuen selbständigen kirchlichen Organe schaffen solle, weil dies die Spaltung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) bedeuten würde. Zwar sei die organisatorische Einheit der EKD im Augenblick gestört, und gemeinsame Verhandlungen ihrer Gliedkirchen im Westen und Osten Deutschlands seien kaum noch möglich, aber, so sagte der Bischof wörtlich, „die innere Verbundenheit im Glauben und dienender Liebe bleibt und soll vertieft werden. Die Kirchen in der DDR bleiben Glieder der EKD“.

Innerhalb der DDR gilt es nach Überzeugung Mitzenheims, alle Einrichtungen zu fördern, die der Kooperation der mitteldeutschen Landeskirchen dienen. Dazu gehören u. a. Predigeraustausch und überregionale Jugendarbeit, die Arbeit der Frauenhilfen, der Evangelischen Akademien und der Studentenseelsorge. Entschieden bekannte sich Mitzenheim zur universalen Sache des Ökumenischen Rates. Er setzte sich für freie Kontakte der Kirchen in Ost und West mit einander ein und insbesondere für eine stärkere Verbindung mit den Minderheitskirchen in den Volksdemokratien.

2. Trotz der bemerkenswerten Zurückhaltung des Staates besteht kein Zweifel daran, daß das Thema einer kirchlichen Neuordnung in der DDR auf der Tagesordnung bleibt. Selbstverständlich haben sich auch die Kirchenleitungen selbst in den letzten Wochen mit diesen Fragen befaßt. Es hat auch in diesen Kreisen nicht an Stimmen gefehlt, die eine vorsichtige Weiterentwicklung der rechtlichen und organisatorischen Gestalt der Kirchen in der DDR für ratsam hielten. Ist der Zusammenhalt der EKD eigentlich ein Glaubensartikel? Sollten nicht auch die Kirchen der staatlichen Spaltung Deutschlands organisatorisch Rechnung tragen? Sollte man nicht eine eigene Konzeption durchführen, bevor Schlimmeres von außen her aufgezwungen wird? Man hat sich die Besprechungen darüber nicht leicht gemacht. Das Ergebnis besteht darin,

- a) daß an der Gemeinschaft der EKD, VELKD und EKU festgehalten wird,
- b) daß die Zugehörigkeit zu den gesamtdeutschen kirchlichen Zusammenschlüssen nicht demonstrativ und provokatorisch herausgestellt und betätigt wird (daß z. B. eine gemeinsame Erklärung kirchlicher Organe in Ost und West zu öffentlichen Fragen erfolgen könnte, will mir zur Zeit unwahrscheinlich erscheinen).
- c) daß für die praktischen Bedürfnisse der Kirchen in der DDR die unumgänglich notwendigen Arbeitseinrichtungen unterhalten oder geschaffen werden.

Danach arbeitet die kirchliche Gesamtorganisation für die DDR in folgendem Rahmen:

- a) Die Mitglieder des Rates der EKD (Krummacher, Beste, Mager), entsprechend auch die Mitglieder der Kirchenleitung der VELKD (Beste, Noth, Schanze, Johannes, Frau Brückner) und des Rates der EKU arbeiten auf Grund einer besonderen Ermächtigung weiter.
- b) Die kirchlichen Dienststellen (Kirchenkanzlei-EKD, Lutherisches Kirchenamt-VELKD, Kirchenkanzlei-EKU, alle in der Bischofsstraße 6 an der Marienkirche) sind funktionsfähig und arbeiten nach innen hin weiter. Es sind Dienststellen der Gesamtkirchen. Deshalb fehlt ihnen freilich die Möglichkeit der Kontakte und des Verhandels mit dem Staat.
- c) Von Westdeutschland und von Westberlin aus wird ein persönlicher Kontakt durch Besuche aufrechterhalten. Soweit möglich werden Sitzungen der kirchenleitenden Organe in Ostberlin von Westdeutschland aus besucht. In einem bescheidenen Umfange ist auch die Fortführung von Ausschlußarbeiten der Gesamtkirchen in Ostberlin möglich gewesen. Ähnliches wird auch von den kirchlichen Werken und anderen Arbeitseinrichtungen gelten.
- d) Die Kirchliche Ostkonferenz (mit der Konferenz der Kirchenleitungen, der Bischofskonferenz und den Referentenbesprechungen)

setzt ihre Arbeit im bisherigen Rahmen fort. Sie wird genötigt sein, sich ein Büro zu schaffen.

e) Die gesamtkirchlichen Organe in Westdeutschland arbeiten mit gesamtkirchlicher Kompetenz weiter. Sie gehen davon aus, daß ihre östlichen Mitglieder durch höhere Gewalt gehindert sind, an ihren Sitzungen teilzunehmen. Nicht zu übersehen ist, daß hinsichtlich der konfessionellen Vertretung und der Berücksichtigung der verschiedenen kirchenpolitischen Gruppen im „westlichen“ Teil des Rates der EKD eine für die lutherischen Kirchen schwierige Situation eingetreten ist. Hier kann von einer angemessenen Berücksichtigung der tatsächlichen Verhältnisse nicht die Rede sein. Diese Schwierigkeiten werden dadurch nur noch größer, daß man zur Zeit nie zu Eingriffen in die rechtliche und verfassungsmäßige Struktur raten kann. Jede Änderung auf diesem Gebiet in einem der beiden Teile der EKD muß auch auf den anderen Teil empfindliche Rückwirkungen haben.

Wir müssen nüchtern urteilen, daß die lebendige Verbindung mit den Kirchen in der DDR z. Zt. auf ein dünnes Rinnsal reduziert worden ist; sie ist so labil, wie eben die Funktionsfähigkeit der Durchlässe durch die Mauer von Berlin labil ist; sie ist auch abhängig von der Bereitschaft der Machthaber in Ostberlin, diesen ganzen Verkehr zu dulden. Man muß bedenken, daß im Mittelpunkt dieser noch verbliebenen Kooperation das Haus an der Marienkirche steht, und daß es kaum technische Möglichkeiten einer Änderung hierin gibt. Das Theologumenon, die Kirche sei von äußeren Lebensverhältnissen unabhängig und auf keinen Fall stehe ihr seitens des Staates das Zugeständnis einer freien Entfaltungsmöglichkeit zu, ist eben doch eine blasse Theorie.

IV. Kirche und Theologie vor dem Atheismus des Ostens

1. Zur prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem Atheismus des Ostens ist es gut, sich die „kollaborierenden“ christlichen Kräftegruppen vor Augen zu halten. Hier ist in erster Linie die Ost-CDU zu nennen, die eigens einen „kirchenpolitischen Arbeitskreis“ unterhält. In der Ost-CDU hat der nach dem Tode von Otto Nuschke

gewählte Vorsitzende Bach keine erkennbare Rolle gespielt. Die eigentliche Führung liegt bei dem Generalsekretär der Partei, Gerald Götting. Götting ist einer der stellvertretenden Vorsitzenden des Staatsrates. Man muß ihn als vorbehaltlosen Befürworter der SED-Politik betrachten. Zu nennen ist hier außerdem der oben schon erwähnte „Christliche Arbeitskreis“ des Deutschen Friedensrates, in dessen Leitung u. a. Oberkirchenrat Gerhard Lotz sitzt. Lotz sieht die eigentliche Quelle für die Spannungen zwischen der EKD und der DDR in der „innigen Verbindung von Kirche und herrschender politischer Linie im Westen unseres Vaterlandes“, bei der es nicht ausbleiben konnte, „daß die Wertmaßstäbe für die Beurteilung politischer Vorgänge und Gestaltungsprozesse in der DDR überwiegend aus dem Westen entliehen wurde“ (die Bedeutung des Kommuniqués vom 21. Juli 1958, Festschrift zum 70. Geburtstag von Landesbischof D. Moritz Mitzenheim, 1961). Die Kirchen in der DDR, so heißt es weiter bei Lotz,

„leben in einem Staat, der, wie von anderen Korporationen innerhalb seines Territoriums auch von den Kirchen grundsätzlich Loyalität und Respektierung seiner Politik erwarten und fordern kann. Damit ist keiner blinden Staatsverliebtheit das Wort geredet. Das Recht zur Kritik, zur Gegenvorstellung, ist den Christen ebenso wenig verwehrt wie den Kirchen. Eins ist allerdings für solche Kritik Voraussetzung: sie muß helfende positive Kritik sein und darf nicht in einem grundsätzlichen Nein zur Ordnung der DDR bestehen und versuchen, von der Rechtsordnung der DDR nur die staatskirchenrechtlichen Spezialbestimmungen anzuerkennen und sie im Sinne eines Sonderrechts für Christen und Kirchen zu strapazieren“ (a. a. O. S. 345).

In diesem Zusammenhang sieht nun Lotz die besondere Bedeutung des Kommuniqués vom 21. Juli 1958. Interessant und vielsagend ist dabei sein Kommentar zu dem Wort vom „Respektieren der Entwicklung zum Sozialismus“:

„Es geht nicht um eine theologische Untermauerung der theoretischen Grundlagen des Sozialismus, sondern um ein Ernstnehmen der gemeinsamen Erkenntnis der von der lutherischen Reformation bestimmten Kirchen, daß die Kirche keiner Staats- und Rechtsordnung verhaftet sei, sondern das Evangelium immer und in jede Ordnung hinein zu sagen habe. Mit ruhiger Gelassenheit können daher die evangelischen Kirchen die Bemühungen um eine neue „justitia civilis“ zur Kenntnis nehmen. Nur eins erbitten sie von den Vertretern der neuen Ordnung: daß Raum und Gelegenheit gegeben wird, auch im Rahmen einer sozialistischen Ordnung die Botschaft auszurichten.“ (a. a. O., S. 349).

Lotz wertet die oben schon erwähnten Vorgänge vom 4. Oktober 1960 und vom 9. Februar 1961 als eine gradlinige Fortsetzung der Politik des Kommuniqués, das einen „wichtigen Entgiftungsprozeß“ eingeleitet habe. Auch auf der Seite des Staates sei die Entwicklung weitergegangen, indem das Prinzip umfassender Toleranz feierlich als Maxime der Kirchenpolitik des Staates erklärt worden sei:

„das verpflichtet nicht nur die Atheisten, sondern auch die Christen und ihre Kirchen.

Gewiß, der Christ weiß, daß der große Lobgesang dreigliedrig ist. „Ehre sei Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen!“ Der Atheist kann das erste Glied dieses Satzes nicht mitsprechen; er hört die Botschaft des Evangeliums nicht mehr oder noch nicht und sieht Christentum als Morallehre und Sittengesetz. Wäre das aber wirklich ein legitimer Grund für die Christen, sich nicht mit dem atheistischen Bruder gemeinsam um den Frieden auf Erden und seine Voraussetzungen zu mühen?“ (a. a. O., S. 350).

Kennzeichnend für diese ganze Position ist ein nicht zu leugnender Antinomismus („das Gesetz gehört auf das Rathaus“). Auch Landesbischof Mitzenheim wird man theologisch in dieser Umgebung suchen müssen. So führte er in einer Ansprache bei Beginn der Verhandlungen mit Ministerpräsident Grotewohl am 2. Juni 1958 aus:

„Es geht mir und uns allen, die wir als Vertreter der christlichen Bürger in der DDR heute zu Ihnen sprechen, nicht darum, institutionelle Privilegien für die Kirchen zu fordern. ... Wir evangelischen Christen in der DDR wissen uns verpflichtet, der Obrigkeit Untertan zu sein. ... Wir betrachten es nicht als die Aufgabe der Kirchen und der einzelnen Christen, den staatsführenden Männern Vorschriften zu machen, wie sie ihr hohes Amt für Frieden nach außen und im Inneren des Landes zu sorgen, der sozialen Gerechtigkeit zum Durchbruch zu verhelfen und die Entwicklung von Wissenschaft und Kultur zu fördern, ausführen sollen. Auch wenn neue und ungewohnte Wege gesucht und gegangen werden, wird der Christ sich nicht verschließen und abseits stehen. ... Weil der Christ im Staat den guten und ordnenden Willen Gottes sieht, weiß er sich den Gesetzen des Staates unterworfen. Lassen Sie mich betonen: Auch im sozialistischen Staat sind die Kirchen und jeder einzelne Christ zur Legalität und Loyalität verpflichtet“.

Man darf aber nicht verkennen, daß öffentliche Erklärungen von Landesbischof Mitzenheim durchweg sehr sorgfältig formuliert sind und mitunter auch eines mahnenden Untertones nicht entbehren. So heißt z. B. in der Ansprache von Landesbischof Mitzenheim an Walter Ulbricht anlässlich der Verleihung des Vaterländischen Verdienstordens in Gold zu seinem 70. Geburtstag am 17. August 1961:

„Die Anerkennung, die mit dieser Auszeichnung ausgesprochen wird, nehme ich zugleich auch für alle die Mitarbeiter in der Kirche entgegen, die in unserer bewegten Zeit geholfen haben, das Verhältnis zwischen Staat und Kirche zu normalisieren. ... Die Kirche ist nicht an eine bestimmte Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung gebunden, weder an die feudalistische noch an die kapitalistische noch an die sozialistische. Als Kirche im Volk und fürs Volk hat sie zu jeder Zeit in jede Ordnung hinein das Wort von Gottes Gericht und Gnade zu sagen und die Menschen auf ihre Menschlichkeit anzusprechen. Wenn der Kirche dazu der notwendige Raum vom Staat belassen wird und wenn die Kirche ihren Dienst recht aus-

richtet, so werden die Früchte des Glaubens auch dem Volksleben und letztlich dem Staate zugute kommen.

So wiederhole ich in dieser Stunde einen Wunsch, den ich oft ausgesprochen habe: Es möchte von der staatlichen Verwaltung auf allen Ebenen echte Toleranz geübt werden und Glaubens- und Gewissensfreiheit und ungestörte Religionsübung gewährleistet bleiben. Besonders liegt mir dies am Herzen im Blick auf unsere Jugend. Unsere nachwachsende Generation muß, ohne Nachteile befürchten zu müssen, ihres Glaubens leben können. Die mir zuteil gewordene Auszeichnung soll mir ein Zeichen dafür sein, daß die Christen in unserem Staate in jeder Beziehung gleichberechtigt sind.“

In allem viel weiter geht der am 1. Juli 1958 gegründete „Bund Evangelischer Pfarrer in der DDR“, der als eigenes Organ das monatlich erscheinende „Evangelische Pfarrerblatt“ herausgibt. Der Bund bejaht nach seiner eigenen Aussage den DDR-Staat nicht nur als Obrigkeit, sondern er sagt Ja auch zu seinem politischen und sozialen Inhalt, um auf diese Weise am Aufbau des Sozialismus in der DDR mitzuarbeiten. Die Problematik und die Arbeitsweise dieses Pfarrerbundes liegen klar zutage. Er muß die atheistische Grundlage der gesellschaftlichen Wirklichkeit der DDR entweder leugnen oder bagatellisieren, jedenfalls aber so interpretieren, daß sie für das christliche Urteil als unerheblich erscheint. Man verzichte auf einen eigenen kirchlichen und theologischen Beitrag zur sozialen Ethik und überschreitet dabei die Grenze, die der Christ eben nicht überschreiten darf, nämlich die eines letzten kritischen Vorbehalts gegenüber jeder staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung. Man beugt sich der Schrumpfung kirchlicher Wirksamkeit auf den engen Raum des Kultes. Das ganze Programm des Pfarrerbundes ist deshalb von einer erschreckenden Sterilität, denn er muß sich notgedrungen darauf beschränken, sein Ja zum politischen und gesellschaftlichen Wollen der DDR, auf das er nicht den geringsten Einfluß hat, immer wieder neu zu rechtfertigen. Für diese Rechtfertigung stützt er sich besonders auf Prof. Emil Fuchs, Leipzig, mit seinen Resten eines religiösen Sozialismus, aber auch

auf bestimmte Elemente der Barth'schen Theologie und ihrer Fortführung bei Heinrich Vogel und Joseph L. Hromadka.

Im Vorübergehen sollen nur kurz zwei Theologen erwähnt werden, die sich in letzter Zeit immer mehr in den Vordergrund gespielt haben; der Privatdozent an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Dr. Hanfried Müller und Pfarrer Gerhard Bassarak, Studienleiter der Evangelischen Akademie in Berlin-Ost. Müller hat kürzlich ein Buch herausgegeben, das von einem Kritiker eine „Marxistische Interpretation von Dietrich Bonhoeffer“ genannt wurde (Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die *societas* in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, Leipzig 1961). Interessant ist, daß zu dieser Arbeit von Müller auch in der von Kreisen des DDR-Pfarrerbundes gesteuerten Zeitschrift „Glaube und Gewissen“ sehr kritisch bewertet wurde [*sic!*].

Zu Bassarak sei in diesem Zusammenhang lediglich auf seinen Aufsatz „Pflicht und Grenze des Gehorsams gegenüber atheistischer Obrigkeit“ (Stimme der Gemeinde vom 15. Juli 1960) verwiesen. Hierin erläutert er seine Obrigkeitsauffassung u. a. am Schulproblem. Der Arbeiter- und Bauernstaat verlange als Voraussetzung für die Zulassung zur Oberschule oder zum Studium, daß man seine Weltanschauung vertrete. Der Christ dürfe hier nicht vordergründig reagieren und etwa fragen: Wir sollen zusehen, wie unsere Kinder zu Atheisten erzogen werden? Wir sollen Bürger zweiter Klasse sein, verfemt wie die Juden im Dritten Reich? Vielmehr solle man hier auf Gottes Fragen hören:

„Warum seid Ihr so kleingläubig und rationalistisch, mir nicht zuzutrauen, daß ich auch durch atheistische Erziehung hindurch Eure Kinder bei Christus halten oder für ihn gewinnen kann? Wann werden Erziehungsziele denn schon erreicht? Kann man zu Demokraten, zu Marxisten, zu Christen erziehen? Wie wäre es, wenn hochbegabte Kinder christlicher Eltern Arbeiter würden? Könnte ich nicht meinen, auf diese Weise das Evangelium zu den Arbeitern bringen zu sollen, nachdem die Kirche es ihnen schuldig blieb (und die Schuld dafür auf die Arbeiter schob)? – Oder meint Ihr, in einer ‚christlichen‘ Welt sei für den Glauben eines jungen

Menschen besser gesorgt? Fragt die jungen Leute aus den Jungen Kirchen, die zum Studium in eine ‚Christliche Welt‘ kommen.“

2. Die Ost-Tendenzen vieler Theologen aus der Schule Karl Barths werden in der Öffentlichkeit für gewöhnlich als politische Hörigkeit dem Osten gegenüber verstanden. Aber die eigentlichen Motive sitzen tiefer, nämlich in der Art und Weise, wie Gott mit der Welt und mit den Menschen umgeht. Eine der beliebten Ausgangsthesen ist die, Gott habe sich in Jesus Christus mit den gottlosen und verlorenen Menschen solidarisch gemacht. Er hat sie alle zu einer einzigen Solidarität zusammengeschlossen. Gegenüber diesem Handeln Gottes sind alle zwischenmenschlichen Spaltungen, und seien es die zwischen Gläubigen und Ungläubigen, von untergeordneter Bedeutung. Alle Menschen sind in gleicher Weise auf die Gnade Gottes angewiesen, die den Gottlosen rechtfertigt, und der Christ hat immer zuallererst bei sich selbst den Atheismus zu erkennen und zu bekämpfen. „Der Atheismus will totgeliebt werden, damit die Brüder Atheisten es lernen, mit uns Gott zu loben“, mit diesem Satz begründet Heinrich Vogel seine Überzeugung, daß der Antikommunismus die eigentliche Sünde unserer Gegenwart sei. Weil die Herrschaft Jesu Christi Christen und Atheisten in gleicher Weise umfaßt, darum ist jede Art von Frontdenken des Westens gegen den Osten nicht nur politisch falsch, sondern christlicher Ungehorsam. Hören wir dazu die kurze Wiedergabe eines Vortrags, den Heinrich Vogel zum Thema „Was heißt den Atheismus totlieben?“ zur Eröffnung des Herbstsemesters 1961 in Ostberlin gehalten hat (zitiert nach ENO – Evang. Nachrichtendienst Ost Nr., XIV/39 vom 27. September 1961):

„Nicht durch Angst oder Mißtrauen und noch viel weniger durch Haß werde der Atheismus überwunden, sagte er. Der Christ dürfe sich nicht in einer Partei der Frommen lebend fühlen, sondern habe in der Solidarität mit dem Gottlosen zu leben. Weil Christus sowohl für diesen als auch für den Christen Gnade erwirkt habe, dürfe es keine evangelische Front geben. ‚Ein Frontdenken zielt gegen die biblische Botschaft!‘ Es dürfe darum auch nicht zu einem Kampf zweier Wahrheitsbesitzer um die besten Wahrheitsargumente kommen. Auch auf die Frage, wie sich die Kirche Christi gegen eine

breite Offensive der atheistischen Weltanschauung verhalten solle, gebe es nur die eine Antwort: „nicht tothassen, sondern totlieben!“ Diesen Satz könne nur verstehen, wer zuerst an den Atheismus in seiner eigenen Brust denke, an den auch von dem Christen täglich praktizierten Atheismus. Eine Gottesfeindschaft, wie sie sich dargestellt habe bei der Kreuzigung Christi, in dem Kampf Luthers gegen die damalige Katholische Kirche oder wie sie in der Selbstgerechtigkeit des einzelnen Menschen zutage trete, sei ebenso Atheismus zu nennen wie z. B. der Nihilismus bei J. P. Satre. „Gott hat meinen Atheismus totgeliebt durch den Christus am Kreuz. Darum sitze ich mit dem Atheisten auf der gleichen Bank.“ Den Atheismus des Gottlosen totlieben, geschehe darum so, daß der Christ als einer, dessen Atheismus durch die Liebe Christi überwunden worden sei, in dem Gottlosen den von Gott Geliebten sehen müsse. Darum habe er dem Bruder Atheisten in aller Menschlichkeit, ohne Scheu und Mißtrauen zu begegnen. Das Verhältnis zu ihm sei bestimmt durch den Ring der Solidarität, der von Christus über mich zu dem Gottlosen geht. Es gelte darum jetzt die ungeheure Evangeliumschanse wahrzunehmen, die den Christen vor die Füße gelegt sei“.

Dem prinzipiellen Antinomismus, auf den wir schon verschiedentlich hingewiesen haben, entspricht in dieser ganzen theologischen Strömung ein doketisierender Kirchenbegriff, in dem alles auf das jeweilige Ereignis in Verkündigung und Bekenntnis abgestellt ist. Eine solche Kirche bedarf nicht des Raumes und der von außen her keimenden Zusicherung der Freiheit für ihren Dienst. Da man als Christ auch unter der Gnade Gottes im Grenzfall menschlicher Unfreiheit leben kann, kommt es da nicht mehr erst zur Anrede an den Staat, sich so zu verstehen, daß er den Raum für die Verkündigung der Kirche und für die Entfaltung christlichen Lebensgehorsams unangetastet läßt. Die atheistische Zielsetzung einer irdischen Herrschaft kann die Kirche und den Christen dann nicht zu einer Frontbildung führen. Den atheistischen Umtrieben setzt der Christ seine fröhliche Hoffnung auf den Gott entgegen, der in Christus bereits die Macht über alle Gewalten übernommen hat. Von hier aus ist es zu erklären, daß den Theologen aus der Schule Karl Barth's daran liegt, die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse in den

atheistischen Weltanschauungsdiktaturen so weit wie möglich zu bagatellisieren, die westlichen Verhältnisse den Östlichen gleichzusetzen und die Brücke zwischen dem atheistischen und dem christlichen Wollen in dem gemeinsamen Dienst am Menschen zu finden.

Hinter allem steht weiter das christozentrische und christokratische Prinzip aus der Schule Karl Barth's, das die Auseinandersetzung des Christen mit der Welt und der Geschichte sowie sein ethisches Verhalten monistisch organisiert. Dazu beschränke ich mich auf Zitate von Joseph L. Hromadka:

„Die Herrschaft Christi ist nicht nur auf diejenigen, die an ihn glauben und ihn bewußt bejahen, beschränkt. Sie ist nicht beschränkt auf den Raum der Kirche, ihrer Ordnungen und Handlungen. Diese Herrschaft ist nicht eine religiöse Angelegenheit, ist mit keiner Religion oder religiösen Gestalt verbunden: Sie ist eine Realität jenseits aller religiösen oder kultischen und sakralen Bildungen, jenseits aller Ideologien und jenseits aller geschichtlich gewordenen kulturellen oder rassistischen nationalen oder sozialpolitischen Systeme.“ (Was heißt Herrschaft Christi heute? In: Unter der Herrschaft Christi. Vorträge verschiedener Autoren, herausgegeben von Ernst Wolf, München 1961, S. 60f).

„Das bedeutet einmal, daß der Christ und die Kirche Christi nichts für sich erwarten dürfen, daß sie keine Ansprüche an andere Menschen oder Gewalten stellen sollen und daß sie sich selbst nicht für den Maßstab dessen halten dürfen, was recht und billig, was wahr und erlaubt ist. Namentlich dürfen sie keinen Anspruch auf Jesus Christus selbst erheben und ihn für sich selbst monopolisieren. Er ist in seiner königlichen Herrschaft gegenwärtig, aber nicht nur in unserer Mitte, sondern in der Welt, unter den Menschen, ohne Rücksicht darauf, ob sie ihn kennen, anerkennen und aufnehmen. Und er ist gegenwärtig in Schmach und Niedrigkeit, indem er die Schmach, die Sünde, die Schuld und den Tod aller Menschen auf seinen Schultern trägt. Aber nicht nur auf seinen Schultern, sondern in der Tiefe seines Herzens, seines Menschentums.“ (a. a. O. S.61).

Ein spezifisches Kennzeichen dieser ganzen Sicht ist eine ständige Vermischung von Gesetz und Evangelium. Immer wieder findet ein schnelles und ungeprüftes Hinüberwechseln von der einen zur

anderen Ebene statt. Das muß sich auswirken in der Beurteilung der Vorgänge im Raum der Politik. Was dem Christen politisch erlaubt ist, wird hier nach den vermeintlichen Bedürfnissen und Möglichkeiten der Evangeliumsverkündigung und eines christlichen Wagemutes beurteilt. Man denke an die Übernahme des Redens vom „Kalten Kriege“ in das theologische Vokabular und denke umgekehrt daran, wie eifertig die politische Gegenwehr eines Volkes gegen seine Bolschewisierung als ein dem Christen verwehrtes Kreuzzugsdenken abgetan wird.

3. Mit diesen Grundansätzen verbinden sich bei einzelnen Theologen freilich dem Osten zuneigende politische Überzeugungen. Das ist sicherlich der Fall bei Prof. Hromadka, wenn er sich von dem ganzen Schwung der sozialistischen Revolution von 1917 tragen läßt und sie in Anlehnung an das marxistische Geschichtsbild als normatives Ereignis für die künftige Geschichte der ganzen Menschheit betrachtet. Hromadka sieht in dieser bis heute andauernden Revolution das Unternehmen, die politische Demokratie durch wirtschaftliche und soziale Befreiung des Menschen zu ergänzen und menschliche Freiheit und Würde in einer neuen klassenlosen Gesellschaft zu vollenden. Wie sehr hier die Revolution von 1917 zum Mittelpunkt des Weltgeschehens erhoben wird, ist an dem Vorwurf Hromadkas erkennbar, der westlichen Welt sei von Anfang an bis heute nichts besseres eingefallen, als dieser Bewegung mit antikommunistischer Hysterie zu begegnen; die Führer der Revolution hätten gewiß Fehler gemacht, aber der Westen habe sie auf diesen Weg gedrängt. Neben Hromadka ist noch als Vertreter einer politisch bestimmten Theologengruppe der Prof. Emil Fuchs zu nennen, einer der letzten Vertreter des religiösen Sozialismus. Die Gefahr dieser Bewegung ist immer die gewesen, das Wesen des christlichen Glaubens in einer Umwandlung der Gesellschaft zu sehen. Von daher erklärt sich auch die heute von Fuchs vertretene These, daß die christlichen Ideale der Menschlichkeit und des Friedens in der sozialistischen Gesellschaft des Ostens ihre Erfüllung fänden.

Wenn man einmal von den politischen Beigaben der Professoren Hromadka und Fuchs absieht, so kann man nicht übersehen, daß an der These von der Solidarität mit den Gottlosen etwas Richtiges ist.

Es gibt eine solche Solidarität des Christen mit allen Menschen, die in gleicher Weise wie er verlorene Sünder sind, für die Christus gestorben ist. Diese letzte Solidarität, die auch zwischen Christen und Atheisten besteht, darf auch dann nicht verlorengehen, wenn die politische und weltanschauliche Auseinandersetzung unvermeidlich ist. Daß Christen vom Menschlichen her einer oberflächlichen Schwarz-Weiß-Malerei und einer Verteufelung des Gegners widerstehen, ist auch für politisches Denken und Handeln ein Gewinn. Christliche Bruderschaft, für die sich der Christ auch zu den Atheisten hinüber offenhält, folgt anderen Gesetzen als politische Frontbildung.

Die These vom Totlieben des Atheismus ist nur eine halbe Wahrheit. Sie scheitert an ihrer eigenen stillschweigenden Voraussetzung, daß sich der Konflikt mit den Atheisten des Ostens auf der persönlichen Ebene zwischen Menschen verschiedener Denkweisen abspielt, und daß die geforderten Verhaltensweisen auf dieser Ebene von Mensch zu Mensch unmittelbar als Gestaltungsprinzipien für Politik und Gesellschaft verwendbar seien. Aber das politische und ethische Problem gegenüber dem östlichen Atheismus liegt ja gerade darin, daß ein atheistisch bestimmter Sozialismus die politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung übernimmt, das gesamte Leben eines Staates in atheistischer Weltanschauung verankert, damit die Gewissen der Menschen vergewaltigt und erklärmaßen sein System auf die ganze Welt übertragen will. Die Utopie einer irdischen Heilslehre will die Menschheit beglücken und löscht darüber aus, was den Menschen zum Menschen macht. Was heißt in dieser Situation noch Solidarität mit den Gottlosen? Was bedeutet da die Warnung vor einer Frontstellung gegen die Atheisten anders als eine Verzerrung der tatsächlichen Lage? Wer so einseitig vor einer antikommunistischen Frontstellung warnt, läßt wesentliche Dienste des Christen an seinen Mitmenschen und wesentliche Aufgaben der kirchlichen Verkündigung an der Ordnung der Welt außer acht.

So erweist sich bei näherer Betrachtung die These vom Totlieben des Atheismus als eine verführerische Irrlehre, weil sie die christliche Gemeinde daran hindert, Gottes Gesetz für das Zusammenleben der

Menschen in den weltlichen Ordnungen und Gottes Gericht über die Sünder, die nicht Buße tun, zu verkündigen. Die rechte politische Predigt der Kirche ist ohne freie kritische Anrede an den Staat in der Predigt des Gesetzes und die politische Diakonie der Kirche ist ohne Solidarität mit den bedrängten Gewissen in einem totalitären Weltanschauungsstaat nicht denkbar. Wer dies als verwerfliches „Frontdenken“ bezeichnet, zeigt damit, daß er in den Grundlagen seines theologischen Denkens einer Schwärmerei verfallen ist, die für Kirche und Staat in gleicher Weise verderblich ist.

Dieser schwarmgeistige Boden der These vom Totlieben des Atheismus wird vollends sichtbar, wo aus ihr voreilige Konsequenzen gezogen werden, die dem Christen mit dem Anspruch auf theologische Geltung politische Auflagen machen. Ob die Wahrung von Recht und Freiheit für das Zusammenleben der Menschen zum Auftrag Gottes gehört, kann dann nicht mehr mit einem klaren Ja beantwortet werden. Ebenso wenig stellt man sich ausreichend der Frage, ob es einem Volk sittlich erlaubt ist, sich mit politischen Mitteln gegen die Unterwerfung unter eine totalitäre Zwangsgewalt zu wehren. Man beantwortet vielmehr die Frage nach den politischen Aufgaben des Christen mit einer Ermunterung zu einem Wagemut in der Politik, der vor der Wirklichkeit der Welt die Augen verschließt. Der Theologe weiß, daß dieser ganzen Sicht eine ständige Vermischung zweier Ebenen zugrunde liegt, die einfach nicht miteinander vermischt werden dürfen. Die Betrachtung der Wirklichkeit der Welt allein gibt gewiß keine ausreichenden Richtlinien für sittlich erlaubtes politisches Handeln her. Aber die theologische Ethik kann sich in der gegenwärtigen Situation nicht dem Verdacht aussetzen, daß sie meint, für ihre Weisungen und Ratschläge einer sorgfältigen Beobachtung und angemessenen Berücksichtigung der Wirklichkeit nicht zu bedürfen. Christlicher Gehorsam in den politischen Dingen bedarf der Gewißheit, daß er es tatsächlich mit der politischen Wirklichkeit zu tun hat und nicht mit den Träumen einiger Theologen.

[...]

Bibliographie

Wolf-Dieter Hauschild: Bibliographie zur kirchlichen Zeitgeschichte

Ausgewählt von Carsten Nicolaisen¹

I. Selbstständige Veröffentlichungen, Aufsätze, Lexikonartikel in
chronologischer Reihenfolge

Hochschule oder akademische Posse? Zur Gründung einer „Freien
Universität Hamburg“. In: Evangelische Kommentare 10
(1977), 228–230.

Tradition und Veränderung. Die evangelische Kirche und die
politisch-gesellschaftliche Ordnung. In: Tutzingener Blätter
(1979), H. 1, 9–13 [auch in: Konfliktgemeinschaft Kirche,
2004, 73–98].

Ein Objekt der Missionierung? Für das Miteinander von Volks- und
Bekennniskirche. In: Lutherische Monatshefte 19 (1980),
147–151 [erweiterte Fassung in: Konfliktgemeinschaft Kirche,
2004, 85–98].

Kirchliche und theologische Grundsatzfragen. In: Kirchliches Jahr-
buch 102 (1975), 19–72 [erschienen 1980].

Kirchliche und theologische Grundsatzfragen. In: Kirchliches Jahr-
buch 103/104 (1976/77), 17–107 [erschienen 1981].

Kirche in Staat und Gesellschaft. In: Ebd., 109–173.

1 Vollständige Bibliographie in: *Hauschild*, Wolf-Dieter: „Suchet der Stadt
Bestes“. Neun Jahrhunderte Staat und Kirche in der Hansestadt Lübeck. Hg.
von Antjekathrin Graßmann und Andreas Kurschat. Lübeck 2011, 283–302.

- Lübeck's Kirche in der Zeit der NS-Herrschaft. In: Lübeckische Blätter 141 (1981), 242f.
- Kirchliche und theologische Grundsatzfragen. In: Kirchliches Jahrbuch 105 (1978), 19–70 [erschienen 1982].
- Kirche in Staat und Gesellschaft. In: Ebd., 71–128.
- Evangelische Kirche in Deutschland. In: Theologische Realenzyklopädie 10 (1982), 656–677.
- Volkskirche und Demokratie. Evangelisches Kirchenverständnis und demokratisches Prinzip im 20. Jahrhundert. In: Oberndorfer, Dieter / Schmitt, Karl (Hg.): Kirche und Demokratie. Paderborn 1983, 33–49 [auch in: Konfliktgemeinschaft Kirche, 2004, 99–115].
- Kirche und Drittes Reich in Lübeck 1933–1943–1983. In: Lübeckische Blätter 143 (1983), 317–320. 337–340.
- Die Barmer Theologische Erklärung als Bekenntnis der Kirche? Zur Haltung des Lutherrats 1937–1948. In: Barmen und das Luthertum (Bekenntnis. Fuldaer Hefte 27). Hannover 1984, 72–114 [überarbeitete Fassung in: Konfliktgemeinschaft Kirche, 2004, 245–294].
- Gegen die Irrlehren der Deutschen Christen. Die Barmer Theologische Erklärung als lutherisches Bekenntnis. In: Lutherische Monatshefte 23 (1984), 201–204 [erweiterte Fassung in: Konfliktgemeinschaft Kirche, 2004, 201–220].
- Die Relevanz von „Barmen 1934“ für die Konstituierung der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945–1948. In: Wolf-Dieter Hauschild/Georg Kretschmar/Carsten Nicolaisen (Hg.): Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Referate des Internationalen Symposiums auf der Reisenburg. Göttingen 1984, 363–398 [überarbeitete Fassung in: Konfliktgemeinschaft Kirche, 2004, 245–294].
- [Zusammen mit Georg Kretschmar] Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Thesen im Anschluss an das Symposium auf der Reisenburg. In: Ebd., 461–467.
- Bekenntnis im politischen Horizont. In: Civis (1984), H. 2, 86–94.

- Kirche und Wort Gottes. Zur lutherischen Interpretation der Barmer Theologischen Erklärung. In: Luther 55 (1984), 85–97 [erweiterte Fassung in: Konfliktgemeinschaft Kirche, 2004, 201–220].
- Kirchliche und theologische Grundsatzfragen. In: Kirchliches Jahrbuch 107 (1980), 15–80 [erschieden 1984].
- Kirche und Staat vom Mittelalter bis zur Neuzeit. In: Funk-Kolleg Religion. Bd. 1. Hg. von Peter Fiedler u. a. (GTB 1285) Gütersloh 1985, 351–368.
- Herausgefordert durch das Chaos. Treysa 1945. In: Lutherische Monatshefte 24 (1985), 364–367.
- Lutherfeier 1983: Evangelische Kirche und deutsche Öffentlichkeit. In: Kirchliches Jahrbuch 110 (1983), 9–78 [erschieden 1985].
- Reform der theologischen Ausbildung. In: Kirchlicher Dienst und theologische Ausbildung. Festschrift für Präses Dr. Heinrich Reiß. Hg. von Helmut Begemann und Carl Heinz Ratschow. Bielefeld 1985, 125–138
- Die Kirchenversammlung von Treysa 1945 (Vorlagen 32/33). Hannover 1985 [ergänzte Fassung in: Konfliktgemeinschaft Kirche, 2004, 297–328].
- Kirchlicher Widerstand am Beispiel Lübecks. In: Diederichs, Urs J. / Wiebe, Hans Hermann (Hg.): Schleswig-Holstein unter dem Hakenkreuz (Evangelische Akademie Nordelbien. Dokumentation 7). Bad Segeberg / Hamburg 1985, 75–102
- Zur Erforschung der Barmer Theologischen Erklärung von 1934. In: Theologische Rundschau 51 (1986), 130–165 [überarbeitete Fassung in: Konfliktgemeinschaft Kirche, 2004, 141–179].
- Bekenntnis und kirchliche Identität. Das Jubiläum der Barmer Theologischen Erklärung 1934–1984. In: Kirchliches Jahrbuch 111 (1984), 255–377 [erschieden 1986].
- Kirche–Staat–Politik. In: Kirchliches Jahrbuch 112 (1985), 105–302 [erschieden 1988].
- Kirchliches Leben. In: Ebd., 303–393.

- Kirche in Lübeck zwischen Anpassung und Widerstand. In: Reumann, Klauspeter (Hg.): Kirche und Nationalsozialismus. Beiträge zur Geschichte des Kirchenkampfes in den evangelischen Landeskirchen Schleswig-Holsteins (SVSHKG I. 36). Neumünster 1988, 153–183.
- Konfessionelles Selbstbewusstsein und kirchliche Identitätsangst. Zur Gründung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands im Jahre 1948. In: Jeziorowski, Jürgen (Hg.): Kirche im Dialog. Hannover 1988, 19–47 [auch in: Konfliktgemeinschaft Kirche, 2004, 366–393].
- Frömmigkeit und Weltverantwortung. In: Kirchliches Jahrbuch 115 (1988), 85–298 [erschienen 1991].
- Der Wiederaufbau der Evangelisch-Theologischen Fakultät Münster nach 1945. In: Neuser, Wilhelm H. (Hg.): Die Evangelisch-Theologische Fakultät Münster 1914 bis 1989 (Unio und Confessio 15). Bielefeld 1991, 95–130.
- Die evangelische Kirche und das Problem der deutschen Schuld nach 1945. In: Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte 89 (1991), 399–420 [überarbeitete Fassung in: Konfliktgemeinschaft Kirche, 2004, 116–138].
- Evangelische Theologen im Exil 1933–1945. In: Böhne, Edith / Motzkau-Valeton, Wolfgang (Hg.): Die Künste und die Wissenschaften im Exil 1933–1945. Gerlingen 1992, 257–278
- Epochale Veränderungen. In: Kirchliches Jahrbuch 116 (1989), 103–322 [erschienen 1994].
- Barmer Theologische Erklärung. In: LThK³ Bd. 2, 1994, 10.
- Evangelische Kirche und Wiedervereinigung. In: Kirchliches Jahrbuch 117/118 (1990/91), 181–375 [erschienen 1995].
- Vom „Lutherrat“ zur VELKD 1945–1948. In: Mehlhausen, Joachim (Hg.): ... und über Barmen hinaus. Festschrift für Carsten Nicolaisen (AKiZ B 23). Göttingen 1995, 451–470 [ergänzte Fassung in: Konfliktgemeinschaft Kirche, 2004, 394–411].
- Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland als Vertretung des deutschen Protestantismus in der Nachkriegszeit. In: Nicolaisen, Carsten / Schulze, Nora Andrea (Bearb.): Die Protokolle

- des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 1: 1945/46 (AKiZ A 5). Göttingen 1995, IX–XLIII [veränderte Fassung in: Konfliktgemeinschaft Kirche, 2004, 329–365].
- Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands. In: EKL³ Bd. 5, 1996, 1120–1125.
- Adolf von Harnack. In: Wolf-Dieter Hauschild (Hg.): Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 20). Gütersloh 1998, 275–300.
- Bekennende Kirche. In: RGG⁴. Bd. 1, 1998, 1241–1246 [Englische Übersetzung: Confessing Church. In: RPP Bd. 3, 2007, 366–369].
- Bekennnissynoden. In: Ebd., 1276f. [Englische Übersetzung: Confessing Synods. In: RPP Bd. 3, 2007, 369].
- Bruderrat. In: Ebd., 1782f. [Englische Übersetzung: Council of Brethren. In: RPP Bd. 3, 2007, 517f.].
- Deutsche Evangelische Kirche (DEK). In: RGG⁴. Bd. 2, 1999, 703f. [Englische Übersetzung: German Evangelical Church. In: RPP Bd. 5, 2009, 369f.].
- Deutschland I. Allgemein; Deutschland II. Kirchengeschichtlich und konfessionskundlich. In: Ebd., 716–755. [Englische Übersetzung: Germany, I. General, 1. Name, 2. Geography, 3. Ethnography. In: RPP Bd. 5, 2009, 381–402].
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD). I. Geschichte, Verfassung und Gliederung. In: Ebd., 1713–1717. In: RPP Bd. 4, 2008, 676–679]
- Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2: Reformation und Neuzeit. Gütersloh 1999 (2. durchgesehene Aufl. 2001, 4. Auflage 2010) [darin § 20: Volkskirche und evangelische Identität im 20. Jahrhundert, 819–908].
- Die Entstehung der 4. These der Barmer Theologischen Erklärung und ihr historischer Kontext. In: Ochel, Joachim (Hg.): Der Dienst der ganzen Gemeinde Jesu Christi und das Problem der

- Herrschaft., Bd. 2: Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union zu Barmen IV. Gütersloh 1999, S. 25–52 [veränderte Fassung in: Konfliktgemeinschaft Kirche, 2004, 221–244].
- Bekennende Kirche. In: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht. Hg. von Axel von Campenhausen u. a. Bd. 1. Paderborn 2000, 222–224.
- In memoriam: Erwin Wilkens und Joachim Mehlhausen. In: Kirchliches Jahrbuch 125 (1998) VII–XII [erschienen 2000].
- Harnack, Adolf. In: RGG⁴. Bd. 3, 2000, 1457–1459 [englische Übersetzung: Harnack, Adolf (von), I. Life, II. Works, III. Influence. In: RPP Bd. 5, 2009, 668f.
- Märtyrer/Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis. In: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 21, 2003, 1–23. Auch in: „Ihr Ende schaut an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Hg. von Harald Schultze und Andreas Kurschat unter Mitarbeit von Claudia Bendick. Leipzig 2006, 49–69; 2., erweiterte und verbesserte Auflage, Leipzig 2008, 51–71.
- Die Diskussion um die Notwendigkeit konfessioneller Strukturen bei der Gründung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 100, 2003, 325–347.
- Konfliktgemeinschaft Kirche. Aufsätze zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland (AKiZ B 40). Göttingen 2004.
- Grundprobleme der Kirchlichen Zeitgeschichte. In: Ebd., 15–72 [Erstveröffentlichung].
- Die Bekenntnissynode von Barmen 1934. Ihre Vorgeschichte und historische Bedeutung. In: Ebd., 180–200 [Erstveröffentlichung].
- Reichskirche. In: RGG⁴. Bd. 7, 2004, 221–223.
- Synode I. Geschichtlich. In: RGG⁴. Bd. 7, 2004, 1970–1974.
- Zeitgeschichte, Kirchliche. In: Theologische Realenzyklopädie 36, 2004, 554–561.

- Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD). In: RGG⁴. Bd. 8, 2005, 966–968.
- Evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1961 und 1979. In: Hermle, Siegfried / Lepp, Claudia / Oelke, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren (AKiZ B 47). Göttingen 2007, 51–90.
- Was ist „lutherisch“? Zum Selbstverständnis der Lutheraner des sog. Lutherrats (1936–1948). In: Kerygma und Dogma 53 (2007), 124–144.
- Kontinuität im Wandel. Die Evangelische Kirche in Deutschland und die sog. 68er Bewegung, in: Hey, Bernd / Wittmütz, Volkmar (Hg.): 1968 und die Kirchen (Religion in der Geschichte 17). Bielefeld 2008, 35–54.
- Martyrergedenken in der evangelischen Kirche. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 120 (2009), 323–339.
- Otto Dibelius (15.5.1880–31.1.1967). Ein konservativer Reformers als Jahrhundertbischof der evangelischen Kirche. In: Protestantismus in Preußen. Lebensbilder aus seiner Geschichte. Im Auftrag des Arbeitskreises für Kirchengeschichtliche Forschung der EKV-Stiftung hg. von Albrecht Beutel [u.a.]. Bd. 4: Vom Ersten Weltkrieg bis zur Teilung Deutschlands. Hg. von Jürgen Kampmann (Edition Chrismon). Frankfurt a. M. 2011, 167–189.

2. Rezensionen

- Meier, Kurt: Der evang. Kirchenkampf. Bd. 1–2. Göttingen 1976. In: Lutherische Monatshefte 16 (1977), 223f.
- Jürgensen, Kurt: Die Stunde der Kirche. Die Ev.-Luth. Landeskirche Schleswig-Holsteins nach dem 2. Weltkrieg. Neumünster 1976. In: Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 57 (1977), 175f.

- Meier, Kurt: Der evangelische Kirchenkampf. Bd. 3. Göttingen 1984. In: Lutherische Monatshefte 24 (1985), 136f.
- Schwarz, Eberhard (Hg.): Kirche im Travebogen 1684–1984. Neumünster 1984. In: Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte 111 (1986), 322–324.
- Scholder, Klaus: Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 2. Berlin 1985. In: Evangelische Kommentare 19 (1986), 486f.
- Meiser, Hans: Verantwortung für die Kirche. Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften. Hg. von Hannelore Braun und Carsten Nicolaisen (AKiZ A 1). Göttingen 1985. In: Lutherische Monatshefte 25 (1986), 471f.
- Besier, Gerhard / Ringshausen, Gerhard (Hg.): Bekenntnis, Widerstand, Martyrium, Göttingen 1986; Claussen, Regina / Schwarz, Siegfried (Hg.): Vom Widerstand lernen. Bonn 1986. In: Theologische Revue 82 (1986), 478–481.
- Rudolph, Hartmut: Evangelische Kirche und Vertriebene 1945 bis 1972, 2 Bde. (AKiZ B 11 und 12). Göttingen 1984–85. In: Theologische Revue 83 (1987), 120–124.
- Beckmann, Joachim: Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit. Erlebte Kirchengeschichte. Neukirchen 1986. In: Ebd., 216f.
- Schröder, Johannes: Diakonie im Lande zwischen Nord- und Ostsee. Neumünster 1986. In: Ebd., 355f.
- Reumann, Klauspeter: Kirche und Nationalsozialismus (SVSHKG I 35). Neumünster 1988. In: Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 68 (1988), 311f.
- Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Bd. 5. Neumünster 1989. In: Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 70 (1990), 295f; Zeitschrift für Kirchengeschichte 103 (1992), 419f.
- Vollnhals, Clemens: Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945–1949 (Studien zur Zeitgeschichte 36). München 1989. In: Theologische Revue 87 (1991), 138–141.
- Vollnhals, Clemens (Bearb.): Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch (AKiZ A 3). Göttingen 1988. In: Ebd. 141f.

- Haasler, Bernd: Evangelische Jugendarbeit in Schleswig-Holstein ... 1921–1988 (SVSHKG I 36). Neumünster 1990. In: Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 71 (1991), 440f.
- Kaiser, Jochen Christoph: Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. München 1989. In: Theologische Revue 88 (1992), 49–51.
- Kellner, Hans Eduard: Das theologische Denken Wilhelm Stählins (EHS. T 439). Frankfurt a. M. und Bern 1991. In: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 63 (1994), 313f.
- Blaschke, Klaus / Ramm, Hans-J. (Hg.): 30 Jahre Staatskirchenvertrag – 10 Jahre Ev.-Luth. Nordelbische Kirche (SVSHKG I 38). Neumünster 1992. In: Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 74 (1994), 425f.
- Dittrich, Konrad: 850 Jahre Kirche in Lübeck. Lübeck 1993. In: Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 75 (1995), 397.
- Jürgensen, Kurt (Hg.): Die Kirche im Herzogtum Lauenburg. Neumünster 1994. In: Ebd., 429.
- Hass, Otto: Hermann Strathmann. Bamberg 1993. In: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 65 (1996), 341f.
- Klän, Werner: Die evangelische Kirche Pommerns in Republik und Diktatur (VHKP V 30). Köln / Weimar / Wien 1995. In: Lutherische Theologie und Kirche 20 (1996), 212–215.
- Röpcke, Andreas (Hg.): Bremische Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert. Bremen 1994. In: Bremisches Jahrbuch 76 (1997), 244–248.
- Silomon, Anke: Synode und SED-Staat (AKiZ B 24). Göttingen 1997. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 109 (1998), 283–286.
- Ökumene im Widerstand. Der Lübecker Christenprozeß 1943. Hg. für die Luther-Gemeinde, Lübeck, und für die Katholische Propstei-Gemeinde Herz Jesu, Lübeck, von Isabella Spolovjnak-

- Pridat und Helmut Siepenkort. Lübeck 2001. In: Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 82 (2002), 395f.
- Nowak, Kurt: Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984–2001. Hg. von Jochen-Christoph Kaiser (KoGe 25). Stuttgart 2002. In: Theologische Literaturzeitung 129 (2004), 811–814.
- Grünberg, Wolfgang / Höner, Alexander (Hg.): Wie roter Bernstein. Backsteinkirchen von Kiel bis Kaliningrad. Ihre Kraft in Zeiten religiöser und politischer Umbrüche. München/Hamburg 2008. In: Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 89 (2009), 394f.
- Göhres, Annette / Stenzel, Ulrich / Unruh, Peter: Bischöfinnen und Bischöfe in Nordelbien 1924–2008. Kiel 2008. In: Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 89 (2009), 440f.
- Kaufmann, Thomas u. a. (Hg.): Ökumenische Kirchengeschichte. 3 Bde. Darmstadt 2006–2008. In: Theologische Literaturzeitung 135 (2010), 190–195.

Berichte

„Moritz Mitzenheim (1891–1977). Eine biographische Studie“. Ein Dissertationsprojekt

Annedore Becker

„Ich bin am 17. August 1891 in Hildburghausen geboren, wo mein Vater, Heinrich Mitzenheim, damals an der Bürgerschule, später am Seminar Lehrer war und jetzt als Oberstudienrat im Ruhestand lebt. Nach dem neunjährigen Besuch des Gymnasiums meiner Vaterstadt studierte ich von 1911 ab Theologie und zwar zunächst in Leipzig [...], dann in Heidelberg [...], dann in Berlin [...] und zuletzt in Jena [...]. Neben der Theologie galt mein Interesse der Kirchenmusik und der deutschen Literatur.“¹

So schreibt 1928 Moritz Mitzenheim (17.8.1891–4.8.1977), der nachmalige Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen (ELKTh) 1945–1970, in seinem aus Anlass einer Bewerbung um eine Pfarrstelle verfassten Lebenslauf. Zwar sind wesentliche biographische Eckdaten wie diese von ihm benannten bekannt, aber forschungsmäßig – bis auf die in Ansätzen bearbeitete Bischofstätigkeit (insbesondere die Zeit der Sowjetischen Besatzungszone (SBZ) und der frühen DDR bis zum Mauerbau) – lediglich rudimentär erschlossen. Sein Wirken vor 1945 gerät dabei größtenteils kaum in den Blick und eine seine gesamte Lebensspanne umfassende Untersuchung fehlt. In Anbetracht der Tatsache, dass Mitzenheim sowohl zu den prägendsten kirchlichen Persönlichkeiten des ostdeutschen Protestantismus in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts gezählt

1 LKAE L 5053 (Personalakte Moritz Mitzenheim) Bd. 1, unfol.

werden muss, als sich auch in seinem Leben und Wirken die grundlegenden Problemfelder der Beziehung zwischen Kirche und Staat, insbesondere der DDR-Regierung sowie des innerdeutschen Beziehungsgefüges, verdichten, ist dies umso bedauerlicher und muss als ein Desiderat der Forschung angesehen werden. Gleichsam ist aber auch die Geschichte der ELKTh für die Zeit der DDR bisher nur in deren Frühphase erschlossen² und es mangelt im Allgemeinen an landeskirchlichen und personenbezogenen Studien über kirchliche Führungsgestalten³ des ostdeutschen Protestantismus.

Wissenschaftlich verwertbare biographisch ausgerichtete Vorarbeiten über Mitzenheim gibt es derzeit nur in Form einiger weniger Aufsätze⁴; in den einschlägigen Lexika lassen sich kurze Personal-

-
- 2 Vgl. *Lepp*, Claudia: Die evangelischen Kirchen in der DDR im Focus der Forschung. Darstellungen und Quellensammlungen zu Einzelthemen (1990–2009). In: ThR 74 (2009), 309–353, hier 331. Die (Re-)Konstituierungsphase nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges hat *Seidel*, Thomas A.: Im Übergang der Diktaturen. Eine Untersuchung zur kirchlichen Neuordnung in Thüringen 1945–1951 (KoGe 29). Stuttgart u. a. 2003, bearbeitet. Vgl. dazu auch die neueste Studie *Koch-Hallas*, Christine: Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Thüringen in der SBZ und der Frühzeit der DDR (1945–1961). Eine Untersuchung über Kontinuitäten und Diskontinuitäten einer landeskirchlichen Identität (AKThG 25). Leipzig 2009.
- 3 Dies ist nicht zuletzt den einzuhaltenden benutzungsrechtlichen Sperrfristen der Archive geschuldet. Vgl. *Mau*, Rudolf: Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990) (KGE IV/3). Leipzig 2005, 14f.; hervorzuheben ist die Arbeit von *Mäkinen*, Aulikki: Der Mann der Einheit. Bischof Friedrich-Wilhelm Krummacher als kirchliche Persönlichkeit in den Jahren 1955–1969 (GThF 5). Frankfurt a. M. u. a. 2002, deren biographische Studie sich allerdings mit einem eingegrenzten Lebensabschnitt beschäftigt.
- 4 *Seidel*, Jürgen J.: Moritz Mitzenheim – Bischof und Landevater. In: LKW 32 (1985), 69–81; *Große*, Ludwig: Habt Mut auf lange Sicht. Notwendige Korrekturen zum Wirken des Thüringer Landesbischofs. In: Gerbergasse 18. Forum für Geschichte und Kultur 8 (2003), 21–24. Darüber hinaus noch *Lotz*, Gerhard: Moritz Mitzenheim. Dem ganzen Volk zugute (Christ in der

artikel finden⁵. Außerdem fehlt eine umfassende Bibliographie⁶; neben zahlreichen kleineren Schriften zur lokalen Kirchengeschichte⁷ sowie einem dreibändigen Werk zur Geschichte der Familie Mitzenheim sind noch einige katechetische Schriften⁸ aus seinem publizistischen Schaffen hervorzuheben.

In der durch die von Zeitzeugen gespeisten kirchlichen Erinnerungskultur changiert die Wahrnehmung Mitzenheims zwischen den folgenden beiden Polen: Gilt den einen der als „roter Moritz“ apostrophierte Landesbischof als Wegbereiter des sog. Thüringer Weges unumwunden als Kirchenmann mit zu viel Nähe zu Staat und Partei und entsprechend eindeutigen Loyalitätsbekundungen, betonen die anderen, dass er seiner Kirche und ihren Mitgliedern einen Freiraum zu erhalten versucht habe und insbesondere hinsichtlich der Reise-regelung für Rentner viel erreicht habe. Eine von den vorliegenden

Welt 10). Berlin ²1969, wobei allerdings der tendenziöse Charakter der Darstellung zu beachten ist.

- 5 <http://www.bautz.de/bbkl/m/mitzenheim.shtml> [letzte Änderung 25.06.1998; abgerufen am 29.05.2011]; *Lepp*, Claudia: Art. Mitzenheim, Moritz. In: RGG⁴ 5, 2002, 1362; *Baumgartner*, Gabriele: Mitzenheim, Moritz. In: Baumgartner, Gabriele / Hebig, Dieter (Hg.): Biographisches Handbuch der SBZ/DDR 1945–1990. Bd. 2: Maaßen-Zylla. München u. a. 1997, 550.
- 6 Lediglich eine kleine Auswahl bietet *Lotz*, Mitzenheim (wie Anm. 4), 42f., der selbst darauf hinweist, dass die in kirchlichen Blättern und Tageszeitungen veröffentlichten Artikel nicht aufgelistet sind. In der Personalakte Mitzenheims im Eisenacher Landeskirchenarchiv findet sich zumindest eine Bibliographie, die den Zeitraum von 1914–1947 umfasst (LKAE L 5053 Bd. 1, 113–120).
- 7 Vgl. *Mitzenheim*, Moritz: Marthe Renate Fischer, ein Lebensbild der Thüringer Heimatdichterin. Saalfeld 1925; *Ders.*: Wilhelm Köhler, Kantor an St. Johannis Saalfeld, 1926; *Ders.*: Die erste Kirchen- und Schulvisitation in Saalfeld im Jahre 1527. Saalfeld 1927; *Ders.*: Saalfelder Lutherbüchlein. Luthers Beziehungen zu Saalfeld. Saalfeld 1930.
- 8 Vgl. *Mitzenheim*, Moritz: Gottes gute Gaben, die 10 Gebote Kindern erläutert. 1951; sowie *Ders.*: Gottes wundersames Wirken, Kinderbriefe über den christlichen Glauben. 1965.

Quellen ausgehende Untersuchung wird im Blick auf die historischen Ereignisse einen über schablonenhafte Deutungsmuster hinausgehenden Beurteilungsstandpunkt einnehmen können.

Das hier vorzustellende Dissertationsprojekt stellt nun Moritz Mitzenheim in das Zentrum des Interesses. Wie im Untertitel der Themenstellung ausgewiesen wird, soll es sich um eine biographische Studie handeln. Deren hermeneutisches Potential kann im Rückgriff auf Thomas Manns Jahrhundertroman „Der Zauberberg“ folgendermaßen umschrieben werden: „Der Mensch lebt nicht nur sein persönliches Leben als Einzelperson, sondern, bewußt oder unbewußt, auch das seiner Epoche und Zeitgenossenschaft [...]“.⁹ Oder anders formuliert: Der gewählte Zugang ermöglicht die wechselseitige Erschließung bzw. Interdependenz von Lebensgeschichte und Sozialgeschichte, die in der Darstellung der einzelnen Lebensstationen vor dem Hintergrund der wechselvollen deutschen Geschichte erfolgen soll.

Die Gattung Biographie musste sich allerdings erst (wieder, wenn auch unter anderen Voraussetzungen) ihren Platz unter den anerkannten Zugangsweisen und Darstellungsformen in den historischen Disziplinen¹⁰ erobern, zu schwer schien das Erbe des Historismus¹¹ und der durch ihn bestimmten epistemologischen Fundamen-

9 *Mann*, Thomas: *Der Zauberberg*. Frankfurt a. M. ¹⁴2001, 49.

10 Zum Problembereich Biographie und Theologie vgl. *Nowak*, Kurt: *Biographie und Lebenslauf in der Neueren und Neuesten Kirchengeschichte*. In: *VF* 39.1 (1994), 44–62. Nowak sieht die Theologie in der neuerlichen Wende zur Biographie nicht in der Rolle einer „federführenden, sondern engagiert mitschreibenden Wissenschaftsdisziplin“ (*ebd.*, 48); freilich fänden aber die Theoriediskurse außerhalb der Kirchengeschichtsschreibung statt.

11 Verstand sie sich doch von Johann Gustav Droysen traditionsbildend formuliert als ein Hineinleben „in die Persönlichkeit, die sie darstellt [...], um ihre Empfindungsweise, ihren Gedankenkreis, ihren Horizont zu gewinnen, sie darstellend gewissermaßen aus ihr selbst heraus zu sprechen“ (*Droysen*, Johann Gustav: *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*. Hg. v. Rudolf Hübner. Darmstadt ⁵1967, 291).

te der traditionellen Biographik zu wiegen¹². Sozial- und strukturgeschichtliche Ansätze wendeten sich daher überindividuellen und gesamtgesellschaftlichen Phänomenen zu. Erst die Auffächerung und Erweiterung der Fragestellung in der Geschichtswissenschaft im Laufe der 1980er Jahre führte wieder zu einer stärkeren Einbeziehung „des wirklichen Menschen“ in einer als menschenleer empfundenen Strukturgeschichte; diese Wende artikulierte sich u. a. auch im Interesse an der Alltagsgeschichte, historischen Anthropologie, sog. oral history sowie den historischen Ausprägungen von Subjektivität. Die neue Biographie lässt sich insofern „als eine Spielart der Mikro-Historie interpretieren“¹³, die in den Kontext des Aufschwungs kleinräumiger Detailstudien gehört.

In Anbetracht der Tatsache, dass Mitzenheims Lebensgeschichte vier politische Systeme umspannte (Kaiserreich, Weimarer Republik, Nationalsozialismus und DDR), stellt sich der Forschung mithin die Aufgabe zu reflektieren, inwieweit darin wesentliche an den Protestantismus auf deutschem Boden gestellte Herausforderungen durch die sich ändernde politische Großwetterlage ihren direkten oder indirekten Niederschlag fanden (Ende des landesherrlichen Kirchenregiments und der damit endgültigen Trennung von Thron und Altar 1918 bis hin zur Etablierung eines zweiten deutschen, aber sozialistischen Staates). Ebenso zu eruieren ist die Frage nach ihn prägenden soziokulturellen, kirchlichen und

12 Vgl. Bödeker, Hans Erich: Biographie. Annäherungen an den gegenwärtigen Forschungs- und Diskussionsstand. In: Bödeker, Hans Erich (Hg.): Biographie schreiben (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 18). Göttingen 2003, 9–63; Klein, Christian: Einleitung: Biographik zwischen Theorie und Praxis. Versuch einer Bestandsaufnahme. In: Ders. (Hg.): Grundlagen der Biographik. Theorie und Praxis des biographischen Schreibens. Stuttgart / Weimar 2002, 1–22; Klein, Christian (Hg.): Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien. Stuttgart / Weimar 2009; Raulff, Ulrich: Das Leben – buchstäblich. Über neuere Biographik und Geschichtswissenschaft. In: Klein, Biographik, 55–68.

13 Bödeker, Biographie (wie Anm. 12), 17.

theologischen Milieus, die ein vertieftes Verständnis seines Agierens und Grundzüge seiner persönlichen Überzeugungen ermöglichen könnten. Eine kirchengeschichtliche Arbeit, die sich einem Thema aus dem Bereich „Kirche in der DDR“ widmet, hat, sofern sie ihrem Untersuchungsgegenstand in seiner Komplexität und eigenen Qualität gerecht werden will, besonders Anstrengungen zur „Vernetzung“ unterschiedlicher Wahrnehmungsperspektiven zu unternehmen. Diese machen die gesamtgesellschaftlichen Diktaturerfahrungen in der entdifferenzierten Gesellschaft ebenso wie die dadurch bedingte hohe Bedeutung der Kirche im Staat erforderlich. In einer vielschichtigeren Sicht, welche auch die Ergebnisse der Politikwissenschaften, Sozialgeschichte und allgemeinen Zeitgeschichte aufnimmt, die vor allem mit der Erforschung politischer Ereignisabläufe und gesellschaftlicher Entwicklungen in den verschiedenen Öffentlichkeitsbereichen, die umfassende Darstellung der historischen Lebenswelt erst ermöglichen, sollte verständlicher werden, wie und warum sich evangelische Kirchen wie die ELKTh in die DDR-Gesellschaft einfügten, aber mit der von ihr tradierten Überlieferung in Form von Bibel und Bekenntnis immer auch widerständig blieben.

Die geplante Untersuchung will Mitzenheims Lebensweg in toto nachzeichnen, wobei der Sache nach der Fokus auf seinem kirchlichen Werdegang liegen wird; erkenntnisleitend ist es, das Verhältnis von Mikro- und Makrostruktur zu verfolgen und aufzuzeigen. Die Entfaltung der Persönlichkeit wird also unter Berücksichtigung der lebensbestimmenden Faktoren darzustellen sein; damit richtet sich das Interesse darauf, wie sich die epochenspezifischen Problemkreise in seinem Leben und Wirken widerspiegeln und bestimmen lassen; problembezogene Sachanalysen werden daher mit Individualanalysen verbunden. Überdies sind vier weitere Aspekte von Bedeutung:

1. Evident ist zunächst der kirchengeschichtliche Binnenaspekt. Mitzenheims Pfarrtätigkeit beginnt im Jahr 1914. Den Ersten Weltkrieg und die darauffolgenden Umbrüche 1918/19, die Zeit des Nationalsozialismus und der Übernahme der Thüringer Kirche durch die Deutschen Christen erlebte er in der thüringischen Provinz. An-

hand Mitzenheims 25-jähriger Amtszeit als Bischof lassen sich wesentliche ereignisgeschichtliche Entwicklungen aufzeigen, die für die Kirche in der SBZ und DDR von Bedeutung waren. Während die Konflikte der späten 1940er und frühen 50er Jahre (forcierte Stalinisierung im bildungspolitischen Bereich, Aussiedelungen aus der 5-km-Sperrzone, Kollektivierung der Landwirtschaft, Junge Gemeinde und Jugendweihe) den thüringischen Bischof zu unterschiedenen Einsprüchen und Protesten veranlassten, ergibt sich für die Zeit nach dem Kommuniqué von 1958 ein anderes Bild. Die nun von Seiten der DDR-Führung bevorzugte Doppelstrategie von bekundeter Gesprächsbereitschaft und bündnispolitischen Entgegenkommen wusste u. a. Mitzenheim für sich einzunehmen, den man mit dem Ehrentitel „dienstältester Bischof“ zum bevorzugten Gesprächspartner adelte. Höhepunkte dieser Entwicklung sind die Verleihung des Vaterländischen Verdienstordens in Gold wenige Tage nach der Verriegelung der Berliner Sektorengrenze und das Wartburggespräch 1964, bei dem Walter Ulbricht erstmals direkten Kontakt mit einem Vertreter der Kirche gesucht hatte. Eine Linie gemeinsamen Handelns der Landeskirchen wurde damit nicht mehr beibehalten; ebenso sorgte die öffentlich gepflegte Verbindung zur Ost-CDU wie der ohne Absprachen mit anderen Bischöfen zu staatlichen Stellen gesuchte Kontakt für großen Unmut. Welche theologischen Argumente Mitzenheim vorbrachte und welche Rolle er der Kirche im öffentlichen Leben zuschrieb, wird nachzugehen sein; gleichsam will die Untersuchung für diesen augenscheinlichen Wandel Erklärungen finden und das Verhältnis zur Ost-CDU näher beleuchten.

Eine Profilierung der ELKTh kann aber weder ohne die Verhältnisbestimmung zu den anderen östlichen Landeskirchen auskommen, noch ohne die Betrachtung der Kirchlichen Ostkonferenz und der Prozesse ihrer Entscheidungsfindung. Der für die Studie grundlegende Vergleich ermöglicht daher erst ein vertieftes Verständnis der Position der ELKTh wie des Selbstverständnisses der Kirchen in der entdifferenzierten Gesellschaft der DDR, bei denen es sich um die einzigen relativ autonomen Organisationen handelte, die sich der staatlichen Gleichschaltung entziehen konnten.

2. Im unmittelbaren Zusammenhang damit steht der zu thematisierende kirchenpolitische Gesichtspunkt. Vor allem das Kommuniqué von 1958 stellt einen wichtigen Fluchtpunkt dar; zwar wurde darin von Seiten der Kirche „keine Akzeptanz der gesellschaftlichen Ziele der SED ausgesprochen, wohl aber eine respektierende Mitwirkung“¹⁴ bekundet, womit die SED-Führung einen wichtigen Teilerfolg erzielt hatte. Innerhalb der Konferenz der evangelischen Kirchenleitungen war das Papier äußerst umstritten; Mitzenheim hingegen verband mit der Übereinkunft die Hoffnung auf einen Neuanfang in der Beziehung zwischen Kirche und DDR-Regierung. Seine fortwährenden Bemühungen um eine angemessene Gestaltung des Staat-Kirche-Verhältnisses wurden von außen immer mehr als ein Abdriften in die Anpassung gesehen und als Thüringer Weg¹⁵ bezeichnet, der für eine systemkonforme Kirchenpolitik stand. Theologisch maßgeblich dafür war eine nicht unproblematische Interpretation der lutherischen Zweireichelehre, die auf eine beinahe diastatisch anmutende Trennung von Staat und Kirche zielte. Auch ein dezidiert atheistisch ausgerichteter, mit totalitärem Anspruch auftretender Staat war als Obrigkeit anzuerkennen, denn es gelte, dass der Christ die Obrigkeit nicht um ihrer Beschaffenheit willen zu

14 *Goerner*, Martin Georg: Die Kirche als Problem der SED. Strukturen kommunistischer Herrschaftsausübung gegenüber der evangelischen Kirche 1945 bis 1958. Berlin 1997, 357. In der Folgezeit wurde das Kommuniqué von ihr als „Dokument einer Neudefinition des Staat-Kirche-Verhältnisses“ behandelt (*Lepp*, Claudia: Tabu der Einheit? Die Ost-West-Gemeinschaft der evangelischen Christen und die deutsche Teilung (1945–1969) (AKiZ B 42). Göttingen 2005, 263) und in Kirchenfragen gegenüber der Verfassung präferiert.

15 Vgl. zur Diskussion des sog. Thüringer Weges: *Markschies*, Christoph: Kirchenhistorische und systematisch-theologische Bemerkungen zur Diskussion über den „Thüringer Weg“. In: Thüringer Gratwanderungen. Beiträge zur fünfundsiebzigjährigen Geschichte der evangelischen Landeskirche Thüringens. Hg. v. Thomas Seidel (HerChr Sonderband 3). Leipzig 1998, 209–220; sowie *Koch-Hallas*, Kirche (wie Anm. 3), 287–345 und *Mau*, Protestantismus (wie Anm. 3), 81f.

achten habe, sondern um des Handelns Gottes willen, das in jeder Obrigkeit begegnet, die dem Chaos wehrt und dem menschlichen Zusammenleben Form gibt. Im Zuge der Studie ist vor allem die Tatsache zu beleuchten, dass das theologische Argumentationsmuster über die Jahre zwar im Wesentlichen gleich blieb, die Ausgestaltung des Verhältnisses zur DDR-Regierung sich aber realiter veränderte.

3. Die beiden bisher genannten Aspekte sind vor dem Hintergrund des innerdeutschen Beziehungsgefüges zu betrachten. Als Folge der Integration der beiden deutschen Teilstaaten in ideologisch diametrale Bündnissysteme im Jahr 1955 wurde die Einheit der 1948 gegründeten EKD immer mehr zu einer Belastung für das Verhältnis von Staat und Kirche in der DDR. Die Unterzeichnung des Militärseelsorgevertrages 1957 erwies sich insofern als folgenreicher, als dadurch in den Augen der DDR-Regierung hinlänglich die Verflechtung von NATO und EKD offenbar wurde, welche diese ihrerseits nutzte, um die Abtrennung der östlichen Landeskirchen voranzutreiben; ein Jahr später wurde dem Bevollmächtigten der EKD bei der Regierung der DDR die Akkreditierung entzogen, womit das diplomatische Band zerschnitten war. Seitdem führte man staatlicherseits nur noch mit einzelnen Landeskirchen Verhandlungen, bei denen Mitzenheim als Ansprechpartner protegiert wurde. Im Zuge der Diskussion des neuen DDR-Verfassungsentwurfs 1968, der die grenzübergreifende Kirchengemeinschaft stark gefährdete, wurde das seit 1958 immer wieder durch Thüringer Eigenmächtigkeiten belastete Verhältnis zur EKD neuerlich strapaziert, als Mitzenheim auf einer Bürgervertreterkonferenz im Februar verkündete: „Die Staatsgrenzen der Deutschen Demokratischen Republik bilden auch die Grenze für die kirchlichen Organisationsmöglichkeiten.“¹⁶ Bereits im Jahr vor der Gründung des Kirchenbundes hob die Synode der Thüringer Kirche ihre Mandate für ihre Vertreter in der EKD-Synode auf. Aufgabe der Untersuchung ist es in diesem

16 *Mitzenheim*, Moritz: *Aus christlicher Verantwortung. Beiträge zu einer humanistischen politischen Diakonie*. Berlin 1971, 56.

Zusammenhang zu klären, wodurch Mitzenheims politische Einstellung auch im Blick auf die BRD sowie die EKD geprägt ist.

4. Der den drei bisher genannten Gesichtspunkten übergeordnete Aspekt ist der durch die Arbeit geleistete mögliche Beitrag zur Protestantismusforschung, indem anhand des Beispiels der ELKTh und des ihr vorstehenden Bischofs dargestellt wird, wie in Teilen des Protestantismus die Herausforderungen bewältigt worden sind, vor denen man im Zuge der Konsolidierung des „realexistierenden Sozialismus“ nicht nur politisch stand. Wie stark die einzelnen kirchenpolitischen Positionen divergierten, wurde schlagartig 1959 im Streit um die sog. Obrigkeitsschrift von Bischof Dibelius deutlich. Charakteristisch für die Thüringer „Bewältigungsstrategie“ ist vor allem das strikte Beharren auf die eigene volkskirchliche Verfasstheit, die für eine irgendwie geartete Freiwilligkeitskirche nicht preisgegeben werden soll. Die Kirche soll in der „sozialistischen Gesellschaft dem einzelnen und dem Ganzen dienen, nichts als dienen“¹⁷ und damit Kirche im Volk und fürs Volk sein.

Eine kirchenhistorische Arbeit über Moritz Mitzenheim kann sich neben einigen veröffentlichten hauptsächlich auf eine ganze Reihe unveröffentlichter Quellen stützen, die vor allem seinen Tätigkeitszeitraum als Pfarrer in den verschiedenen wahrgenommenen Ämtern und Funktionen abdecken. An erster Stelle ist hier das Landeskirchenarchiv in Eisenach zu nennen, in dessen Allgemeiner Registratur der gesamte Aktenbestand der ehemaligen Evangelisch-Lutherischen Kirche zugänglich ist. Darüber hinaus wurde dem Archiv 1977 der Nachlass des Thüringer Bischofs übereignet, der bisher noch nicht umfassend wissenschaftlich ausgewertet wurde und sich für eine biographische Erschließung besonders anbietet. Desweiteren sind das Bundesarchiv zu Berlin, das Evangelische Zentralarchiv Berlin, das Thüringische Hauptstaatsarchiv Weimar, das Archiv für Christlich-Demokratische Politik sowie die entsprechenden Aktenbestände des ehemaligen Ministeriums für Staatssicherheit, die in der Behörde des Bundesbeauftragten für die Unter-

17 *Ebd.*, 54.

lagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik (BStU) in Berlin lagern, zu konsultieren.

An bereits veröffentlichten Quellen sind zunächst die 1991 von Thomas Björkman herausgegebenen Rundbriefe Mitzenheims an die Thüringer Pfarrerschaft zu nennen. Ihr besonderer Quellenwert liegt darin begründet, dass die insgesamt 93 Schreiben¹⁸ sich über die gesamte Amtszeit erstrecken. Nach dem Kommuniqué vom 21. Juli 1958 erhielten sie für die Gestaltung der Beziehungen von Kirche und Staat eine besondere Bedeutung. In ihnen zeichnen sich folgerichtig die Konturen des sog. Thüringer Weges ab. Daneben sind die beiden in den 60er Jahren erschienenen Sammelbände mit dem Titel „Politische Diakonie“ und „Aus christlicher Verantwortung“ zu nennen; die Zusammenstellung der Aufsätze, Erklärungen und Reden hat jeweils OKR Gerhard Lotz verantwortet und mit einem Nachwort versehen, gerade dadurch sind Charakteristika der kirchenpolitischen Sonderposition bzw. der sie bestimmenden Argumentations- und Denkstrukturen erkennbar. Die Arbeit kann sich also auf ein umfangreiches und aussagekräftiges Quellenmaterial stützen.

18 Ab dem 34. wurden auch Materialien beigelegt, welche wie die Episteln selbst fortlaufend nummeriert worden sind. Während der gesamten Zeit ihres Erscheinens wurden Form und Stil beibehalten; Mitzenheim schrieb sehr konzentriert und sparsam im Blick auf Details. In den meisten Fällen handelte es sich um ein beidseitig bedrucktes Blatt im Din A-4-Format.

Hermann Maas (1877–1970).
Bericht über ein Dissertationsprojekt

Markus Geiger

„In Heidelberg trägt eine Brücke den Namen Hermann-Maas-Brücke. Dass man gerade eine Brücke nach ihm benannt hat, ist gewiss von tieferer Bedeutung. Denn der Heidelberger Pfarrer Hermann Maas (1877–1970) war in doppelter Hinsicht ein Brückenbauer. Zum einen zwischen Juden und Christen und zum anderen zwischen Deutschland und dem Staat Israel. Und er war darüber hinaus ein Retter, der vielen verfolgten Juden und Judenchristen in der Zeit des Dritten Reichs seelsorgerlich beigestanden und vielen zur Emigration in ein sicheres Land verholfen hat.“¹ Jörg Thierfelder spricht hier das singuläre Verhalten von Hermann Maas während der Zeit des Nationalsozialismus an. Im Jahr 1949 erkannte dies bereits die israelische Regierung und lud ihn als ersten deutschen Staatsbürger nach Israel ein.

Obwohl Hermann Maas mit seinem Denken seiner Zeit weit voraus war und auch mit seiner Hilfe für rassistisch Verfolgte einen rühmlichen Einzelfall in der Geschichte der Bekennenden Kirche darstellt, liegt bis heute keine wissenschaftliche Biographie über ihn

1 Thierfelder, Jörg: Hermann Maas – Retter und Brückenbauer. In: Freiburger Rundbrief – Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung 14 (2007), 162ff.

vor². Diese Lücke möchte die Dissertation auf breiter Quellengrundlage schließen.

Ein Ziel ist es, die Entwicklung seines langjährigen Wirkens nachzuzeichnen, seine Intentionen zu verdeutlichen und seine Entscheidungen nachvollziehbar werden zu lassen. Hermann Maas wurde 1900 ordiniert und war bis zu seinem Tod 1970 als Pfarrer und Theologe in der badischen Kirche, in der internationalen Ökumene und als Brückenbauer zwischen Juden und Christen tätig. Charakteristisch für ihn war es, dass eine Identifizierung mit einer bestimmten Form des Zionismus, die bisher bei keinem evangelischen Theologen zu beobachten war, mit einer durch die liberale Theologie geprägten Rezeption der Mystik und einem weltweiten und religionsweiten Horizont ethischer Verantwortung zusammen kamen. Seine persönlichen Kontakte, die er auf dem „Weltkongress für religiösen Fortschritt“ in Paris 1913 und durch den Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen geknüpft hatte, konnte er für seine praktische Hilfe nutzen. Die Verbindung von praktischem Christentum und Identifikation mit dem Judentum machten ihn zum geborenen Helfer in mörderischer Zeit. Singulär bleibt die Lebensgeschichte von Hermann Maas wegen der Verbindung von Zionismus und liberaler Theologie. Im Kontext seiner Zeitgenossen ist jedoch vieles auch typisch und wird von anderen Vertretern viel markanter und deutlicher herausgestellt. So bleibt er im Weltbund eine weithin nicht beachtete Randfigur. Erst durch die Herausforderung der Hilfe für die jüdischen Mitbürger und nicht nur für die „nichtarischen Christen“, wie die Bekennende Kirche überwiegend meinte, erhält sein Engagement Profil, das über die Position anderer deutlich hinausragt.

2 Das bisherige Hauptwerk über Hermann Maas ist der 1986 erschienene Band „Redet mit Jerusalem freundlich – Zeugnisse von und über Hermann Maas“, welcher 1997 als neubearbeitete und erweiterte Auflage unter dem Titel „Leben für Versöhnung: Hermann Maas, Wegbereiter des christlichen Dialoges“ als zweite Auflage veröffentlicht wurde. *Keller, Werner u. a. (Hg.):* Leben für Versöhnung. Hermann Maas, Wegbereiter des christlich-jüdischen Dialoges. Karlsruhe 1997.

Folgende vier Fragestellungen sollen helfen, die Monographie über das Leben von Hermann Maas zu gliedern:

a. Wie lässt sich Hermann Maas' intensive Beziehung zum Judentum erklären?

Während der Zeit der Judenverfolgungen ging Maas durch sein Eintreten für die Juden weiter als seine Pfarrkollegen aus der Bekennenden Kirche. Für Maas war die Hilfe für Juden nicht nur aus Barmherzigkeit eine Pflicht, sondern auch aus theologischen Gründen eine Selbstverständlichkeit. 1936 ging Hermann Maas in seinen „Thesen zu ‚Das Volk und die Völker‘“ von der Erwählung Israels zum Volk Gottes aus (These 1). Diese Berufung habe universale Bedeutung: Als von Gott erwähltes Volk solle Israel „ein Segen für alle Völker sein“ (These 3). Am Ende wagte Hermann Maas sogar die Behauptung: „Die zionistische Bewegung ist eine endzeitliche Bewegung im christlichen Sinne.“ Daher war für ihn die „Judenfrage für Christen nicht zuerst eine Frage der Politik [...], sondern sie ist die Frage des Glauben, das Geheimnis der Weltgeschichte“ (These 19)³.

In seinem „Rückblick“ schrieb Maas, dass er sich schon in seiner Jugend in einer geheimnisvollen Weise zum Volk Israel hingezogen fühlte. Dennoch gibt es Erklärungsversuche: Das sind die jüdischen Freunde aus der Kinder- und Jugendzeit, 1903 seine Teilnahme am 6. Zionistenkongress in Basel, seine dreimonatige Reise 1933 nach Palästina, die Einladung als erster christlicher Deutsche nach Israel und die weiteren Reisen mit Ehrungen wie die Verleihung der Yad-Vashem-Medaille der 36 Gerechten unter den Völkern in Jerusalem. So wie sich Maas der christlichen Mystik verbunden fühlte, fand er sich auch in der jüdischen Mystik zurecht. Auch dies wird zu zeigen sein.

3 Röhrl, Eberhard / Thierfelder, Jörg: Juden, Christen, Deutsche. Teil 2: 1935–1938. Stuttgart 1992, 289–292.

b. Hermann Maas – ein liberaler Theologe ?!

Aufgrund seiner Herkunft und seines Studiums bei Theologen wie Ernst Troeltsch, Adolf Deißmann und Heinrich Bassermann war Hermann Maas der liberalen Theologie verbunden. Dies zeigte sich durch seine Teilnahmen an ökumenischen Kongressen wie dem „Weltkongreß für religiösen Fortschritt“ 1913 in Paris⁴, seiner Mitgliedschaft in der Generalsynode für die „Kirchlich-liberale Vereinigung“ ab 1914 und seinem Mitwirken als Schriftleiter der liberalen Zeitung „Süddeutsche Blätter für Kirche und freies Christentum“ (1913–1922). In seiner Theologie war Hermann Maas sehr von der Mystik beeinflusst. Predigten und Briefe geben darüber Aufschluss. Auch nannte er den Mystiker Jakob Böhme ein Vorbild⁵.

c. Wie konnte Hermann Maas die Zeit des Nationalsozialismus überleben?

Über die besondere Situation von Maas während des „Dritten Reiches“ berichtet der Briefwechsel zwischen George Bell und Alphons Koechlin: Er sei „... der exponierteste Mann in der Stadt. Es erscheint fast als ein Wunder, dass er noch in Freiheit ist.“⁶ Einen Teil der Frage nach seinem Überleben beantwortete Hermann Maas in seinem Rückblick „Anwalt der Verfolgten – Rückblick eines 75jährigen“: „Viel Behütung und seltsame, mir oft unerklärliche Unentschlossenheiten der Gestapo bewahrten mich vor dem Allerletzten, dem Lager und dem Strick. Aber ich glaube sagen zu dürfen, dass damals meine große Gemeinde in Heidelberg wie ein Schutzwall hinter mir stand und oft die Gestapo zögern ließ oder gehemmt hat.“⁷ Neben einer göttlichen Behütung sprach Maas das Verhalten der Gestapo an. Wurde er geschützt, weil Mitglieder der

4 Dieser „Weltkongreß für religiösen Fortschritt“ ist aus kirchlicher Sicht bisher kaum bearbeitet worden.

5 Süddeutsche Blätter für Kirche und freies Christentum 52 (1911), Nr. 3, 11f.

6 Bell, George / Koechlin, Alphons: Briefwechsel 1933– 1954. Hg. von Andreas Lindt. Zürich 1969.

7 Keller, Leben (wie Anm. 2), 23.

Gestapo auch Gemeindeglieder waren? Passierte ihm so wenig, weil er in Heidelberg bekannt und beliebt war? Antworten können auch die über 1.000 Briefe in den „Gemeindeblättern“ geben, die eindrücklich zeigen, wie Hermann Maas als Pfarrer und Seelsorger arbeitete. Dass er bei seinem Einsatz für „verfolgte Nichtarier“ „nur“ zwangsweise in den Ruhestand versetzt wurde und im Herbst 1944 für einige Wochen einen erzwungen Arbeitseinsatz im Elsass leisten musste, lag an seinem behutsamen Vorgehen. Er führte ein Doppelleben, weil er damit sich und andere schützen konnte. Sein reflektierter und verantwortlicher Umgang mit der Verpflichtung zur Wahrheit rettete vielen Menschen das Leben. Es handelte sich um ein fremdes Verhalten in einem totalitären Regime. Dabei ist zu unterscheiden zwischen offenem und verdecktem Handeln und Reden. Es ist zu differenzieren zwischen Camouflage und Opportunismus, zwischen Taktik und Handlungsziel, zwischen einem *modus vivendi* und dem *status confessionis*.

d. Wie wirkte Hermann Maas als Kreisdekan und Prälat?

Obwohl Maas bei der Probewahl zum badischen Landesbischof am 29. November 1945 in Bretten die meisten Stimmen bekam, wurde er letztlich nicht gewählt, sondern als Kreisdekan – später Prälat – für Nordbaden eingesetzt. In diesem Amt war er weniger in die Verwaltung eingebunden und konnte als Seelsorger und Visitor wirken. Auch als Kreisdekan blieb Maas der Ökumene und dem Judentum verbunden. Doch warum trat er, der jahrzehntelang der internationalen Ökumene verbunden war und die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam mit vorbereitete und als Delegierter daran teilnahm, anschließend kaum noch für die Ökumene ein, obwohl er Ökumenebeauftragter innerhalb der badischen Landeskirche war? Vielleicht störte ihn der Wandel der ökumenischen Bewegung ab 1948?

Sehr intensiv pflegte der Kreisdekan und Prälat weiterhin seine Liebe zum Judentum und zu Israel. Für Hermann Maas war es eine hohe Ehre als erster Deutscher vom Staat Israel 1949 eingeladen zu werden. Von dieser und weiteren Reisen berichtete er in unzähligen Vorträgen und in seinen Büchern. Über seinen Einsatz für die

ehemals verfolgten Juden gibt die bislang unausgewertete, umfangreiche Korrespondenz mit dem Stuttgarter Pfarrer Fritz Majer-Leonhard Auskunft. Eine weitere Frage gilt es zu bearbeiten: Warum war Maas am christlich-jüdischen Dialog im Rahmen des Kirchentages nicht weiter beteiligt, nachdem er anfangs – Stuttgart 1952 – dort aufgetreten war?

Die bisherigen wissenschaftlichen Veröffentlichungen zu Hermann Maas konzentrieren sich auf den Judenretter während der Zeit des Nationalsozialismus. Doch war Maas' Wirken auch vor 1933 und nach 1945 so bedeutend, dass es lohnend ist, sich damit wissenschaftlich auseinander zu setzen. Dabei wird die theologie- und kirchengeschichtliche Arbeit das Leben von Hermann Maas auch in die gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen seiner Zeit einzeichnen. So wird seine Lebensgeschichte eine Konkretion der Zeitgeschichte⁸. Konsequenterweise wird Maas' Denken, Schreiben und Handeln in den jeweiligen zeitgenössischen Kontext gestellt, auch um seine Singularität zu verdeutlichen. Jedoch soll diese außergewöhnliche Lebensgeschichte nicht unkritisch im Sinne von „*exempla fidei*“ nachgezeichnet werden. Die Biografie, die ergänzt wird mit Zeitzeugenberichten, möchte beim Leser Interesse und Empathie für Hermann Maas und sein Handeln verstärken.

8 Vgl. *Lindner*, Konstantin: In Kirchengeschichte verstrickt. Zur Bedeutung biographischer Zugänge für die Thematisierung kirchengeschichtlicher Inhalte im Religionsunterricht. Göttingen 2007.

Projektskizze: Die Pfälzische Landeskirche in der NS-Zeit – Ein Handbuch

Christoph Picker

Ein Publikationsprojekt zur NS-Geschichte initiiert die Evangelische Kirche der Pfalz. Unter Federführung der Evangelischen Akademie und unter Einbeziehung des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte soll ein Handbuch entstehen, das in thematischen Querschnitten ein detailliertes Bild von der Geschichte der pfälzischen Landeskirche im Nationalsozialismus zeichnet. Den Herausgeberkreis bilden Christoph Picker, Direktor der Evangelischen Akademie der Pfalz und Lehrbeauftragter für Kirchengeschichte an der Universität Heidelberg, Gabriele Stüber, Direktorin des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche der Pfalz, Klaus Bümlein, Vorsitzender des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte, und Frank-Matthias Hoffmann, Beauftragter der Evangelischen Kirchen bei der saarländischen Landesregierung und Mitglied im Arbeitskreis Kirche und Judentum. Zu den Autoren gehören die Kirchenhistoriker Klaus Fitschen (Leipzig), Siegfried Hermle (Köln), Harry Oelke (München) und rund 30 weitere Historiker und Kirchenhistoriker. Die Beiträge sollen höchstens 20 Druckseiten umfassen. Sie genügen wissenschaftlichen Standards und sprechen in ihrem sprachlichen Duktus zugleich einen breiteren Leserkreis an. Zitate und unmittelbar relevante Literatur- oder Quellenbezüge werden in Endnoten nachgewiesen. Eine systematische Gliederung sorgt für inhaltliche Geschlossenheit. Entstehen soll eine narrative Darstellung auf wissenschaftlichem Niveau¹.

1 In formaler Hinsicht vorbildlich ist *Müller, Gerhard / Weigelt, Horst / Zorn, Wolfgang* (Hg.): *Handbuch der Geschichte der Evangelischen Kirche in Bayern*. 2 Bde. St. Ottilien 2000/2002.

Eine gründliche und umfassende Untersuchung der Geschichte der Pfälzischen Landeskirche in der NS-Zeit ist überfällig. Unter der Dominanz des Kirchenkampfparadigmas konzentrierte sich die kirchengeschichtliche Forschung jahrzehntelang auf die Evangelische Kirche der altpreußischen Union und auf die sogenannten „intakten“ Landeskirchen. Erst in jüngerer Zeit ist eine gewisse Neuorientierung zu beobachten². Als erste pfälzische Veröffentlichung erschien 1960 die seinerzeit verdienstvolle Quellensammlung des Oberkirchenrates Richard Bergmann, die den methodischen Ansprüchen zeitgeschichtlicher Forschung jedoch nicht genügt³. 1974 veröffentlichte Karl-Georg Faber in den Blättern für Pfälzische Kirchengeschichte erste skizzenhafte Überlegungen zu einer Geschichte der Pfälzischen Landeskirche in der NS-Zeit⁴. Die bisher intensivste Auseinandersetzung leistete 1997 der Historiker Thomas Fandel in

-
- 2 Beispielhaft seien die jüngsten Untersuchungen zur badischen Kirchengeschichte. Vgl. die umfangreiche Quellenedition *Schwinge*, Gerhard / *Rückleben*, Hermann (Hg.): Die Evangelische Landeskirche in Baden im Dritten Reich. Quellen zu ihrer Geschichte. 6 Bde. Karlsruhe 1991–2005; *Kunze*, Rolf-Ulrich (Hg.): Badische Theologen im Widerstand (1933–1945). Konstanz 2004. Diverse Einzelbeiträge bietet *Wennemuth*, Udo (Hg.): Unterdrückung, Anpassung, Bekenntnis. Die Evangelische Kirche in Baden im Dritten Reich und in der Nachkriegszeit. Karlsruhe 2009. Von Rolf-Ulrich *Kunze* angekündigt ist eine umfangreiche Monographie unter dem Titel „Möge Gott unserer Kirche helfen!“ Theologiepolitik, „Kirchenkampf“ und Auseinandersetzung mit dem NS-Regime. Die Evangelische Landeskirche Badens 1933–1945. Angekündigt ist auch die Veröffentlichung der Mainzer Dissertation von Carolin *Klausing* über die Bekennende Kirche und die landeskirchlichen Machtverhältnisse in Baden zwischen 1933 und 1945.
- 3 Vgl. *Bergmann*, Richard (Hg.): Documenta. Unsere Pfälzische Landeskirche innerhalb der Deutschen Evangelischen Kirche in den Jahren 1930–1944. 3 Bde. Speyer 1960. Eine unkommentierte Neuauflage mit veränderter Seitenzählung besorgte 2004 bis 2008 der Verein Pfälzischer Pfarrerinnen und Pfarrer durch Martin Schuck.
- 4 Vgl. *Faber*, Karl-Georg: Überlegungen zu einer Geschichte der Pfälzischen Landeskirche unter dem Nationalsozialismus. In: BPfKG 41 (1974), 29–58.

seiner Trierer Dissertation über evangelische und katholische Pfarrer in der Pfalz von 1930–1939⁵. Ein Gesamtüberblick zur Geschichte der pfälzischen Landeskirche in der NS-Zeit fehlt⁶. Dabei mag es eine Rolle spielen, dass es in der Pfalz keine Universität mit entsprechenden Forschungskapazitäten gab. Möglicherweise haben auch persönliche Beziehungen und Netzwerke in der überschaubaren Pfalz die Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit gehemmt.

Aufgrund signifikanter Sonderentwicklungen ist die Geschichte der pfälzischen Landeskirche in der NS-Zeit als Forschungsgegenstand von überregionalem Interesse. Ein kirchengeschichtliches Unikum ist der 1934 zum „Landesbischof“ gewählte Ludwig Diehl, der spätestens seit 1927 ein überzeugtes Mitglied der NSDAP war. Von 1935 bis 1937 gehörte Diehl als einziger „Kirchenführer“ einer Landeskirche dem Reichskirchenausschuss an und war in dieser Funktion an den Verhandlungen über die Einrichtung von Landeskirchenausschüssen in Bayern und in Baden beteiligt⁷. Zu den pfälzischen Spezifika gehört es auch, dass ein „Kirchenkampf“ im eigentlichen Sinne nahezu vollständig ausblieb. Welche Faktoren dies verhindert haben, ist bisher nicht schlüssig geklärt. Besondere Bedeutung gewinnt die Pfalz zudem durch ihre konfessionelle Struktur, durch die Saarfrage und durch die Rolle der Landeskirche bei der Annexion Lothringens.

Das geplante Handbuch wird ein differenziertes Gesamtbild von der Geschichte der Pfälzischen Landeskirche in der NS-Zeit zeichnen. Dabei geht es nicht nur um die Bündelung der vorhandenen

5 Vgl. *Fandel*, Thomas: Konfession und Nationalsozialismus. Evangelische und katholische Pfarrer in der Pfalz 1930–1939. Paderborn 1997.

6 Archivalien und die verstreute Literatur sind zusammengestellt bei *Böhler*, Erika / *Lauer*, Christine / *Stüber*, Gabriele: Zur Erforschung des Nationalsozialismus in der Evangelischen Kirche der Pfalz. Ein Sachstandsbericht zur Forschungs- und Quellenlage. In: *BPfKG* 77 (2010), 183–204.

7 Vgl. *Picker*, Christoph: Ludwigs Diehl (1894–1982). NS-„Landesbischof“ zwischen Kirchenleitung und Regimetreue 1934–1945. In: Hans, Friedhelm / *Stüber*, Gabriele (Hg.): Pfälzische Kirchen- und Synodalpräsidenten, Karlsruhe 2008, 51–89.

Literatur. Durch quellenorientierte Arbeit werden Forschungsschritte angestrebt, die als Grundlage für weitere Untersuchungen zum Nationalsozialismus in der Pfalz und für regionale Vergleichsstudien dienen können. Durch seine Lesbarkeit soll das Handbuch zugleich einen Beitrag zur historisch-politischen Bildung leisten. Natürlich liegt ein solches Projekt auch im kirchlichen Eigeninteresse. Die NS-Geschichte spiegelt in verdichteter Form Gefährdungen, Verführbarkeit und Widerstandspotential im pfälzischen Protestantismus. Die Auseinandersetzung mit entsprechenden Fragen betrifft auch die gegenwärtige Organisationsgestalt, die gegenwärtige Kultur und das gegenwärtige Bekenntnis der pfälzischen Landeskirche. Kirchengeschichtsforschung – unabhängig davon, ob sie sich als theologische Disziplin versteht oder nicht – tut gut daran, diese Konstellation bewusst zu halten. Umso sorgfältiger wird sie auf die Einhaltung der wissenschaftlichen Standards historischer Forschung achten.

Das Handbuch beschränkt sich auf die Zeit zwischen 1933 und 1945. Die Vorgeschichte wird in einem Artikel über Protestantismus und Nationalsozialismus vor 1933 berücksichtigt. Sie kommt zudem sachorientiert in den Einzelbeiträgen zum Tragen. Die Brüche und Kontinuitäten nach dem Ende des Regimes sind Thema eines eigenen Artikels, während die kirchliche und politische Neuordnung sowie der „Nachkirchenkampf“ bewusst ausgeklammert bleiben.

Die konzeptionelle Gesamtstruktur des Handbuchs soll einschlägige Engführungen regionalkirchengeschichtlicher Forschung vermeiden. Die Ereignisse auf der Ebene der Reichskirche sollen mitberücksichtigt werden. Sie haben vor allem 1933 und 1934 die landeskirchlichen Entwicklungen massiv beeinflusst. Umgekehrt ist davon auszugehen, dass Ludwig Diehl 1935 bis 1937 im Reichskirchenausschuss seine Erfahrungen mit den „Befriedungsversuchen“ in der Pfalz auch auf Reichsebene zur Geltung bringen konnte. Gelegentlich ist der Blick auf benachbarte Landeskirchen aufschlussreich. Harry Oelke wird der Einordnung in die Gesamtentwicklung im deutschen Protestantismus einen eigenen Artikel widmen. In den thematisch orientierten Beiträgen soll der reichskirchengeschicht-

liche Horizont ebenfalls präsent sein. Auch die politischen Entwicklungen sollen beachtet werden. Dabei geht es nicht nur um die Kirchenpolitik des NS-Regimes im engeren Sinne, sondern auch um die Frage, wie die Landeskirche auf die NS-Politik insgesamt reagierte. Das Kirchenkampfparadigma ist für diese Konzeption nicht leitend. Die Spannungen zwischen verschiedenen innerkirchlichen Gruppen sowie die Abwehr staatlicher Eingriffe in den kirchlichen Binnenbereich sind lediglich Perspektiven neben anderen.

Die einzelnen Artikel behandeln die Geschichte der Landeskirche in verschiedenen Fokussierungen. In einem ersten Abschnitt werden wichtige Etappen der Landeskirchengeschichte in chronologischer Ordnung skizziert. Der zweite Abschnitt widmet sich relevanten Institutionen, Organen und Gruppen innerhalb und außerhalb der Kirche. Im dritten Abschnitt wird das landeskirchliche Handeln im Blick auf verschiedene Felder der NS-Politik untersucht. Der vierte Abschnitt behandelt genuin kirchliche Handlungsfelder. An den thematischen Block schließen sich biographische Skizzen an, die konzentriert auf ein bis zwei Seiten wichtige Informationen zur Person bündeln. Behandelt werden kirchliche Funktionsträger, die herausragende Bedeutung hatten oder exemplarisch für eine bestimmte kirchliche, respektive politische Strömung stehen. Aufgenommen werden auch hervorgehobene politische Funktionsträger mit dezidiert protestantischer Prägung. Ein bibliographischer Anhang und ein Register schließen das Handbuch ab. Im Einzelnen ist folgende Gliederung geplant:

1. Einführung
 - Erinnerungskultur in der Pfälzischen Landeskirche
 - Die Landeskirche und die Gesamtentwicklung im deutschen Protestantismus
2. Thematische Querschnitte
 - 2.1 Der Weg der Landeskirche zwischen kirchlicher Verantwortung und politischem Anspruch
 - Protestantismus und Nationalsozialismus bis 1933
 - Das Umbruchjahr 1933

- Die Kirchenwahlen 1934
- Selbstgleichschaltung und Eingliederung in die Reichskirche
- Die Entwicklung der Landeskirche zwischen 1934 und 1939
- Die Sondersituation im Saargebiet und die Bedeutung der Saarabstimmung von 1935
- Kirchengemeinden der Saar-Pfalz zwischen Saarabstimmung und Bekenntnisfrage
- Landeskirche zwischen Kriegsbeginn und Zusammenbruch
- Neuanfang nach 1945?
- 2.1 Institutionen, Organisationen, Gruppen
 - Landeskirche und die Instanzen der Reichskirche
 - Landeskirche und politische Instanzen im NS-Staat
 - Die Rolle der traditionellen Kirchenparteien: Liberale, Positive, Religiöse Sozialisten
 - Deutsche Christen und nationalkirchliche Bewegung in der Pfalz
 - Pfälzische Pfarrbruderschaft und Bekenntnisbewegung
 - Der Pfälzische Pfarrerverein
- 2.2 Landeskirche und politische Repressionen
 - Antisemitismus und Judenverfolgung
 - Antikommunismus
 - Zwangssterilisierungen und Krankenmorde
 - Kirche, Kriegsgefangene und Zwangsarbeiter
 - Antichristliche und antikirchliche Maßnahmen
- 2.3 Kirchliche Handlungsfelder
 - Gottesdienst und Kirchenmusik
 - Kunst und Kirchenbau
 - Kirchliche Kinder- und Jugendarbeit
 - Theologische Fakultäten und kirchliche Ausbildung
 - Volksmision
 - Schulpolitik der Landeskirche

- Diakonie
- Frauenarbeit
- Die kirchliche Presse
- Protestantismus und Katholizismus
- Die Pfalz und die Weltkirche bis 1945
- Kirchliche Finanzen
- 3. Biographische Skizzen
- 4. Anhang
 - Bibliographie
 - Verzeichnis der Archivalien
 - Register

Redaktionsschluss für die Beiträge ist das Jahresende 2012. Die Veröffentlichung soll 2014 beim Verlagshaus Speyer in Kooperation mit einem Partnerverlag erfolgen. Für den 10. September ist in Kaiserslautern eine Autorenkonferenz geplant, um die Konzeption zu diskutieren und das Projekt der Öffentlichkeit vorzustellen. Weitere Tagungen werden die Entstehung des Handbuchs begleiten. Informationen und Anmelde-möglichkeiten gibt es bei der Evangelischen Akademie der Pfalz unter www.eapfalz.de oder telefonisch unter 06232/6020-0.

Religion und Politik in Deutschland 20 Jahre nach der deutschen Einheit. Tagungsbericht

Anja Gladkich

Seit dem umfassenden politischen Wandel im Zuge der deutschen Einheit sind nunmehr 20 Jahre vergangen. Der von vielen erwartete Aufschwung des Religiösen im Osten des Landes blieb jedoch aus. Vielmehr ist im vereinten Deutschland – vor allen Dingen in Westdeutschland – ein kontinuierliches Absinken religiöser Vitalität zu beobachten. Für die Kirchen bedeutet dies, dass sie sich immer weniger auf eine breite Verankerung in der deutschen Gesellschaft verlassen können. Damit ist auch die Legitimität kirchlicher Einflussnahme im politischen Bereich gefährdet: Einerseits verlieren öffentliche, kirchliche Äußerungen in den gesellschaftlichen Debatten zunehmend an Gewicht; andererseits sind auch institutionelle Veränderungen möglich, die die Einflussbereiche der Kirchen auf Politik und Gesellschaft beschneiden. Darüber hinaus ergaben sich in den letzten 20 Jahren neue Herausforderungen durch die zunehmende Pluralisierung und Individualisierung der religiösen Landschaft Deutschlands. Besonders aktuell ist hier zum Beispiel die Debatte um die Integration muslimischer Migranten. Es sollte nicht unerwähnt bleiben, dass besonders in den letzten Jahren vermehrt Stimmen von einer „Wiederkehr der Religion“ laut werden und ein „postsäkularer“ Umgang mit religiösen Argumenten gefordert wird. Folgt man dieser Linie, könnten sich ganz neue Entwicklungen im Zusammenspiel von Politik und Religion ergeben.

Entsprechend standen für die Jahrestagung 2010 des Arbeitskreises „Politik und Religion“ der Deutschen Vereinigung für Politikwissenschaft in Leipzig vom 18. bis 20. November 2010 verschiedene Fragen zur Diskussion: Führt ein weiterer Abbruch religiöser Traditionen zu einer Erosion in der politischen Bedeutung

der christlichen Kirchen? Welche Konsequenzen hat die religiöse Pluralisierung auf die Stellung der Religion und den politischen Diskurs in Deutschland? Welche Folgen ergeben sich aus den noch immer bestehenden unterschiedlichen Kulturen – der westdeutschen Konfessionszugehörigkeit und der ostdeutschen Konfessionslosigkeit für die Kirchen und ihre politischen Gestaltungsmöglichkeiten? Gibt es Unterschiede im politischen Verhalten zwischen Zugehörigen verschiedener Konfessionen oder auch zwischen kirchlich Gebundenen und Konfessionslosen? Schließlich: Wie sind die Haltungen der Kirchen und Gläubigen zu aktuellen politischen Tagessthemen aber auch einzelnen Policies?

Vor diesem Hintergrund eröffnete der Kirchenhistoriker Prof. Dr. *Klaus Fitschen* (Leipzig) die Tagung mit einem Vortrag zum politischen Protestantismus zwanzig Jahre nach dem Umbruch. Dabei ging er vor allem der Frage nach, ob man hier nicht von einer missglückten Wiedervereinigung zu sprechen habe. Immerhin wurde die Zusammenführung der beiden deutschen evangelischen Kirchen von ostdeutscher Seite oft als Vereinnahmungs- und Überwältigungsversuch des Westens empfunden. Häufige Konflikte haben sich dabei vor allem in den Bereichen der Friedens- und Sozialpolitik ergeben und prägen noch immer die Ost-West-Differenz innerhalb der Kirche. Nicht ohne Grund werden hier Parallelen zur Ebene der politischen Gemeinschaft sichtbar: Auch dort fühlten die Ostdeutschen sich gewissermaßen überrannt und sahen ihre Interessen aber auch ihre freiheitlich-politischen Handlungen im Umfeld des Umbruchs ignoriert. An diese Einführung knüpfte der Beitrag des Theologen Dr. *Michael Coors* (Rostock) an, der am Beispiel der Friedensgebete von 1989 die politische Dimension des Glaubens rekonstruierte. Im Anschluss an Augustinus bestimmte Coors die öffentliche Äußerung religiöser Überzeugungen als Form und Auftrag einer postpolitischen Wirklichkeit, die in ihrer Performanz auf die politische Realität in oppositioneller Weise zurückwirft. Eine andere Perspektive auf die Geschehnisse der friedlichen Revolution wählte der Marburger Religionspädagoge Dr. *David Käbisch*. Anhand selbst durchgeführter Studien untersuchte und diskutierte er die Vermittlung im Religionsunterricht von Geschehnissen und Akteuren des

damaligen politischen Umbruchs. Er stellte fest, dass die meisten Schüler kaum Kenntnisse in diesem Bereich vorweisen können und plädierte daher für einen akteurzentrierten Ansatz der Vermittlung. Anhand konkreter Biographien würde den Schülern ein plastischer Zugang zu dem Thema eröffnet und die Voraussetzung für eine wirkliche Auseinandersetzung mit den Ereignissen geschaffen.

Ein zweiter Themenblock der Tagung stellte die Diskussion zu den Herausforderungen religiöser Pluralisierung, insbesondere dem Umgang mit Muslimen, dar. PD Dr. *Dorothee de Nève*, Politikwissenschaftlerin (Hagen), stellte einen Überblick über verschiedene empirische Befunde zur Islamophobie in Deutschland vor. Dabei wurde deutlich, dass die Ablehnung muslimischer Überzeugungen und Personen in den letzten Jahren deutlich gestiegen ist. Unterschiede zwischen Ost- und Westdeutschland fielen hingegen weniger ins Gewicht. Jenseits der aufgeschäumten politischen Debatten wurde damit klar, dass die Vorurteile gegenüber Muslimen gegenwärtig ein relevantes Problem in Deutschland darstellen. Dieser Eindruck festigte sich noch einmal mit dem Beitrag des Religionssoziologen *Alexander Yendell*, M. A. aus dem Exzellenzcluster Religion und Politik in Münster, in dem Yendell die Ergebnisse einer aktuellen international vergleichenden Erhebung aus dem Cluster vorstellte. Es zeigte sich, dass besonders die Gruppe der Muslime abgelehnt wird und dies weit vor allen anderen fremdreligiösen Gruppen wie Buddhisten, Hindus oder Juden. Dabei stach Deutschland als das Land hervor, das in allen abgefragten Bereichen die geringste Akzeptanz von Muslimen aufwies (insgesamt bis 75 % Ablehnung). Yendell identifizierte verschiedene Faktoren, die die Ablehnung muslimischer Menschen und Überzeugungen befördern: Dazu zählen primär dogmatische religiöse Positionen, eine diffuse Fremdenfeindlichkeit, sowie fehlende soziale Kontakte zu Muslimen. Diese sind besonders in Deutschland deutlich ausgeprägt, während zum Beispiel sprachlich und kulturell bedingte Kontaktbarrieren in Frankreich oder Großbritannien offenbar wesentlich schwächer ausfallen. Die Politikwissenschaftlerin Dr. des. *Eva-Maria Hinterhuber* (Berlin) konnte den Befund der positiven Effekte interreligiöser sozialer Kontakte bestätigen. Sie stellte eine Studie zum sozialin-

tegrativen Potential zivilgesellschaftlicher interreligiöser Initiativen von Juden, Christen und Muslimen in Deutschland vor. Insgesamt ist solchen Verbänden ein starkes integratives Potential zuzuschreiben, auch wenn einschränkend bemerkt werden muss, dass ein Übergewicht einerseits westdeutscher Initiativen sowie andererseits von Christen innerhalb der Gruppen zu erkennen ist.

Der Beitrag der Religionssoziologen Dipl. kult. *Anja Gladkich* und Prof. *Gert Pickel* (Leipzig) widmete sich ebenfalls den Herausforderungen einer zunehmenden Pluralisierung, richtete den Fokus aber auf säkulare Verbände. Entgegen öffentlicher Debatten und den Suggestionen von Vertretern atheistisch/humanistischer Verbände befanden sie, dass der „neue Atheismus“ weder neu sei, noch auf eine profunde Legitimationsbasis in der Bevölkerung zurückgreifen könne. Viel eher sei unter den Konfessionslosen eine substantielle Gruppe an religiös Indifferenten auszumachen, die sich weder von religiösen noch von dezidiert atheistischen Institutionen angesprochen oder vertreten fühle. Daraus leiten sie ab, dass es sich beim „neuen Atheismus“ vor allem um ein öffentlich-mediales Phänomen handelt, das als Reaktion auf die Debatte um eine „Wiederkehr der Religion“ entstand.

Der Politikwissenschaftler Dr. des. *Abmet Cavuldak* (Berlin) präsentierte umfangreiche politiktheoretische Überlegungen zur Legitimität der Trennung von Religion und Kirche in Deutschland. Er stellte heraus, dass historisch-kontingente Entwicklungen das Verhältnis von Staat und Kirche – auch in rechtlicher Hinsicht – begründen. Die Bevorzugung bestimmter religiöser Gruppen oder Kirchen – wie sie ja auch in Deutschland vorliegt – wäre damit unter Gesichtspunkten der Religionsfreiheit zumindest fragwürdig. Immerhin leiteten sich die grundsätzlichen Ansprüche auf Bevorzugung aus historischen „Zufälligkeiten“ ab. Einen Spezialfall in diesem Themenbereich betrachtete der Politikwissenschaftler Prof. *Axel Schulte* (Hannover). Er ging der Frage nach, inwieweit die Ungleichbehandlung wegen der Religion bei der Beschäftigung im kirchlichen Bereich zulässig oder als Diskriminierung zu werten ist. Dabei kommt er, in Parallele zu Cavuldak, zu dem Schluss, dass

die Gewährung von Sonderrechten für die Kirchen rechtlich problematisch ist.

Eine weitere Verschiebung der Perspektive brachte der Beitrag von *Maik Herold*, M. A. und *Stefanie Hammer*, M. A., Politikwissenschaftler aus Dresden. Sie untersuchten die mögliche Ausbildung von Zivilreligion bzw. zivilreligiösen Elementen der Symboliken, Inszenierungen und Transzendenzbezüge am Beispiel der öffentlichen Auseinandersetzung mit dem Afghanistaneinsatz der Bundeswehr. Dabei stellten sie besonders Transzendenzbezüge darin fest, wie die Trauerfeiern für dort im Dienst getötete Soldaten/Soldatinnen gestaltet werden und Politiker zunehmend das „Gefallensein“ im Dienste der höheren Sache der politischen Gemeinschaft betonen.

Nicht Zivilreligion sondern Zivilgesellschaft war der Themenbereich, in den die Politikwissenschaftler *Anna-Marie Meuth*, M. A. und *Max Schulte*, M. A. ebenfalls aus dem Exzellenzcluster Religion und Politik in Münster, referierten. Sie beschäftigten sich mit den intrapersonellen Problemlagen von Menschen, die im lokalen Raum sowohl in der Politik als auch in der Gemeinde mehrfach engagiert tätig sind. Dabei kamen sie zu dem Ergebnis, dass sich die Rollen „kirchlich Engagierter“ und „politisch Engagierter“ nicht trennen lassen und es vielmehr zu einer Rollenvermischung kommt. Dr. *Claudio Kullmann*, Politikwissenschaftler (Jena), untersuchte die Deutschen Katholikentage seit 1978 daraufhin, inwiefern hier ein Wandel in der Politikfähigkeit des Laienkatholizismus von statten gegangen ist. Im Gegensatz zu den Kommentatoren des Ereignisses – sei es innerhalb oder außerhalb der Kirche – sieht er in der Entwicklung aber keinen politischen Bedeutungsverlust des Katholikentages, sondern vielmehr einen Formenwandel in den Themen und der Art, wie sie diskutiert werden.

Auch durch die Interdisziplinarität der Tagung bedingt war die thematische Breite der einzelnen Beiträge sehr groß. Dennoch lassen sich zusammenfassend einige übergreifende Einsichten ausmachen, die es weiter zu erforschen lohnt. So wurde deutlich, dass zwischen der öffentlichen Wahrnehmung von bzw. Diskussion um Religion und der tatsächlichen empirischen Entwicklung religiöser Institutionen und religiöser Vitalität zu trennen ist. Dies steht im Gegensatz

zu der oft geäußerten Beobachtung, wie sie zum Beispiel José Casanova vertritt, dass die mediale Präsenz religiöser Themen einem Bedeutungsverlust des Religiösen widerspräche. Entsprechend scheint zu erwarten, dass die politische Rolle von Religion im Allgemeinen und Kirchen im Speziellen sich mehr und mehr fort von institutionellen Verankerungen in den Bereich der Zivilgesellschaft verschiebt. Dort stehen die religiösen Akteure vor der Herausforderung, sich in die aktuellen, sehr kontroversen Debatten um Integration, Islamophobie, Werteverlust, den Umgang mit Konfessionslosen und Atheisten oder Fragen zur Religionsfreiheit einzubringen. In jedem Fall lässt der Befund einer fortschreitenden Säkularisierung bei einem gleichzeitigen Aufleben des medialen Interesses an Religion einen nachhaltigen Wandel zwischen Politik und Religion in Deutschland und Europa erwarten.

Bericht über die 5. Internationale
München-Freising Konferenz „Etappen der Globalisierung
in christentumsgeschichtlicher Perspektive / Phases of
Globalization in the History of Christianity“

Ciprian Burlaciu

Die diesjährige Tagung der im akademischen Kontext bereits fest etablierten München-Freising-Konferenzen fand vom 18. bis 20. Februar 2011 auf dem Domberg in Freising bei München statt. Die Veranstaltung verstand sich – wie die früheren Konferenzen¹ – als Beitrag zu einer „künftigen Geschichte des Weltchristentums“, so der Organisator Prof. Dr. *Klaus Koschorke*, Inhaber des Lehrstuhls für Kirchengeschichte I (Evang. Theologie) an der LMU München. Wie nie zuvor in seiner Geschichte sei das Christentum als Weltreligion zu begreifen, was neue Formen eines historiographischen Zugangs erforderlich mache. In Freising trafen sich führende Globalisierungs- und Kirchenhistoriker sowie Missions- und Kulturwissenschaftler mit unterschiedlichen Regionalkompetenzen. Das

1 Die früheren Konferenzen sind in den folgenden Sammelbänden dokumentiert: *Koschorke*, Klaus (Hg.): „Christen und Gewürze“. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten. Göttingen 1998; *Ders.* (Hg.): Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums / Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity. Wiesbaden 2002; *Ders.* / *Schjørring*, Jens Holger (Hg.): African Identities and World Christianity in the Twentieth Century. Wiesbaden 2006; *Koschorke*, Klaus (Hg.): Falling Walls. The Year 1989/90 as a Turning Point in the History of World Christianity / Einstürzende Mauern. Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums. Wiesbaden 2009.

Ziel bestand in der Aufgabe, Bausteine und Konstruktionsprinzipien einer Geschichte des Christentums in globaler Perspektive zu entwickeln. Diskutiert wurden vier klassische Paradigmen aus unterschiedlichen Epochen der Christentumsgeschichte. Leitthema war dabei die Frage nach „Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive“. Ist Globalisierung – mit Jürgen Osterhammel verstanden als der Prozess großräumiger Vernetzung – erst ein Phänomen des späten 19. und 20. Jahrhunderts, so dass auch eine Geschichte des Weltchristentums sinnvoller Weise erst für diesen Zeitraum geschrieben werden kann? Oder eignet sich dieser Ansatz auch zur Beschreibung früherer Etappen der globalen Christentumsgeschichte?

Das erste Beispiel stellte die ostsyrisch-„nestorianische“ „Kirche des Ostens“ dar, die sich im 13. und 14. Jahrhundert von Syrien bis Ostchina und Sibirien bis Südindien erstreckte und ein eigenes Zentrum der Weltchristenheit in Zeiten des europäischen Mittelalters darstellte. Sie war Gegenstand der Beiträge von *Samuel Lieu* (Sydney), *Wolfgang Hage* (Marburg) und *Folker Reichert* (Stuttgart). Ihre Ausbreitung vollzog sich v. a. durch Mönche und Kaufleute sowohl entlang der kontinentalen wie der maritimen „Seidenstraßen“ Asiens. Den Zusammenhalt über große Entfernungen ermöglichte einerseits die verbindende ostsyrische Kirchensprache und andererseits das organisatorische Zentrum im mesopotamischen Seleukia-Ktesiphon (Nähe Bagdad), in Verbindung mit flexiblen Kirchenstrukturen wie der Unterscheidung von Metropolen des Inneren und Äußeren (mit abgestuften Rechten und Pflichten). In ihrer missionarischen Reichweite übertraf die „Kirche des Ostens“ die zeitgenössische lateinische Christenheit des Westens bei weitem.

Im zweiten Teil ging es um die „Jesuiten als globale Akteure“ des 16. und 17. Jahrhunderts. Die Referate von *Markus Friedrich* (Frankfurt), *Claudia von Collani* (Münster), *Niccolo Steiner* (Bonn) und *Ronny Po-chia Hsia* (Pennsylvania) behandelten unterschiedliche Aspekte ihrer weltweiten Präsenz. Besondere Aufmerksamkeit galt den Organisations- und Kommunikationsstrukturen der Jesuiten mit dem Befund, dass sich „die Gesellschaft Jesu durch eine enorme Erweiterung des religiösen bzw. monastischen Handlungsfeldes

[auszeichnete], und zwar sowohl in funktionaler als auch in geographischer Hinsicht: die Jesuiten wollten und mussten potentiell für alle religiösen Tätigkeiten überall zur Verfügung stehen“, so Markus Friedrich. Der Orden bediente sich dabei vielfältiger Medien wie Theater, Bildprogramme, Jahresbriefe und Briefsammlungen (als Vorläufer von Zeitschriften), die sich an die Zentrale in Europa, die Förderer des Ordens oder die gebildete Oberschicht in der Heimat richteten. Andererseits zeigt das von Niccolo Steiner diskutierte Beispiel der Verehrung der japanischen Märtyrer die Entstehung eines globalen Bewusstseins auch unter dem einfachen Kirchenvolk, und zwar in unterschiedlichen Kontinenten. Denn die 1597 in Nagasaki hingerichteten japanischen Christen, bereits 1622 selig gesprochen, wurden in München ebenso verehrt wie in Rom und Kalifornien oder anderen Stätten Spanisch-Amerikas. Konfessionalisierung in Übersee war Thema des Beitrags von Ronny Po-chia Hsia. Die Diskussion problematisierte die Anwendbarkeit dieser Kategorie in Übersee im Allgemeinen und in außerkolonialen Kontexten im Besonderen.

Als drittes Beispiel wurde der deutsche Pietismus in seinen internationalen Beziehungen verhandelt. Er war Gegenstand der Beiträge von *Hartmut Lehmann* (Kiel), *Daniel Jeyaraj* (Liverpool), *Gisela Mettele* (Jena) und *Jon Sensbach* (Gainesville/USA). Die Referate ließen bei diesem traditionellen Thema der protestantischen Kirchen- und Missionsgeschichte erstaunliche neue Zusammenhänge sichtbar werden. Auch wenn Halle und Herrnhut oft undifferenziert unter dem Begriff Pietismus subsumiert werden, sind bei näherer Betrachtung im Blick auf die Mission erhebliche Unterschiede festzustellen. Während der Hallesche Pietismus – fest eingebunden in die Politik des frühen Absolutismus in Brandenburg-Preußen – eine vom Zentrum gesteuerte Mission betrieb und ausgebildete Theologen als Missionare nach Übersee entsandte, bauten die Herrnhuter ein plurizentrisches Missionsnetz mit Stützpunkten auf verschiedenen Kontinenten auf, suchten sich als „globale Gemeinschaft“ über regional definierte politische Interessen und Machtgefüge hinwegzusetzen und sandten als Missionare einfache Laien aus. Aber sowohl die Hallenser wie die Brüdergemeine bauten programmatisch auf

transregionale kommunikative Vernetzung, auch wenn sich diese jeweils anders darstellt. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass durch die Hallesche Publizistik (die *Halleschen Berichte* bzw. seit 1709 die *Propagation of the Gospel in the East*) nicht nur eine Verbindung zwischen Indien, Halle, Kopenhagen und London hergestellt wurde. Sie fand Leser auch in Boston und führte zu einem direkten Austausch und gegenseitiger Beeinflussung puritanischer Aktivisten in Neuengland (Cotton Mather) und den in Südinien tätigen Missionaren. Auch die Brüdergemeine mit ihrem dezentralisierten Organisationssystem entwickelte bestimmte Informations- und Kommunikationsstrategien, die für global agierende Akteure wesentlich waren. Die Fülle der Berichte, Biographien und Autobiographien der Missionare aus den Archiven der Gemeine legen eindrucksvolles Zeugnis dafür ab. Die weitreichenden Verbindungen im Rahmen der Herrnhuter Gemeinschaft werden eindrucklich durch das Beispiel einer transkontinentalen Ehe zwischen dem Westafrikaner Christian Protten und der ehemaligen Sklavin Rebecca aus dem karibischen St. Thomas beleuchtet. Beide heirateten in Deutschland und endeten Jahre später als Missionare bei Elmina in Westafrika.

Als viertes Paradigma wurde die protestantische Missionsbewegung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts mit Beiträgen von *Hartmann Tyrell* (Bielefeld), *Klaus Koschorke* (München), *Brian Stanley* (Edinburgh) und *Frieder Ludwig* (Göttingen) verhandelt. Im globalisierungshistorischen Diskurs stößt die Missionsgeschichte des 19. Jahrhunderts auf wachsendes Interesse. Stellen doch die Missionsgesellschaften eindrucksvolle Beispiele für „global operierende Organisationen“ dar, die eine noch stärkere Beachtung in der allgemeinen Geschichtswissenschaft verdienen (Tyrell). Mit der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 – die einen innerchristlichen Globalisierungsschub markierte – werden meistens die Anfänge der ökumenischen Bewegung in den Kirchen des Westens verbunden. Weniger bekannt ist, dass die Konferenz auch als „eine Relaisstation [diente], die Impulse aus den sog. jungen Kirchen Asiens und Afrika aufnahm und verstärkend dorthin zurückgab“, in ihrer Bedeutung dort durchaus zu vergleichen mit dem 2. Vatikanum (Koschorke).

Mit Edinburgh sind auch die Anfänge der *International Review of Missions* verbunden, ein wichtiger Faktor in der Etablierung einer internationalen missionarischen Öffentlichkeit (Stanley). In der Folgezeit verstärkte sich die Bedeutung missionarischer Kommunikationsstrukturen auch zur Vernetzung indigen-christlicher Eliten aus Asien, Afrika und Lateinamerika. Auf der Weltmissionskonferenz im indischen Tambaram 1938 kam z. B. „bereits die Mehrheit der Teilnehmer/innen aus dem globalen Süden, [und] diese Delegierten brachten ihre spezifische Fragestellung in die Konferenz ein“ (Ludwig). Die sich rasch entwickelnden Strukturen der globalen Ökumene boten also zunehmend auch nicht europäischen Akteuren und einheimischen Führungspersonlichkeiten Foren des Austauschs und der Vernetzung. Damit war zugleich der Übergang zu dem Doppelbeitrag von *Ciprian Burlacioiu* (München) und *Adrian Hermann* (Basel) gegeben, die die Bedeutung der Presse in diesen Vernetzungsprozessen behandelten. Dabei standen nicht mehr die westlichen Missionen im Zentrum, sondern unabhängige Kirchen unterschiedlicher konfessionellen Prägung, die keineswegs nur regional von Bedeutung waren. Vielmehr konnten sie sich auch in einem transkontinentalen Austausch einheimischer Eliten bilden – so die *African Orthodox Church*, die sich in den 1920er Jahren im Dreieck USA, Südafrika und Ostafrika formierte (Burlacioiu), oder sich mit anderen romunabhängigen katholischen Kirchen in Asien und Europa verbunden wussten, wie die 1902 in den Philippinen gegründete *Iglesia Filipina Independiente* (Hermann). In den Anfängen beider Unternehmungen spielte die Publizistik einheimischer Christen und Eliten jeweils eine wichtige Rolle.

Am Ende der Tagung standen die Kommentare des Kirchenhistorikers *Thomas Kaufmann* (Göttingen) und des Globalisierungshistorikers *Reinhard Wendt* (Hagen). Konsens bestand in der Feststellung, dass der Begriff der „Globalisierung“ – in Anwendung auf die großräumige Präsenz des Christentums – der Historisierung bedarf und in den verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte an unterschiedlichen Parametern zu messen sei, wie die vier behandelten Beispiele zeigten. Trotzdem könne – so Kaufmann – „die Globalisierungsgeschichte des Christentums, vielleicht gar primär, als eine

Art Vernakularisierungsgeschichte, [...] eine Geschichte also der Vervolkssprachlichung der christlichen Botschaft“ geschrieben werden. Andererseits gebe es „Globalisierung nur im Horizont des Agierens global tätiger Individuen und Institutionen“, weshalb dem Aspekt der Organisation für eine künftige globale Christentumsgeschichte eine wichtige Rolle zukomme. In fachpolitischer Hinsicht betonte Kaufmann die Notwendigkeit, von der herkömmlichen Fixierung der evangelischen Fakultäten auf „bisherige Epochenkonstruktionen“ loszukommen, um das eigene Fach gerade auch im Blick auf die Entfaltung globaler Perspektiven weiter zu entwickeln. Die Notwendigkeit einer globalen Christentumsgeschichte wurde in den zahlreichen Voten der Schlussdebatte nachhaltig untermauert. Sie solle aber nicht die Form einer „Buchbindersynthese“ annehmen, etwa in Gestalt unverbundener Regionalgeschichten, sondern zentrale Bewegungen und Aspekte der Christentumsgeschichte in vergleichender Perspektive darstellen. Letztendlich war die Kirchengeschichte schon bei Euseb „universal“ gedacht, und als Gemeinschaft, die die Grenzen der Sprache, Nation und Kultur transzendiert, hat sich das Christentum von Anfang an verstanden.

Die Globalisierung der Kirchen. Globale Transformation und
ökumenische Erneuerung des Ökumenischen Rates der Kirchen in
den 1960er und 1970er Jahren –
ein Tagungsbericht¹

Annegreth Strümpfel

Der politische und gesellschaftliche Wandel der 1960er und 70er und seine Auswirkungen auf die Kirchen ist in den letzten Jahren verstärkt in den Blick der Geschichtswissenschaft und der kirchlichen Zeitgeschichte gerückt. So beschäftigte sich auch die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte in zwei Konferenzen 2005 und 2009 mit den kulturellen und sozialen „Umbrüchen“ sowie der „Politisierung“ des Protestantismus der 1960er und 70er Jahre². Allerdings waren diese Konferenzen vorrangig an den Entwicklungen in Deutschland interessiert, wobei die internationale Perspektive (insbesondere Westeuropa) auf die beiden bewegten Jahrzehnte nur ansatzweise in den Blick genommen wurde.

-
- 1 Erstveröffentlichung unter dem Titel: 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, 20.5.2011, <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=33215>.
 - 2 Vgl. *Hermle*, Siegfried / *Lepp*, Claudia / *Oelke*, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 1970er Jahren. Göttingen 2007; *Fitschen*, Klaus u. a. (Hg.): Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 1970er Jahre. Göttingen 2011.

Die internationale Konferenz zum Thema „Globalisierung der Kirchen“, die vom 4. bis 6. März 2011 im ökumenischen Institut Bossey (Schweiz) stattfand, hatte sich dagegen zum Ziel gesetzt, die wissenschaftlichen Perspektiven der kirchlichen Zeitgeschichte und der Globalgeschichte zu verknüpfen und zu fragen, wie die ökumenische Bewegung auf die globalpolitischen Veränderungen der 1960er und 70er Jahre reagierte bzw. wie sie selber Themen aus der globalen Debatte aufnahm. Im Mittelpunkt der Konferenz stand der Ökumenische Rat der Kirchen als größte weltweit agierende und interkonfessionelle christliche Institution, der in jenen Jahren eine tiefgreifende Phase der Transformation und Erneuerung erlebte. Anliegen war dabei auch, den ÖRK als wichtigen Akteur im Forschungsgebiet der Globalgeschichte zu etablieren, wo die Kirchen im Allgemeinen bislang kaum Beachtung fanden.

Die Konferenz bildete den Höhepunkt und Abschluss des dreijährigen DFG-Forschungsprojektes (2008–2011) zum Thema „Auf dem Weg zum globalen Christentum: Die europäische Ökumene und die ‚Entdeckung‘ der ‚Dritten Welt‘“ am Karlsruher Institut für Technologie unter der Leitung der Historikerin PD Dr. Katharina Kunter. Die Konferenzvorbereitung erfolgte in Kooperation zwischen den beiden Wissenschaftlerinnen des DFG-Forschungsprojektes, PD Dr. *Katharina Kunter* und *Annegreth Strümpfel*, M. A., und Dr. *Dagmar Heller*, Dozentin am ökumenischen Institut Bossey. Das 1946 gegründete ökumenische Institut ist bis zum heutigen Tag ein bedeutender Ort ökumenischer Forschung und Lehre und bot damit ideale Voraussetzungen für eine internationale Konferenz. Die insgesamt 33 Teilnehmenden kamen aus Deutschland, Ghana, Großbritannien, Nigeria, Philippinen, Schweiz, Tschechien, USA und Zimbabwe und trugen durch sorgfältig ausgearbeitete Vorträge und qualifizierte Diskussionsbeiträge zum Gelingen der Konferenz bei.

Den Auftakt zur Konferenz gab der Historiker *Dominic Sachsenmaier* (Duke University), der mit seinem Beitrag in das Forschungsfeld der Globalgeschichte einführte und diese als eine über den Ansatz interkultureller Studien oder „Area Studies“ hinausgehend charakterisierte. Die Globalgeschichte versuche eurozentrische Per-

spektiven auf die Weltgeschichte zu überwinden und eine neue, dezentrale Sicht auf die vernetzte Geschichte zu entwickeln. Für die Periode des Kalten Krieges sei auch die Beschäftigung mit in dieser Zeit entstandenen Theorien wie der Dependenztheorie oder postkolonialer Theorie entscheidend, da sie schon früh westliche Forschungsansätze als alleingültigen Maßstab und Deutungsmuster in Frage gestellt haben.

Die sich an den Einführungsvortrag anschließenden Beiträge des katholischen Religionswissenschaftlers *Ian Linden* (Tony Blair Foundation) und der evangelischen Theologin *Kirsteen Kim* (Leeds Trinity University College) rückten die Globalisierung der Kirchen im 20. Jahrhundert aus katholischer und protestantischer Sicht ins Zentrum der Debatte. Für die römisch-katholische Kirche war das Zweite Vatikanische Konzil ein Meilenstein in der Wahrnehmung einer sich zunehmend global verstehenden Kirche (vgl. die Perspektive und Reichweite des Dokuments *Lumen Gentium*). Das Selbstverständnis europäisch-protestantischer Kirchen und Missionen wurde in der zweiten Hälfte des vor allem im Zuge der Dekolonisierung in Frage gestellt, aber auch das Anwachsen von evangelikalen und Pfingstkirchen trugen zu einer Ausdifferenzierung und Globalisierung des Protestantismus bei.

Nach diesen drei grundlegenden Vorträgen wurden die Teilnehmenden am Abend an ein weiteres Thema herangeführt, das in den 1960er und 1970er Jahren von hoher Relevanz war: die globale Transformation der Massenmedien und ihre Auswirkungen auf die Kirchen. Der Medienhistoriker *Nicolai Hannig* (Ludwig-Maximilians-Universität München) veranschaulichte anhand des Dokumentarfilms über die vierte Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 „Behold ... all things new“ drei entscheidende Themen: erstens, die Visualisierung von Globalisierung, zweitens, die Selbstreferentialität der Medien und drittens, Kommunikation und Dialog als Wesensmerkmale der Kirche. Mit der erstmaligen Vorführung des Dokumentarfilms in einem wissenschaftlichen Kontext, die ein rege Diskussion anstieß, wurde die Brücke zum Kern der Konferenz geschlagen: der Globalisierung des ÖRK in den 1960er und 70er Jahren.

Am Morgen des zweiten Konferenztages führte der Historiker *Andrew Chandler* (George Bell Institut Chichester) in die Geschichte des ÖRK von seiner Gründung 1948 bis 1960 ein, die er jedoch nicht als „Vorgeschichte“ verstanden wissen wollte, sondern als Anfang und Höhepunkt eines seit mehreren Generationen lebendigen ökumenischen Austauschs. Beispielsweise in Bezug auf die Integration von Laien in die ökumenische Arbeit sei diese Zeit den nachfolgenden Jahrzehnten sogar voraus gewesen. Die Theologin *Annegreth Strümpfel* (Karlsruher Institut für Technologie) schloss an Chandler an, indem sie in die „langen 1960er Jahre“ als Mündigwerden („coming-of-age“) des ÖRK interpretierte: das 1955 eingesetzte Studienprogramm zum raschen sozialen Wandel in Afrika, Asien und Lateinamerika sei der Beginn der globalen Wahrnehmung ökumenischer Arbeit gewesen, die sich in den 1960er Jahren in dem sich zuspitzenden Nord-Süd-Konflikt ausdifferenzierte und schließlich auf der Weltmissionskonferenz in Bangkok 1972/73 zu einer „harten Konfrontation leidenschaftlicher Überzeugungen“ führte. Eine wichtige Ergänzung der hier vorgetragenen wissenschaftlichen Erkenntnisse bot das eindrucksvolle Gespräch mit drei Zeitzeugen, *Mercy Amba Oduyoye* (Ghana), *Julio de Santa Ana* (Uruguay/Schweiz) und *Dwain Epps* (USA/Schweiz).

Zwei Einheiten am Nachmittag beschäftigten sich konkret mit den 1960er und 70er Jahren als Periode politischer Internationalisierung des ÖRK. Zunächst stand die Arbeit der Kommission für internationale Angelegenheiten im Fokus (CCIA): Der Theologe *Christian Albers* (Westfälische Wilhelms-Universität Münster) arbeitete den Paradigmenwechsel im Menschenrechtsverständnis der CCIA heraus, der ab den späten 1960er Jahren die bislang die Menschenrechtsdiskussion dominierenden individuellen Menschenrechte und das Recht auf Religionsfreiheit um kollektive und soziale Menschenrechte ergänzte. Der Religionswissenschaftler *Karsten Lehmann* (Universität Bayreuth) verglich die Entwicklungen im ÖRK mit zwei weiteren religiösen Organisationen, der katholischen Bewegung Pax Romana und des Friends World Committee for Consultation der Quäker. Er arbeitete heraus, dass die verschiedenen religiösen Gemeinschaften mit dem Etablieren von Experten das Feld und

die Politik der Nichtstaatlichen Organisationen entscheidend veränderten.

Als zweites Thema wurde das Programm zur Bekämpfung des Rassismus beleuchtet, das insbesondere in der Frage um „Politisierung“ der Ökumene eine wichtige Rolle spielte. Zugleich zeigt sich, dass die Globalisierung der Ökumene kein einseitiger, von konkreten Orten losgelöster Prozess war. Mit Bezug auf den in der neueren Forschung diskutierten Ansatz der „Glokalisierung“ (Robertson 1998) referierte der Historiker *Sebastian Tripp* (Ruhr-Universität Bochum), wie die globale Rassismusdebatte im ÖRK auf die Ortsgemeinden und Landeskirchen in Westdeutschland zurückwirkte, Kontroversen und Polarisierung hervorbrachte, aber auch dem deutschen Protestantismus ein neues Selbstverständnis als internationalem Akteur zuführte. Der Historiker *Eric Morier-Genoud* (Queen's University Belfast) veranschaulichte die Rezeption des Antirassismusprogramms in der Schweiz, wobei er deutlich machte, dass die Kantone, die in dieser Frage ganz auf sich gestellt waren, sich in ihrer Haltung tief voneinander unterschieden. Schließlich erörterte die Religionswissenschaftlerin *Tapwa Mapuranga* (Universität Zimbabwe) die anhaltende Bedeutung des Antirassismusprogramms für Kirche und Gesellschaft in Zimbabwe. Es sei wichtig anzuerkennen, dass nicht nur in Europa, sondern auch in Afrika Kirchen und Gemeinden hinsichtlich der Annahme des Antirassismusprogramms tief voneinander gespalten waren.

Die drei Fallstudien zum Antirassismusprogramm waren nicht nur Beispiele für die sich zunehmend politisierende Ökumene, sondern auch für die Frage, wie globale Debatten auf nationaler Ebene verhandelt wurden. Zu diesem Themenfeld trug am Morgen des letzten Konferenztages auch der Historiker *Benjamin Pearson* (Tusculum College) bei, der sich mit dem Einfluss der Deutschen Evangelischen Kirchentage auf das sich zunehmend globalisierende Bewusstsein der deutschen Kirchen beschäftigte. Nicht nur Themen wie Frieden und Gerechtigkeit wurden ab 1959 zunehmend auf den Kirchentagen verhandelt; auch Teilung und Versöhnung waren wichtige Themen. So wurde auch deutlich, dass die Frage nach der deutschen Wiedervereinigung nicht von der Frage nach Weltfrieden

getrennt werden könne. Eine andere Perspektive auf die globalen Entwicklungen entwarf der Kirchenhistoriker *Peter Morée* (Karls-Universität Prag) in seinem Portrait über den tschechischen Theologen Josef Hromádka. Anhand der ausführlichen Darstellung der kritischen Haltung Hromádkas zum ÖRK wurde deutlich, dass die Globalisierung der Kirchen sich nicht nur auf den sich zuspitzenden Nord-Süd-Konflikt bezog, sondern auch die Konfrontation unterschiedlicher ideologischer und politischer Positionen innerhalb des Kalten Krieges einbezog.

Zum Abschluss der Konferenz wurden aus theologischer Sicht die Begriffe Globalisierung und Einheit in Relation zueinander gesetzt. Der brasilianische Theologe *Odair Pedroso Mateus*, Dozent am ökumenischen Institut Bossey, ging auf die Konfrontationen innerhalb der theologischen Kommission des ÖRK „Glaube und Kirchenverfassung“ während ihrer Tagung 1971 in Löwen ein, auf welcher der argentinische Theologe José Míguez Bonino die Kontextbezogenheit jeglicher Theologie unterstrich – und damit die mit der Globalisierung einhergehende Ausbildung von Uneinigkeit (*disunity*) und Differenz betonte. *Stephen Brown*, Historiker und theologischer Berater bei Globethics in Genf, interpretierte die Tagung in Löwen 1971 als „test case“, ob und wie der ÖRK eine Weltgemeinschaft werden könne. Der deutsche Theologe Ernst Lange habe die Kirchen als Zeichen für die Uneinigkeit der Welt angesehen: in der Weise, in der die Kirchen mit ihrer Uneinigkeit umgehen, könnten sie ein Zeichen setzen, wie die Welt mit ihrer Uneinigkeit leben könne.

In der abschließenden und die Erträge der Konferenz zusammenfassenden Diskussion wurde die Notwendigkeit zu weiterer Forschung zum Thema der Globalisierung der Kirchen unterstrichen. Die Teilnehmenden waren sich einig darin, dass die Kirchen eine wichtige Rolle für die Globalgeschichte spielen, die in der Forschung in Zukunft stärkere Beachtung finden müsse; eine internationale Institution wie der ÖRK biete dafür ideale Anknüpfungsmöglichkeiten. Auch eine vergleichende Studie zur Globalisierung und „Politisierung“ von Religionen in den 1960er und 70er Jahren wäre denkbar. Als besonders wichtig wurde die interdisziplinäre

Zusammenarbeit zwischen Forscherinnen und Forschern aus Globalgeschichte, kirchlicher Zeitgeschichte, Mediengeschichte, Theologie und Religionswissenschaft/-soziologie anerkannt, aber auch die Repräsentation verschiedener Regionen, Kulturen und Konfessionen. Eine fundamentale Erkenntnis war die Verknüpfung des Nord-Süd-Konflikts mit den Konfrontationen des Kalten Krieges in Bezug auf die globale Orientierung der Kirchen. Um dieses Thema weiter zu vertiefen, fand am 27./28. Mai 2011 Frankfurt am Main ein follow-up-Workshop zum Thema: „Der Kalte Krieg als globaler Kontext der Kirchen“ statt, unter der Leitung von PD Dr. Katharina Kunter und dem katholischen Theologen Prof. Dr. Thomas Bremer (Westfälische Wilhelms-Universität Münster). Des Weiteren ist eine Publikation über die Erträge des DFG-Forschungsprojektes in Arbeit, das durch Perspektiven der internationalen Konferenz im Ökumenischen Institut Bossey ergänzt wird.

Bericht über die Tagung „Partnerschaft leben – Zukunft gestalten“

Martin Cordes

Die Landesausschüsse des Deutschen Evangelischen Kirchentages Hannover und der Kongress und Kirchentag Sachsen haben in der Vorbereitung für den 33. DEKT in Dresden 2011 eine Tagung zu den Partnerschaftsbeziehungen zwischen der Ev.-luth. Landeskirche Hannover und der Ev.-luth. Landeskirche Sachsens durchgeführt. Die Tagung fand vom 2.–4. Juli 2010 in Moritzburg bei Dresden statt und war mit zahlreichen Personen aus Deutschland, Ungarn, Lettland und Litauen gut besucht. Zeitzeugengespräche und Berichte über Partnerschaften zwischen West- und Ostdeutschland und solche mit Mittelosteuropa, wobei sich die Partner in der Regel ergänzten, ergaben ein anschauliches Bild von aktiven Partnerschaften. Ein Referat zur Geschichte der Gemeindepартnerschaften erhellte darüber hinaus die Situation von ruhenden oder stillschweigend zu Ende gegangenen Partnerschaften – überwiegend ohne Reflexion über die zurückliegenden, z. T. jahrzehntelangen bedeutsamen Beziehungen. Das Engagement der Landeskirchen im Bereich der Partnerschaften in Mittel- und Osteuropa wurde erläutert und die politischen und kirchlichen Bildungsaufgaben für ein friedliches und versöhntes Europa wurden referiert und diskutiert.

Die Zusammensetzung der Teilnehmenden entsprach den Erwartungen der veranstaltenden Gremien. Dies betraf sowohl die Partnergemeinden, von denen jeweils beide Seiten (Hannover und Sachsen) vertreten waren, die Anwesenheit von Vertreterinnen und Vertreter von Dreieckspartnerschaften sowie die Teilnahme von Gästen aus Lettland, Litauen und Ungarn. Der Tagungsort, die Tagungsherberge in Moritzburg bei Dresden, erwies sich als eine günstige Voraussetzung für die Anreise aus den unterschiedlichen Regionen.

Entsprechend der Realität in den Partnergemeinden war die ältere Generation stärker vertreten.

Die Tagung begann mit einem Referat von *Martin Cordes* und einem Zeitzeugengespräch zur Geschichte und aktuellen Situation der Paten- bzw. Partnerschaften zwischen der hannoverschen und der sächsischen Landeskirche. Es wurde deutlich, dass in diesen Beziehungen und Begegnungen über viele Jahrzehnte nicht nur materielle Hilfen, sondern viele geistliche Impulse hinüber und herüber gegangen sind. Die Werke der Nächstenliebe und der geschwisterliche Austausch waren sowohl ein wesentlicher Beitrag für die innere Einheit der evangelischen Kirche trotz institutioneller Trennung als auch ein wesentlicher Faktor für den Erhalt der volkscirchlichen Strukturen, in deren Rahmen die Aktionen zur friedlichen Revolution ausgehen konnten. Das Referat „Kirche und friedliche Revolution im Bereich der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens“ (*Gerhard Lindemann*) knüpfte hier an.

Die Berichte aus z. T. jahrzehntelangen Partnerschaften machten deutlich, dass die zwischenmenschlichen kirchlichen Beziehungen, vor allem auch mit niederländischen Partnergemeinden (*Siegfried Menthel*), ein bedeutendes Kapitel der neuesten Kirchengeschichte darstellen. Dies gilt auch für die Zeit nach der deutschen Vereinigung, in der die partnerschaftlichen Beziehungen hier und da unerwarteten Belastungen ausgesetzt waren (sichtbarer werdende Mentalitäts- und Frömmigkeitsdifferenzen, unterschiedliche Erwartungshaltungen). Eine begleitende Ausstellung der Universitäten Halle-Wittenberg und Jena mit dem provozierenden Titel „Werden wir ein Volk?“ belegte einige (vornehmlich ökonomische) Aspekte dieser Problematik und führte ebenfalls zu der Anfrage nach den Chancen von Partnerschaften, gewachsene Verbindungen zu nutzen oder neue zu knüpfen.

Es gab auch Berichte von Neuaufbrüchen, in denen sich sächsische Gemeinden nach Osten wandten, um erfahrende Hilfe weiterzugeben und gemeindliches Leben auszutauschen, manchmal im Verbund mit westdeutschen Gemeinden. Hier berichteten die Vertreter der Landeskirchen (*Rainer Kiefer, Friedemann Oehme*) von den Zielen und institutionellen Möglichkeiten. Die Initiatoren und Part-

ner von „Dreiecksbeziehungen“ schilderten die Zeit der politischen Umbrüche nach 1989 (Litauen, Lettland), die Folgen der andauernden Wirtschaftskrise und die kirchlichen Bemühungen um die Bewältigung von Armut und den Einsatz für Gerechtigkeit.

Am Schluss der Tagung wurden, gewissermaßen als eine Zusammenfassung der vielfältigen Aspekte, die „Aufgaben für eine gesamteuropäische Bildungs- und Partnerarbeit“ formuliert (*Zbigniew Wilkiewicz*, Gesamteuropäisches Studienwerk e. V., Vlotho):

„Die gesamteuropäische Bildungs- und Partnerarbeit ist nicht mehr als einseitiger Ressourcen- und Wissenstransfer von West nach Ost zu verstehen und umzusetzen, sondern als partnerschaftlicher Austausch von Erfahrungen und Meinungen, bei dem es auf beiden Seiten den Willen und die Bereitschaft gibt, sich zu öffnen und voneinander zu lernen. Dies erfordert ein hohes Maß an Geduld und Gelassenheit. Zu den wichtigsten Aufgaben dieser Arbeit gehören:

- Die Vermittlung europäischer (christlicher) Werte (Bürger- und Menschenrechte);
- Die Entwicklung eines europäischen Verfassungspatriotismus (Rechtsstaatlichkeit);
- Die Vermittlung der Befähigung zu Empathie und zum Perspektivwechsel (adäquate historische und gesellschaftspolitische Wahrnehmung der Partner, Relativierung von Stereotypen);
- Die Weckung interesseloser Neugier am Fremden und an den Fremden (Sein statt Haben);
- Die Förderung von Partizipation, Einmischung und Mitwirkung durch das Aufzeigen demokratischer Alternativen (Zukunftsszenarien angesichts globaler Themen: Energie, Umwelt, Armut, Frieden, Freiheit);
- Die Infragestellung des TINA-Prinzips (There Is No Alternative) im Hinblick auf die „Gesetzmäßigkeiten“ der Globalisierung mit entsprechend deformiertem Menschenbild.“

Diesen Inhalten entspricht das Bemühen der Mitarbeitenden in der Partnerschaftsarbeit, durch die kontinuierliche Praxis ihres biblischen und geistlichen Austauschs die genannten gesellschaftspoliti-

schen Intentionen mit dem biblischen Menschenbild gewissermaßen zu „unterfüttern“.

Folgende Fragestellungen lassen sich als Ergebnis der Tagung als Forschungsdesign für ein nachfolgendes Forschungsprojekt resümieren:

- Was waren die Ausgangsmotivationen für die Beziehungen zwischen Kirchengemeinden in West und Ost zu Zeiten der Teilung Deutschlands?
- Wann und unter welchen Umständen wurden aus Patenschaften Partnerschaften?
- Welche Auswirkungen haben das Geber-Nehmer-Verhältnis, das jeweilige gesellschaftspolitische Umfeld sowie die unterschiedlichen Frömmigkeitstraditionen für die Verständigung unter den Partnern gehabt?
- Welchen Stellenwert besaßen die Partnerschaften in der Geschichte der Landeskirchen (der EKD) und besitzen sie weiterhin?
- Welche Rolle haben die Partnerschaftsbeziehungen im Umfeld der friedlichen Revolution gespielt?
- Welchen Beitrag haben die Partnerschaften für die Wiedervereinigung Deutschlands geleistet?
- Inwieweit spiegelten sich der kirchliche und politische Einigungsprozess auf der Ebene der Gemeinden wieder?
- Inwieweit sind die Kirchenreformprozesse im Vorfeld der friedlichen Revolution, z. B. die Struktur von Kongress und Kirchentag in Sachsen, ein wesentlicher Faktor für Demokratisierung und Bürgerbeteiligung gewesen?
- Inwieweit haben die z. T. kurzfristigen Übernahmen von Standards westdeutscher Kirchen eine eher selbstverantwortete Entwicklung des Bundes Evangelischer Kirchen verhindert?
- Welche theologischen und religionspädagogischen Einsichten sind aus der Partnerschaftsarbeit (vor und nach 1989) hinsichtlich der Verkündigung in einer säkularen Welt erwachsen?

- Inwieweit tragen die Partnerschaften zwischen Kirchengemeinden und kirchlichen Einrichtungen heute zur Annäherung zwischen Ost und West und zur Wahrnehmung von Bildungsaufgaben bei?
- Inwieweit können die Erfahrungen der Partnerschaftsarbeit fruchtbar gemacht werden für eine demokratische und friedliche Entwicklung der Völker?

Die Moritzburger Tagung soll dokumentiert werden unter dem Arbeitstitel: Durch die Ritzen der Mauer. Kirchliche Partnerschaften seit 1949 in den Landeskirchen Hannovers und Sachsens (Quellen und Forschungen zum evangelischen sozialen Handeln 25). Hannover: Blumhardt Verlag 2011.

Die Fliedner-Kulturstiftung – ein historisches Informationszentrum, nicht nur für die Mutterhausdiakonie

Norbert Friedrich

In Kaiserswerth werden im Jahr 2011 viele Jubiläen gefeiert: die heutige Kaiserswerther Diakonie blickt auf eine 175jährige Geschichte zurück, gegründet 1836 als Ausbildungsstätte für Diakonissen (Rheinisch-Westfälischer Verein zur Bildung und Beschäftigung evangelischer Diakonissen), Caroline Fliedner, die zweite Ehefrau des Gründers Theodor Fliedner ist vor 200 Jahren geboren, und die noch heute bestehende Kaiserswerther Generalkonferenz wurde vor 150 Jahren im Oktober 1861 gegründet.

In diesen Reigen kann sich auch eine noch recht junge aber doch traditionsreiche Einrichtung einreihen. Im Dezember 2001 wurde die Fliedner-Kulturstiftung Kaiserswerth als eine unabhängige kirchliche Stiftung von der Bezirksregierung Düsseldorf genehmigt; im Jahr 2002 nahm sie offiziell ihre Arbeit auf. Als die Kaiserswerther Diakonie und der Kaiserswerther Verband deutscher Diakonissen-Mutterhäuser e. V. die Stiftung gründeten, hatten sie das Ziel, die lange bestehende Fachbibliothek für Frauendiakonie und das Fliedner-Archiv in Kaiserswerth zu sichern. Heute sitzt die Fliedner-Kulturstiftung in einem denkmalgerecht renovierten Altbau auf dem parkähnlichen Gelände der Kaiserswerther Diakonie und bemüht sich darum, an die Tradition der Mutterhausdiakonie zu erinnern.

Die Fachbibliothek für Frauendiakonie

Die Mutterhausdiakonie hat von Beginn an auf Transparenz und Information gesetzt. Ausführliche Berichte über die Arbeit, die Finanzierung und die Ideen wurden immer zeitnah veröffentlicht, man wollte Unterstützung erhalten, Spenden gewinnen, besonders

aber auch Menschen gewinnen, die bereit waren, für die Diakonie zu arbeiten. Auch das ausgeprägte Bewusstsein für Jubiläen, letztlich Ausdruck auch für die historische Bedeutung des eigenen Tuns, bestimmte die Arbeit. Schon früh hatte Theodor Fliedner die Idee, ein Museum zur eigenen Geschichte einzurichten, man legte in Kaiserswerth großen Wert darauf, die eigenen Akten zu verwahren und erhalten.

In diesem Kontext kam es vor 80 Jahren auch endlich zur Gründung der Vorläufereinrichtung der heutigen Kulturstiftung. 1931 wurde der Kirchenhistoriker Martin Gerhardt mit dem Aufbau des Fliednerarchivs und der Fachbücherei für weibliche Diakonie – so der ursprüngliche Name – beauftragt¹. Parallel sollte er eine Biografie Theodor Fliedners verfassen, diese erschien dann zwischen 1933 und 1937 und ist bis heute noch als Standardwerk zu Leben und Werk Fliedners anzusehen².

Mit der Einstellung Gerhardts in Kaiserswerth – übrigens in einer wirtschaftlich schwierigen Zeit – wurde eine Idee realisiert, die schon länger bestand. Der Kaiserswerther Vorsteher Wilhelm Zoellner (1860–1937) hatte auf der Kaiserswerther Generalkonferenz von 1898 die „Anlegung“ einer Fachbibliothek für Diakonissenwesen in Kaiserswerth gefordert.

Über dreißig Jahre später begann man dann endlich mit der Umsetzung des Plans in Kaiserswerth. Das Fliednerarchiv und die

1 Vgl. dazu allgemein *Gerhardt*, Martin: Ein Fliedner-Archiv in Kaiserswerth (1932). In: Ders.: Johann Hinrich Wichern und die Innere Mission. Studien zur Diakoniegeschichte. Hg. von Volker Herrmann. Heidelberg 2002, 177–179; *Ders.*: Die Kaiserswerther Fachbücherei für weibliche Diakonie (1937). Ebd., 180–185; *Felgentreff*, Ruth: Die Fachbücherei für Frauendiakonie und das Fliednerarchiv. In: Übergänge. Mutterhausdiakonie auf dem Weg. Hg. vom Präsidium der Kaiserswerther Generalkonferenz. Breklum 1984, 194–199.

2 *Gerhardt*, Martin: Theodor Fliedner. Ein Lebensbild. 2 Bde. Kaiserswerth 1933/1937; zu Gerhardt vgl. *Herrmann*, Volker: Martin Gerhardt (1894–1952) der Historiker der Inneren Mission. Eine biographische Studie über den Begründer der Diakoniegeschichtsforschung. Heidelberg 2003.

Fachbücherei für weibliche Diakonie wurden in den Räumen des alten Pfarrhauses von Theodor Fliedner eingerichtet; dort hatte der Gründer der Diakonie zwischen 1849 und 1864 gewohnt.

Gerhardt begann mit der Ordnung und Verzeichnung des Nachlasses von Theodor, Friederike und Caroline Fliedner sowie weiterer Familienangehöriger. Ergänzend wurden erste weitergehende Bestände zur Geschichte der Kaiserswerther Anstalt gesichtet und geordnet, dies geschah aber erst unter seinen Nachfolgerinnen systematisch und ist bis heute nicht abgeschlossen. Dagegen ist der Nachlass Fliedners noch heute – trotz mancher Ergänzungen – in der Ordnung der 1930er Jahre vorhanden.

Martin Gerhardt richtete sein Augenmerk besonders auf die Bibliothek, er verstand es, daraus eine durchaus geordnete Spezialbibliothek zu machen. Den Grundstock bildete die theologische Bücherei Fliedners und des Mutterhauses.

Als Ratgeber und Initiator vieler diakonischer Gründungen des 19. Jahrhunderts verfügte Fliedner über eine umfangreiche Sammlung von Schriften aus anderen Mutterhäusern, aus den Bereichen Krankenpflege und Sozialpädagogik (um einen modernen Begriff zu nehmen), die nunmehr katalogisiert werden konnten. Wichtiger noch aber war der Aufruf an alle Mutterhäuser des Kaiserswerther Verbandes, sämtliche Veröffentlichungen in mehreren Exemplaren nach Kaiserswerth zu schicken; so entstand eine einzigartige Sammlung von kleineren und unbekannteren Veröffentlichungen. In der Bibliothek finden sich beispielsweise die kompletten Jahresberichte der Diakonissenanstalten Straßburg ab 1843 oder Dresden ab 1844 oder Stockholm ab 1849. Gerhardt gelang es, den Bestand ganz erheblich durch sog. graue Literatur wie Schwesternbriefe, Ordnungen etc. auszubauen. Es gelang später, Archiv und Bibliothek ohne Verluste durch den Zweiten Weltkrieg zu bekommen.

Nach Martin Gerhardts Ausscheiden übernahm die Kaiserswerther Diakonisse Anna Sticker die Leitung der Einrichtung. Sie setzte in ihrer Arbeit einen Schwerpunkt in der Erforschung der Lebensgeschichte Friederike Fliedners, zudem richtete sie den Fokus ihrer Forschungen auf die Krankenpflege, deren Professionalisierung im 19. Jahrhundert entscheidende Impulse aus Kaiserswerth erhalten

hat. Unter deren Nachfolgerin, Schwester Ruth Felgentreff, weitete und änderte sich der Blickwinkel erneut. Neben der kontinuierlichen Betreuung der Bibliothek wurde das Archiv neben dem Bestand des Nachlasses Fliedner ausgebaut: mit dem „Archiv Kaiserswerther Diakonie“ (AKD) und einem gesonderten Bildarchiv. Die Fotos umfassen einen Zeitraum von über 140 Jahren, sie dokumentieren nicht allein die Arbeit der Kaiserswerther Diakonissen im In- und Ausland, sondern sie repräsentieren auch die gesamte diakonische Arbeit.

In den 1980er Jahren wurden auch erstmals Akten des Kaiserswerther Verbandes, des Zusammenschlusses der Mutterhäuser, die sich auf die Tradition der Kaiserswerther Mutterhausdiakonie zurückführen lassen, übernommen. Damit realisierte man erstmals eine Aufgabenstellung, die schon 1931 formuliert worden war: In Kaiserswerth sollte das historische Erbe der Mutterhäuser verwahrt und gepflegt werden.

Die Aufgaben der Kulturstiftung

Der Wunsch, in Kaiserswerth eine wissenschaftliche Forschungseinrichtung zu erhalten, war und ist breiter Konsens in den diakonischen Kreisen. Gleichzeitig war es eine bleibende Herausforderung, innerhalb der diakonischen Aufgaben, die immer unter dem Mangel an Finanzen zu realisieren waren, auch eine überregionale Kultureinrichtung zu erhalten. Um die Arbeit langfristig sicher zu stellen, entschlossen sich die Kaiserswerther Diakonie und der Kaiserswerther Verband, die bisherigen Arbeitsbereiche in eine eigenständige Stiftung einzubringen und diese entsprechend auszustatten.

Die Aufgabe der Stiftung wurde in der Satzung formuliert. Es heißt in § 2: „Die Stiftung hat allgemein die Aufgabe der Sicherung der geistigen, theologischen und historischen Werte, die mit den Dokumenten aus der Arbeit und über die Arbeit der Diakonissen-Mutterhäuser Kaiserswerther Ordnung und der sie begründenden

Kaiserswerther Diakonie seit der Zeit Friederike und Theodor Fliedners zusammengetragen wurden.³

So sieht sich die Kulturstiftung in der Tradition der alten Fachbibliothek, hat aber seit 2002 sein Aufgabenspektrum erweitert. Dies betrifft weniger die Bibliothek, die sich in bewährter Weise um die Sammlung der Schriften aus dem Bereich der Mutterhausdiakonie kümmert und die sich darüber hinaus um einen Ausbau des pflegehistorischen Bereichs bemüht. Die Bibliothek versteht sich somit wie bisher als eine wissenschaftliche Spezialbibliothek zur Erforschung der Geschichte des sozialen Protestantismus.

Anders sieht der Aufgabenbereich im Archiv aus: hier hat eine konsequente und EDV-gestützte Erschließung der vorhandenen Bestände begonnen, zusätzlich hat sich die Kulturstiftung um die Erweiterung der Bestände bemüht. Heute sind praktisch alle personenbezogenen Akten zur Schwesternschaft – also die Personalmappen der Diakonissen, der ausgetretenen Schwestern sowie der Probeschwestern – erschlossen. Sie stehen, soweit es der Datenschutz zulässt, für die Forschung zur Verfügung – und bilden einen weitgehend unbekanntem Quellenbestand, beispielsweise zur Erforschung von Fragen zu einer evangelischen Frömmigkeitsgeschichte. Auch weitere Akten zur Geschichte der Kaiserswerther Diakonissenanstalt (z. B. die sogenannten Stationsakten oder auch die Verwaltungsakten aus den 1950er und 1960er Jahren) sind über Findmittel erschließbar.

Ein Ziel der Gründung der Kulturstiftung war es auch, einen Ort für die Aufbewahrung von Aktenbeständen aus dem Bereich des Kaiserswerther Verbandes zu schaffen. So wurden mittlerweile fast alle Akten zum Kaiserswerther Verband bis zur Jahrtausendwende erschlossen. Gerade für die Geschichte der Diakonie im Nachkriegsdeutschland liegt damit interessantes und aussagekräftiges Material vor. Mehrere kleinere Mutterhäuser aus ganz Deutschland haben die Absicht, ihre Akten nach Kaiserswerth überführen zu lassen, momentan liegt hier bereits ein kleines Konvolut aus dem aufgelösten

3 Die gesamte Satzung findet sich auf der Homepage der Stiftung: www.fliedner-kulturstiftung.de.

Niederrheinischen Diakonissenmutterhaus Duisburg. Langfristig wird die Kulturstiftung zu einem Forschungszentrum mit überregionalen Beständen zu Fragen der Mutterhausdiakonie werden, wobei nicht allein die Geschichte der Institutionen und der sie tragenden (weiblichen) Gemeinschaften im Mittelpunkt stehen wird, sondern ebenso die sie prägenden Arbeitsbereiche. Dies betrifft bei den Diakonissengemeinschaften insbesondere die Krankenpflege. So hat die Kulturstiftung in den letzten Jahren gerade diesen Bereich intensiv ausgebaut, durch die Beteiligung an Forschungsprojekten⁴ oder auch durch die Übernahme von Archivmaterial⁵.

Bei der Gründung der Kulturstiftung war es das ausdrückliche Ziel aller Beteiligten, nicht allein die Bestände in Kaiserswerth zu sichern und zu erweitern, sondern sie auch der interessierten Öffentlichkeit in größerem Maße zugänglich zu machen. So hat sich die Kulturstiftung in den letzten Jahren nicht allein an der Ausgestaltung von Jubiläen in Kaiserswerth oder bei anderen Mutterhäusern beteiligt, sie hat zudem auch selbst Forschungen vorangetrieben. So sind die Planungen für eine dringend notwendige Auswahledition der Schriften Theodor Fliedners weit gediehen, ebenso konnte eine neuere Fliedner-Biografie vorgelegt werden und die Geschichte des denkmalgeschützten Geländes der Kaiserswerther Diakonie erarbeitet werden.

Das Kaiserswerther Museum

Eine ganz besondere Aufgabe besteht seit Beginn der Arbeit der Kulturstiftung: der Aufbau eines neuen Kaiserswerther Pflegemuseums. Schon Theodor Fliedner hatte im 19. Jahrhundert die Idee, ein eigenes kleines Diakoniemuseum einzurichten, in dem die Geschichte der Einrichtung dargestellt werden sollte. Fliedner selbst rief die Diakonissen auf, von ihren Stationen gerade im Ausland Gegenstände mitzubringen. Diese sollten dann im Schulunterricht

4 Vgl. etwa die Quellensammlung *Hälmer-Rombach*, Sylvelyn (Hg.): Quellen zur Geschichte der Krankenpflege. Mit Einführungen und Kommentaren. Frankfurt a. M. 2008.

5 Etwa der Bestand der bekannten Pflegewissenschaftlerin Anna-Paula Kruse.

eingesetzt werden; sie sollten zugleich auch in dem Museum von der internationalen Geschichte Kaiserswerths berichten. Theodor Fliedner selbst kaufte etwa 1857 bei einem Besuch in Ägypten verschiedene völkerkundliche Gegenstände, u. a. eine Mumie.

Das seit dieser Zeit bestehende Museum in Kaiserswerth, welches viele Besucherinnen und Besucher der Diakonie immer wieder gerne aufsuchten, auch wenn es sehr den Charakter eines Heimatmuseums hatte, soll unter der Leitung der Kulturstiftung zu einem modernen thematischen Museum umgestaltet werden. Neben der Geschichte der Mutterhausdiakonie wird die Geschichte der Krankenpflege, ihrer Professionalisierung im 19. und 20. Jahrhundert dargestellt werden. Ein solches Museum gibt es in Deutschland noch nicht.

Eingerichtet wird das Museum am neuen Sitz der Kulturstiftung in Kaiserswerth, dem ehemaligen Schwesternkrankenhaus „Tabea“, welches 1903 direkt angrenzend zur großen Mutterhauskirche gebaut wurde. Die Kaiserswerther Diakonie hat das Gebäude mit der Museumsetage denkmalgerecht renoviert, die Einrichtung des Museums wird von namhaften Unterstützern gefördert (u. a. Robert Bosch Stiftung, Theodor Fliedner Stiftung, NRW-Stiftung, Landschaftsverband Rheinland).

Seit Herbst 2010 sind Archiv, Bibliothek und Benutzerräume dort zu finden, mit der Eröffnung des Museums ist für November 2011 zu rechnen.

Dann besteht in Kaiserswerth endgültig ein Forschungs- und Kulturzentrum zur Geschichte nicht nur der weiblichen Diakonie. Besucherinnen und Besucher sind herzlich willkommen.

Bayerische Landeskirche gedenkt ihrer Hilfsstellen für aus rassistischen Gründen verfolgte Protestanten

Nora Andrea Schulze

Am 7. April 2011 enthüllten der bayerische Landesbischof Dr. Johannes Friedrich und die Präsidentin der Landessynode Dr. Dorothea Deneke-Stoll eine Gedenktafel, mit der an die Hilfsstelle für aus rassistischen Gründen während der NS-Zeit verfolgte Protestanten erinnert werden soll. Die Tafel am heutigen Gebäude Landwehrstraße 11 (früher Mathildenstraße 6) in der Münchner Innenstadt nahe des Sendlinger Tores befindet sich an dem Ort, an dem in einem Gebäude des Vereins für Innere Mission die Pfarrer Friedrich Hofmann und v. a. Johannes Zwanzger Auswanderungswillige berieten und in vielfältigster Weise diakonisch und seelsorgerlich betreuten. Die Gedenktafel trägt den Text:

„Nach Jahren des mutlosen Schweigens ihrer Kirche zum nationalsozialistischen Unrecht fanden seit Januar 1939 Christen jüdischer Herkunft in diesem Haus Unterstützung. Das „Büro Zwanzger-Hofmann“ leistete im Auftrag der Evangelisch-Lutherischen Kirche Rat, Zuwendung und Hilfe zur Auswanderung. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern gedenkt der Opfer des Rassenhasses und dankt Pfarrer Johannes Zwanzger und Pfarrer Friedrich Hofmann sowie ihren Mitarbeitern für ihren Dienst an den Glaubensgeschwistern in Not und ihren Familien.“

In ihren Ansprachen betonten Landesbischof Friedrich und Synodalpräsidentin Deneke-Stoll vor den anwesenden Gästen – unter ihnen Familienangehörige der damaligen Protagonisten – die Ambivalenz des landeskirchlichen Handelns unter Bischof Meiser gegenüber der nationalsozialistischen Rassenpolitik. Sie erinnerten auch an die bis

in die Gegenwart hinein an Konfliktpotenzial reich gebliebene Erinnerung an das damalige Verhalten der Kirche. Dies führten eine Stellungnahme aus dem Kreis der Anwesenden und eine Gegenrede plastisch vor Augen.

Ebenso wie die Enthüllung der Gedenktafel ein Baustein einer neuen landeskirchlichen Geschichtspolitik ist, so ist es auch das von der Landeskirche finanziell geförderte Buch zum Thema, das im Rahmen der Gedenkstunde vorgestellt wurde: Karl-Heinz Fix: Glaubensgenossen in Not. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und die Hilfe für aus rassischen Gründen verfolgte Protestanten. Eine Dokumentation (Die lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 28). Gütersloh 2011.

In absehbarer Zeit wird in Nürnberg zur Erinnerung an die dortige Hilfsstelle unter Pfarrer Hans Werner Jordan eine entsprechende Gedenktafel enthüllt werden.

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für
Kirchliche Zeitgeschichte

Neuerscheinungen in den „Arbeiten zur Kirchlichen
Zeitgeschichte“

Klaus Fitschen / Siegfried Hermle / Katharina Kunter / Claudia Lepp / Antje Roggenkamp-Kaufmann (Hg.): Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre (AKiZ B 52). Göttingen 2010.

Die Autoren beschäftigen sich mit Politisierungstendenzen im Protestantismus während der bundesdeutschen Reform- und Krisenjahre. Sie analysieren Ursachen, Erscheinungsformen und Folgen dieser Entwicklungen im konfessionellen und internationalen Vergleich. Mit Beiträgen von P. Eitler, K. Fitschen, S.-D. Gettys, N. Hannig, S. Hermle, K. Kunter, C. Lepp, P. Morée, K. Oehlmann, K. Robbins, A. Roggenkamp-Kaufmann, K. Sammet, T. Schlag, J. H. Schjørring, D. Siegfried, A. Strümpfel und C. A. Widmann.

Nora Andrea Schulze: Verantwortung für die Kirche. Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans Meiser 1933–1955. Bd. 3: 1937 (AKiZ A 17). Göttingen 2010.

Im Jahr 1937 erhöhte der nationalsozialistische Staat den Druck auf die Kirchen, was auf evangelischer Seite besonders die gesplattene Bekennende Kirche betraf. Die Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans Meiser von Februar bis Dezember 1937

geben authentische Einblicke in die Entscheidungsprozesse des bischöflichen Flügels der Bekennenden Kirche, vor allem aber in die konfliktreichen Bemühungen um eine neue Zusammenarbeit mit dem bruderrätlichen Flügel im so genannten Kasseler Gremium, dessen Entstehung und Tätigkeit in dieser aufwändig kommentierten Edition erstmals breit dokumentiert werden.

Heinz Boberach / Carsten Nicolaisen / Ruth Papst: Die evangelischen Kirchen in Deutschland 1918/19–1949. Bd. 1: Überregionale Ämter, Einrichtungen und Verbände (AKiZ A 18). Göttingen 2010.

In diesem Handbuch sind über 800 überregionale Organe, Ämter, Einrichtungen und Verbände im Bereich des deutschen Protestantismus mit ihrer personellen Besetzung verzeichnet, im Anhang werden ferner die Militärgeistlichkeit, die Strafanstalts- und Studentenfarrer sowie die Ordinarien an den Theologischen Fakultäten und die Dozenten an den Kirchlichen Hochschulen aufgelistet. Dadurch werden die durch die politischen Umbrüche von 1918, 1933 und 1945 ausgelösten institutionellen und personellen Veränderungen im deutschen Protestantismus sichtbar gemacht, aber auch die weiterhin bestehenden Kontinuitäten aufgezeigt und sozialgeschichtlich interessante Einblicke in die kirchlichen Gremien und Ämter eröffnet.

Vorschau

Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 8: 1954/55. Bearb. von Karl-Heinz Fix (AKiZ A 19). Göttingen 2011.

Die Edition enthält die umfassend kommentierten, durch zahlreiche Dokumente ergänzten und durch Register erschlossenen elf Sit-

zungsprotokolle 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 Atombombentest 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 und zu kirchlichen Voten zur Ehe- und Familiengesetzgebung.

Gisa Bauer: *Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945 bis 1989)* (AKiZ B 53). Göttingen 2011.

Seit 1966 kann man von der evangelikalen Bewegung in einem organisierten Sinn sprechen. So lange währt zugleich der Konflikt zwischen den „Evangelikalen“ auf der einen, den westdeutschen Landeskirchenleitungen und der EKD auf der anderen Seite. Denn die scharfe Theologie- und Kirchenkritik von Seiten der Evangelikalen können die Repräsentanten institutionell verfasster Kirche nicht ignorieren. Entstanden innerhalb der evangelischen Kirche, reicht die Vorgeschichte der evangelikalen Bewegung zu den Diskussionen um die Theologie Rudolf Bultmanns und der Evangelisationswelle in den 1940er und 1950er Jahren zurück. Auch das Zurückdrängen von Arbeitsgebieten der Evangelischen Allianz und der Gemeinschaftsbewegung durch die evangelische Kirche und die ökumenische Bewegung trug zur Emanzipation der Evangelikalen bei. Gisa Bauer beschreibt diese Vorgeschichte der evangelikalen Bewegung, wobei sie die gesamtkirchliche Entwicklung im Blick behält. Sie stellt die verschiedenen Gruppen und Konflikte vor, die zu den Ereignissen von 1966 führten. Darüber hinaus verfolgt sie die Verfassung der evangelikalen Bewegung von den 1970ern, die von einem Umbruch im Hinblick auf die evangelikale Arbeitsweise und ihre Zielsetzungen geprägt ist, bis 1989. Dabei wird immer das Verhältnis zwischen Evangelikalen und den westdeutschen Kir-

chenleitungen berücksichtigt. Die Darstellung schließt sich an Forschungen zu den „neuen sozialen Bewegungen“ an und greift eine Thematik auf, die bisher in der deutschen kirchengeschichtlichen Forschung nur ansatzweise untersucht wurde.

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

Fitschen, Klaus

- Hg. [zus. mit Siegfried Hermle, Katharina Kunter, Claudia Lepp und Antje Roggenkamp-Kaufmann]: Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre. Göttingen 2011.
- Kerzen – Kirche – Kontroversen. Die Rolle der evangelischen Kirche 1989/90 in der Zeitgeschichtsschreibung. In: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 4 (2010), 97–110.
- Nathan Söderblom. 1930 erhielt er den Friedensnobelpreis. In: Rektor der Universität Leipzig (Hg.): Universität Leipzig. Jubiläen 2010. Personen. Ereignisse. Leipzig 2010, 61–65.
- Säkulares Reformationsland? Kirche, Religion und Gesellschaft in Sachsen. In: Hermann, Konstantin (Hg.): Sachsen seit der Friedlichen Revolution. Tradition, Wandel, Perspektiven. Beucha 2010, 199–209.
- Staatliche Verfassungsfeiern und ihre Resonanz in der Evangelischen Kirche der Weimarer Republik. In: Maurer, Michael (Hg.): Festkulturen im Vergleich. Inszenierungen des Religiösen und Politischen. Köln / Weimar / Wien 2010, 259–273.
- Wissenschaft im Dienste des Sozialismus. Die Universität Leipzig vom Mauerbau bis zur Friedlichen Revolution 1961–1989. In: Hehl, Ulrich von / John, Uwe / Rudersdorf, Manfred (Hg.): Geschichte der Universität Leipzig 1409–2009. Bd. 3. Leipzig 2010, 567–778.
- Einführung und Zusammenfassung der Diskussion zu „Die Politisierung der Theologie“. In: Fitschen, Klaus u. a. (Hg.): Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der

- Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre. Göttingen 2011, 119f., 191.
- Franz Lau als Herausgeber des „Handbuchs für Freikirchen und Sekten“. In: Hein, Markus / Junghans, Helmar (Hg.): Franz Lau (1907–1973). Pfarrer, Landessuperintendent und Kirchenhistoriker. Leipzig 2011, 81–88.
 - „Nun danket alle Gott“: ein gesamtdeutscher Choral. In: Bolin, Norbert / Franz, Markus (Hg.): Im Klang der Wirklichkeit. Musik und Theologie. Martin Petzoldt zum 65. Geburtstag. Leipzig 2011, 141–143.
 - 1968: Hochschulneubau und Hochschulreform in Leipzig im Spannungsfeld von staatlichen Reglementierungen, politischen Hoffnungen, Verweigerung und Protest. In: Schröder, Benjamin / Staadt, Jochen (Hg.): Unter Hammer und Zirkel. Repression, Opposition und Widerstand an den Hochschulen der SBZ/DDR. Frankfurt a. M. u. a. 2011, 223–226.

Fix, Karl-Heinz

- Rezension: Eugene M. Skibbe: Edmund Schlink. Bekenner im Kirchenkampf – Lehrer der Kirche – Vordenker der Ökumene. Göttingen 2009. In: ZnThG 17 (2010), 140f.
- Rezension: Wolfgang Sommer: Wilhelm Freiherr von Pechmann. Ein konservativer Lutheraner in der Weimarer Republik und im nationalsozialistischen Deutschland. Göttingen 2010. In: ThLZ 135 (2010), 1141–1143.
- München, Mathildenstraße 6. Hilfe für aus rassistischen Gründen verfolgte Protestanten. In: City-Brief. St. Matthäus (2011), Heft 1, 23f.
- Glaubensgenossen in Not. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und die Hilfe für aus rassistischen Gründen verfolgte Protestanten. Eine Dokumentation (LKGG 28). Gütersloh 2011.

Hermle, Siegfried

- Hg. [zus. Klaus Fitschen, Claudia Lepp, Katharina Kunter und Antje Roggenkamp-Kaufmann]: Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre (AKiZ B 52). Göttingen 2011.
- Herausforderungen für die Evangelische Kirche um 1968. In: Folkert Rickers / Bernd Schröder (Hg.): 1968 und die Religionspädagogik. Neukirchen-Vluyn 2011, 87–107.
- Brennpunkte der Geschichte der Evangelischen Seminare im 20. Jahrhundert. In: BWKG 110 (2010), 273–304.

Lepp, Claudia

- Erinnerungsgemeinschaft? Die innerdeutschen Kirchenbeziehungen am Beispiel der Reformationsfeierlichkeiten 1967 und des Lutherjubiläums 1983. In: Scheunemann, Jan (Hg.): Reformation und Bauernkrieg: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt II). Leipzig 2010, 133–148.
- Zwischen Konfrontation und Kooperation: Kirchen und soziale Bewegungen in der Bundesrepublik (1950–1983). In: Zeithistorische Forschungen 7 (2010), H. 3, 364–385 (www.zeithistorische-forschungen.de/site/40209073/default.aspx).
- Rezension: Frank Bösch / Lucian Hölscher (Hg.): Kirchen – Medien – Öffentlichkeit. Transformationen kirchlicher Selbst- und Fremddeutungen seit 1945. Göttingen 2009. In: Archiv für Sozialgeschichte Online 24.3.2010.
- Einleitung. In: Fitschen, Klaus u. a. (Hg.): Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahren (AKiZ B 52). Göttingen 2011, 11–24.
- Der liberale Südwesten: Statuten und Leben der Protestantenvereine in Baden und der Pfalz. In: Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 4 (2010), 23–45.

- Hg. [zus. Klaus Fitschen, Siegfried Hermle, Katharina Kunter und Antje Roggenkamp]: Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre (AKiZ B 52). Göttingen 2011.
- Hg. [zus. mit Harry Oelke]: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 4 (2010).
- Hg. [zus. mit Friedrich Hauschildt, Klaus-Dieter Kaiser und Harry Oelke]: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 134 (2007), Lieferung 1.

Schjørring, Jens Holger

- Hg. [Zus. mit Torkild Bak und Mette Bock]: Grænser for solidaritet. Indvandrerpolitik i dansk og europæisk perspektiv. [Grenzen für Solidarität. Einwanderungspolitik aus dänischer und europäischer Perspektive]. København 2010.
- Aufbruch und Polarisierung. Die Volkskirchen in den nordischen Ländern in den 1960er und 70er Jahren. In: 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, 290–301.
- Nordisk og tysk lutherdom. In: Wiberg Pedersen, Else Marie / Holm, Bo Kristian / Jacobsen, Anders-Christian (Hg.): Gudstankens aktualitet. Bidrag om teologiens opgave og indhold og protestantismens indre spændinger. København 2010, 391–310.

Schneider, Thomas Martin

- Zwischen ideologischer Hilfeleistung und Fundamentalopposition. Evangelische Kirche im Nationalsozialismus und die Frage nach dem Widerstand. In: Veranstaltungen zum Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus 2010. Hg. vom Präsidenten des Landtags Rheinland-Pfalz. Mainz 2010 (Schriftenreihe des Landtags Rheinland-Pfalz 46), 67–94.

- Pädagogisch nicht mehr zu vertreten? – Plädoyer für konfessionellen Religionsunterricht. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (MD) 61 (2010), 86–89.
- Wilhelm Zoellner (1860–1937). Westfälischer Generalsuperintendent und Vorsitzender des Reichskirchenausschusses – Kirchenführer mit staatlicher Legitimation. In: Protestantismus in Preußen. Lebensbilder aus seiner Geschichte. Hg. im Auftrag des Arbeitskreises für kirchengeschichtliche Forschung der EKV-Stiftung von Albrecht Beutel u. a. Bd. 4: Vom Ersten Weltkrieg bis zur deutschen Teilung. Frankfurt a. M. 2011, 49–62.
- Die Umbrüche 1933 und 1945 und die Religionspädagogik. In: Wermke, Michael (Hg.): Transformation und religiöse Erziehung. Kontinuitäten und Brüche der Religionspädagogik 1933 und 1945 (Arbeiten zur Historischen Religionspädagogik 9). Jena 2011, 15–34.
- Nachruf: In memoriam Professor Dr. Wolf-Dieter Hauschild. In: MEKGR 59 (2010), 374–376.
- Rezension: Margarete Schneider: Paul Schneider. Der Prediger von Buchenwald. Stark erweitert, ergänzt und kommentiert im Auftrag der Pfarrer-Paul-Schneider-Gesellschaft e. V. Hg. von Elsa-Ulrike Ross und Paul Dieterich. Holzgerlingen 2009. In: Ökumenische Rundschau 59 (2010), 300–302.
- Rezension: Thomas Kaufmann, Geschichte der Reformation, Frankfurt am Main und Leipzig 2009. In: MD 61 (2010), 70f.
- Rezension: Handbuch der deutschen evangelischen Kirchen 1918 bis 1949. Organe – Ämter – Verbände – Personen. Bd. 1: Überregionale Einrichtungen. Bearb. v. Heinz Boberach / Carsten Nicolaisen / Ruth Papst. Göttingen 2010 (AKiZ A 18). In: ThLZ 136 (2011), Sp. 169–171.
- Rezension: Karl-Josef Hummel / Michael Kießener (Hg.): Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten, Paderborn u. a. 2009. In: ThLZ 136 (2011), Sp. 171–173.

- Rezension: Antonia Leugers, Jesuiten in Hitlers Wehrmacht. Kriegslegitimation und Kriegserfahrung. Mit 66 bisher unveröffentlichten Dokumenten. Paderborn u. a. 2009. In: ThLZ 136 (2011), Sp. 415–417.

Schulze, Nora Andrea

- (Bearb.): Verantwortung für die Kirche. Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans Meiser 1933–1955. Bd. 3: 1937 (AKiZ A 17). Göttingen 2010.

Wir möchten auf folgende Veröffentlichung unseres ehemaligen Mitglieds hinweisen:

Thadden, Rudolf von

- Trieglaff. Eine pommersche Lebenswelt zwischen Kirche und Politik 1807–1948. Göttingen 2010.

Nachrichten aus Kirchengeschichtlichen Vereinigungen

Arbeitsgemeinschaft für Mecklenburgische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Tagung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs, ins Werk gesetzt vom Landeskirchlichen Archiv Schwerin (Dr. Johann Peter Wurm) in der Thomaskapelle des Doms zu Schwerin unter dem Thema Kirche im Sozialismus (12.11.2010).

Veröffentlichungen

- Mecklenburgia Sacra. Jahrbuch für Mecklenburgische Kirchengeschichte 13 (2010); darin: Bunnens, Michael: Eine rote Fahne über dem Evangelischen Kloster Malchow. Domina Gertrud von Lücken (1877–1972), 166–176; Klie, Thomas: „Kulturbetrieb“ Kirche, Religion als Kult und Kultus, 225–229.

Ausschuss für rheinische Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte

Veranstaltungen

- Ausschusstagungen am 7.5.2010 und am 8.9.2010 u. a. mit folgendem Vortrag: Fitschen, Klaus: Profane Kirchengeschichte? Ortsbestimmung einer theologischen Disziplin.

Veröffentlichungen

- Die rheinischen Unionskatechismen. Texte und Kommentare gemäß Beschluss der Landessynode 2005 (Schriften des Archivs der Evangelischen Kirche im Rheinland 37).

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).

Kooperationen

- Universität Koblenz-Landau (s. o.).

Forum für Erinnerungskultur der EKBO

Veranstaltungen

- Gedenkstätte zur Zwangsarbeit auf Berliner Kirchhöfen. Eröffnung des Ausstellungspavillons in Berlin Neukölln auf dem Friedhof der St. Thomas Kirchengemeinde (24.4.2010).
<http://www.landeskirchenarchivberlin.de/forum-fur-erinnerungskultur/forum-schwerpunkte-der-arbeit/arbeitsbereiche/ns-zwangsarbeit-fur-die-evangelische-kirche/ns-zwangsarbeit-fur-die-berliner-kirche>.

Veröffentlichungen

- Geschichte erforschen – Menschen finden – Erinnerungsorte gestalten. Gedenkstätte für NS-Zwangsarbeiter des kirchlichen Friedhofslagers Berlin-Neukölln. Hg. im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft NS-Zwangsarbeit Berliner Kirchengemeinden in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg schlesische Oberlausitz von Klaus Grammel / Beate Kratochwil / Wolfgang G. Krogel / Gerlind Lachenicht / Tilo Schumann. Berlin 2010.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Besichtigung der Ausstellung über das NS-Lager der Kirche und die Zwangsarbeit auf Berliner Friedhöfen ist von Mitte Mai bis Mitte Oktober 2011 mittwochs und samstags von 15.00–18.00 Uhr und nach Vereinbarung möglich; weitere Infos: gerlind.lachenicht@landeskirchenarchiv-berlin.de.
- Gedenkveranstaltung zum Überfall auf die Sowjetunion an der Gedenkstätte für NS-Zwangsarbeiter auf Berliner Kirchhöfen (22.6.2011).
- Jährliche Gedenkveranstaltung an der Gedenkstätte für NS-Zwangsarbeiter am Volkstrauertag 2011, 16.00 Uhr.

Projekte

- Erinnerungs- und Begegnungsarbeit in der Arbeitsgemeinschaft NS-Zwangsarbeit Berliner Kirchengemeinden in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg schlesische Oberlausitz.
- Messias Kapelle Berlin – Erinnerungsort für die Christen jüdischer Herkunft.

Kooperationen

- Evangelische Schule Neukölln.
- Evangelischer Friedhofsverband Berlin Stadtmitte.

Sonstiges

- Erläuterung: Im Forum für Erinnerungskultur der EKBO wird die Erinnerungs- und Begegnungsarbeit mit den Kirchengemeinden gebündelt. Das Forum ist angebunden an das Evangelische Landeskirchliche Archiv in Berlin.

Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich

Veranstaltungen

- 150 Jahre evangelische Pfarrgemeinden A. u. H. B. in Vorarlberg (Bregenz, Dornbirn, Feldkirch) (April/Mai 2011).
- Von der Toleranz zur Religionsfreiheit im Evangelischen Museum Rutzenmoos (27.4.2011).
- Evangelische Identitäten nach 1945. Tagung in der Evangelischen Akademie Wien (24.–25.2.2011), darunter u. a. folgende Vorträge: Hennefeld, Thomas: Evangelisch auf österreichisch. Zwischen Herkömmlichkeit und Zukunftsoffenheit; Leeb, Rudolf: Die evangelische Kirche in Österreich nach 1945 und ihre Suche nach einer neuen Identität; Schwarz, Karl W.: Bischof Gerhard May und die Austrifizierung der Evangelischen Kirche.

Veröffentlichungen

- Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 124/125 (2009) [erschienen 2010] mit Schwerpunkt: Protestantismus und Nationalsozialismus in Österreich, darin: Schwarz, Karl W.: Bejahung – Ernüchterung – Verweigerung. Die Evangelische Kirche in Österreich und der Nationalsozialismus,

- 18–38; Leeb, Rudolf: Die Deutschen Christen in Österreich im Lichte neuer Quellen, 39–101; Merz, Günter: „Im Streite zur Seite ist Gott uns gestanden“. Pfarrer Gerhard Fischer, Christ und Nationalsozialist, 102–120; Schubert, Heinz: Pfarrer Friedrich Ulrich. Schlaglichter auf einen Grazer Geistlichen mit Strahlkraft im Spiegel des „Säemann“, 121–196; Trauner, Karl-Reinhart: Oberstleutnant i. G. Robert Bernardis und seine Zeit, 197–219; Nüchtern, Monika / Schwarz, Karl W. / Werneck, Roland: Felix Propper und der christlich-jüdische Dialog. Auf dem Weg zur Synodenerklärung „Zeit zur Umkehr“ (1998), 220–245; Nausner, Helmut: Die Bischöfliche Methodistenkirche in Österreich und der Nationalsozialismus, 246–269; Graf-Stuhlhofer, Franz: Freikirchen in Österreich seit 1846. Zur Quellenlage und zu Methodenfragen, 270–302; Knall, Dieter: Gehilfen der Wahrheit (3 Joh 8). Siebenbürger Sachsen in Österreichs Evangelischer Kirche A. B., 327–344.
- Schwarz, Karl W.: Dr.jur. Viktor Capesius. Ein protestantischer „Lai“ und Präsident des Evangelischen Oberkirchenrates. In: Sohn-Kronthaler, Michaela / Höfer, Rudolf K. (Hg.): Laien gestalten Kirche. Diskurse – Entwicklungen – Profile. Festgabe für Maximilian Liebmann zum 75. Geburtstag. Innsbruck / Wien 2009, 391–409.
 - Leeb, Rudolf: Die Heimatvertriebenen und Flüchtlinge nach 1945 und die evangelische Kirche in Österreich: Auswirkungen der Migration auf eine „Diasporakirche“. In: Rieske, Uwe (Hg.): Migration und Konfession. Konfessionelle Identitäten in der Flüchtlingsbewegung nach 1945 (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 27). Gütersloh 2010, 167–201.
 - Schwarz, Karl W.: Bejahung – Ernüchterung – Verweigerung: Die Evangelische Kirche in Österreich und der Nationalsozialismus. In: Tagungsbericht des 25. Österreichischen Historikertags St. Pölten 16.–19.9.2008. St. Pölten 2010, 347–364.
 - Schwarz, Karl W.: Ein Osteuropäer aus „Profession“: Hans Koch. Anmerkungen zu Biographie und Wirken. In: Wakounig, Marija / Mueller, Wolfgang / Portmann, Michael (Hg.): Nation, Nationalitäten und Nationalismus im östlichen Europa.

Festschrift für Arnold Suppan zum 65. Geburtstag. Münster 2010, 641–658.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Symposion „Geschichte des Protestantismus in Kärnten“ im Rahmen der Kärntner Landesausstellung „Glaubwürdig bleiben. 500 Jahre protestantisches Abenteuer“ in Fresach (7.5.–31.10.2011).

Projekte

- Dokumentation zur Tagung vom Februar 2011 in Vorbereitung.

Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung in Saalfeld (22.–24.10.2010), darunter u. a. folgende Vorträge: Wiegand, Wolfgang: Die Großhütte Brand und das Reichssicherheitshauptamt; Böhm, Susanne: Bekennende Kirche in Probstzella – Pfarrer Korth und der „Saalfelder Kreis“ (1933–1945); Weispenning, Walter: Juristische Aufarbeitung von NS- und DC-Belastungen in der Thüringer evangelischen Kirche.

Veröffentlichungen

- Kerzen – Kirche – Kontroversen. Die Rolle der evangelischen Kirche 1989/90 in der Zeitgeschichtsschreibung. Texte einer Tagung (6.–7. November 2009) in der Evangelischen Akademie Thüringen in Neudietendorf. epd-Dokumentation Nr. 11 (2010). Frankfurt a. M. 2010.
- Böhm, Susanne / Rieger, Miriam (Hg.): „Hinaus ins Weite ...“. Reisen Thüringer Protestanten. Erfurt 2010.

Projekte

- Marie-Begas-Editionsprojekt des Landeskirchlichen Archivs Eisenach zur Geschichte des Kirchenkampfes in Thüringen.
- Mitteldeutscher Beitrag zur online-Ausstellung „Widersprüche – Der Widerstand evangelischer Christinnen und Christen im

Nationalsozialismus“ der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung in Altenburg (5.11.2011), gemeinsam mit der Arbeitsgemeinschaft für Sächsische Kirchengeschichte: Das Pfarrhaus gestern und heute (Arbeitstitel). Tagesveranstaltung in Wandersleben.
- Tagung in Neudietendorf (2.–3.12.2011), gemeinsam mit der Evangelischen Akademie Thüringen: Sozialismus aus christlicher Verantwortung? Die (Ost-)CDU und die Kirchenpolitik in der DDR am Beispiel Thüringen.

Homepage

- www.kirchengeschichte-thueringen.de.

Gesellschaft zur Förderung vergleichender Staat-Kirche-Forschung e. V.

Veranstaltungen

- Vortrag, Berlin (18.5.2011): Nakath, Monika: Jüdisches Leben in Brandenburg in Geschichte und Gegenwart.

Veröffentlichungen

- Dähn, Horst / Heise, Joachim: Schwierige Gratwanderung. Nach-Denken über die Rolle der evangelischen Kirche in der DDR 20 Jahre nach dem Fall der Berliner Mauer. Berlin 2010.

Vorschau auf Veröffentlichungen

- Heise, Joachim / Stache, Christa [u. Mitarbeit v. Gruhn, Johannes]: Dialog über Luther und Müntzer. Zwanzig Expertengespräche zwischen kirchlichen und marxistischen Reformationshistorikern der DDR (1981–1990). Eine Dokumentation [erscheint voraussichtlich im 2. Quartal 2011 im Selbstverlag und Selbstvertrieb].
- Ohlendorf, Henning: Der Problemrat „Weltanschauliche Probleme der Zusammenarbeit von Kommunisten und Gläubigen“. Instrument der Steuerung der marxistischen religionswissenschaftlichen Forschung in der DDR in den 1980er Jahren

[erscheint wahrscheinlich im 3. Quartal 2011 im Selbstverlag und Selbstvertrieb].

- Heise, Joachim / Stache, Christa / Schönherr, Johannes: Gratwanderungen. Albrecht Schönherr. Pfarrer und Bischof in zwei Diktaturen. Ein Begleitbuch zur Ausstellung [erscheint voraussichtlich im 3. Quartal 2011 im Selbstverlag und Selbstvertrieb].
- Heise, Joachim / Schumann, Rosemarie: Reinhard Henkys. Brückenbauer zwischen Ost und West. Eine Dokumentation seiner Beiträge in der Zeitschrift „Kirche im Sozialismus“/ „Übergänge“ [erscheint voraussichtlich im 4. Quartal 2011 im Selbstverlag und Selbstvertrieb].

Projekte

- Wanderausstellung zum 100. Geburtstag von Bischof Albrecht Schönherr: „Gratwanderungen. Albrecht Schönherr. Pfarrer und Bischof in zwei Diktaturen“.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Eröffnung der Ausstellung „Gratwanderungen“ in der Friedrichstadtkirche in Berlin (10.9.2011).
- Diverse Buchpräsentationen zu den angekündigten Publikationen.

Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung

Veröffentlichungen

- Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKV) 61, 2010; darin: Arnold, Martin: Zwischen Zustimmung und Ernüchterung. Pfarrer Hermann Wepler und der Nationalsozialismus, 291–314; Beutler-Lotz, Heinz-Günter: Der Erste Weltkrieg im rheinhessischen Dekanat Oppenheim, 125–178; Hammann, Konrad: Das abscheuliche Wort „Apothegma“. Hermann Gunkel und Rudolf Bultmann, 195–220; Hegeler, Hartmut mit einem Beitrag von Vaupel, Ursula: Hexendenkmäler in Hessen, 323–385; Hein, Martin: Nähe und Fremdheit. Rudolf Bultmann in der Evangelischen Kirche von

Kurhessen-Waldeck, 179–193; Waßmann, Dieter: Kooperation und Konfrontation. NSDAP und evangelische Kirche in Kurhessen zwischen 1933 und 1935, 251–290; Wischhöfer, Bettina: Öffentlich, digital, professionell – ein Kirchenbuchportal im Internet, 387–394; sowie zahlreiche Rezensionen.

Kooperationen

- Die HKV ist beim Projekt „Auswertung der Kirchenkampfdokumentation“ beteiligt.

*Institut für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen
Hochschule Wuppertal/Bethel*

Veranstaltungen

- 62. Tag der Westfälischen Geschichte in Bielefeld (16.–17. 4.2010): Themenschwerpunkt „Diakoniegeschichte“ mit Beiträgen von Matthias Benad, Kerstin Stockhecke, Bärbel Thau und Hans-Walter Schmuhl).
- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld/Kirchliche Hochschule Wuppertal-Bethel); mit folgenden Beiträgen: Torger Möller (Berlin), Vom wissenschaftlichen Wissen zum gesellschaftlichen Vorurteil. Erbllichkeit und Psychopathologie im deutschen Epilepsiediskurs (26.4.2010); Frank Konersmann (Bielefeld), Anthropologische Grenzerfahrung und gesellschaftliche Extraposition der christlichen Diakonie. Das Beispiel Eben-Ezer in Lemgo, 1862–2012. Konzeptionelle und methodische Überlegungen (25.5.2010); Anni Hentschel (Würzburg), Diakonia im Neuen Testament – niederer Dienst oder Amt mit Autorität? (28.6.2010); Nicolas Tsapos (Bielefeld), Wie wird man zur Patientin? Soziale Kategorisierung aus linguistischer Perspektive. Krankenakten aus Haus Mahanaim/Bethel (14.1.2011).
- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld/Kirchliche Hochschule Wuppertal-Bethel), u. a. mit folgendem Beitrag: 26.4.2011, Universität Bielefeld: Julia Hauser (Göttingen), „Eine selige Wechselwirkung?“ Wandlungen im

Selbstverständnis Kaiserswerther Diakonissen infolge ihrer Tätigkeit in Beirut (1860–1914).

Veröffentlichungen

- Benad, Matthias: Bethel. In: Marksches, Christoph / Wolf, Hubert (Hg.): Erinnerungsorte des Christentums. München 2010, 209–225.
- Ders.: „Zehn Punkte zum Umbruch in der Mitarbeiterschaft und zu anderen grundlegenden Wandlungsprozessen um 1968“. In: Jähnichen, Traugott u. a. (Hg.): Caritas und Diakonie im „goldenen Zeitalter“ des bundesdeutschen Sozialstaats. Transformationen der konfessionellen Wohlfahrtsverbände in den 1960er Jahren (Konfession und Gesellschaft 43). Stuttgart 2010, 209–224.
- Neumann, Reinhard: Die Westfälische Diakonenanstalt Nazareth 1914–1954. Jahrzehnte der Krise (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 36). Bielefeld 2010.
- Ders.: Bomben auf das Dorf der Barmherzigkeit. In: einestages. Zeitgeschichte auf Spiegel-online (www.einestages.spiegel.de; Veröffentlichung 9.8.2010).
- Schmuhl, Hans-Walter Schmuhl / Winkler, Ulrike: Gewalt in der Behindertenhilfe. Das Johanna-Helene-Heim (Volmarstein) in den 1950er/60er Jahren, (Schriften des Instituts für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal-Bethel 18). Bielefeld 2010.
- Schmuhl, Hans-Walter: Menschen mit Behinderungen im Spannungsfeld von Exklusion und Inklusion. Vorüberlegungen zu einer notwendigen Erweiterung der Sozialgeschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert. In: Cantow, Jan / Grüber, Katrin (Hg.): Eine Welt ohne Behinderung – Vision oder Alptraum? Berlin 2009, 24–50.
- Ders.: Eine ökonomische Entführung? Zu Ursachen und Folgen der Verwandlung von diakonischen Wertegemeinschaften in Unternehmen. In: Nauerth, Matthias / Hußmann, Marcus / Lindenberg, Michael (Hg.): Schon lange unterwegs! Und jetzt: wohin? Reflexionen zu Geschichte, Gegenwart und Zukunft der

- Diakonie anlässlich des Wichernjahres 2008 (Impulse. Werkstatt Geschichte. Schriftenreihe der Ev. Hochschule für Soziale Arbeit & Diakonie, Hamburg 16). München 2010, 127–141.
- Ders: Die doppelte Buchführung in Freistatt. In: Damberg, Wilhelm u. a. (Hg.): Mutter Kirche – Vater Staat? Geschichte, Praxis und Debatten der konfessionellen Heimerziehung seit 1945. Münster 2010, 211–228.
 - Ders: Der weiße Revolutionär. Friedrich von Bodelschwingh: Wegbereiter einer Moderne mit menschlichem Antlitz. In: zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft 11 (2010), H. 3, S. 57–59 (gekürzte Fassung in: Der Ring. Zeitschrift der v. Bodelschwinghschen Stiftungen Bethel 50, April 2010, 5–7).
 - Ders: Militärischer Drill. Gewalt im Heim – ein dunkles Kapitel evangelischer Erziehungsarbeit. In: zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft 11 (2010), H. 4, 18–20.
 - Ders: Diakonie und Medikalisierung. Die Betheler Anstalten und die Bielefelder Krankenhauslandschaft im 19. und 20. Jahrhundert. In: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 106 (2010), 179–195.
 - Ders: Der Neubeginn sozialer Staatlichkeit nach 1945. In: Kaiser, Jochen-Christoph / Scheepers, Rajah (Hg.): „Dienerinnen des Herrn“. Beiträge zur Weiblichen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert (Historisch-Theologische Genderforschung 5). Leipzig 2010, 148–163.
 - Ders: Exklusion und Inklusion durch Sprache – Zur Geschichte des Begriffs Behinderung (IMEW-Expertise). Berlin 2010.
 - Thau, Bärbel: „Feierabend im Altersheim“. Pastor Karl Pawlowski (1898–1964) als „Motor“ der Bielefelder Altenhilfe. In: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 106 (2010), 271–285.
 - Winkler, Ulrike: „Treibstes stärker, kommste nach Werther.“ Die Sarepta-Schwester von Bethel in der Fürsorgeerziehung. In: Damberg, Wilhelm u. a. (Hg.): Mutter Kirche – Vater

Staat? Geschichte, Praxis und Debatten der konfessionellen Heimerziehung seit 1945. Münster 2010, 249–260.

- Dies.: Vom Rettungshaus zum Jugenddorf. Das Hessische Diakoniezentrum Hephata in den 1950er bis 1970er Jahren. In: EREV (Hg.): Heimerziehung in den 50er und 60er Jahren (EREV Schriftenreihe 51, 1). Hannover 2010, 57–64.
- Dies.: Gewalt in der evangelischen Heimerziehung in den 1950er und 1960er Jahren. Befunde und Erklärungsversuche. In: Kaiser, Jochen-Christoph / Scheepers, Rajah (Hg.): „Dienerinnen des Herrn“. Beiträge zur Weiblichen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert (Historisch-Theologische Genderforschung 5). Leipzig 2010, 309–324.

Internetseiten:

- www.bethel-historisch.de; hier: Schmuhl, Hans-Walter: Die Bodelschwinghs; Schmuhl, Hans-Walter: Die Teilanstalten.

Projekte

- „Christen jüdischer Herkunft in Westfalen unter nationalsozialistischer Herrschaft“ (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler / Ingrid Azzolini).
- Heimerziehung in Einrichtungen des Diakonischen Werkes Hannovers in den 1950er und 60er Jahren (Ulrike Winkler / Hans-Walter Schmuhl).
- 125 Jahre Wittekindshof (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler).
- Die Diakonissenanstalt Neuendettelsau unter den Rektoren Hans Lauerer (1918–1953) und Hermann Dietzfelbinger (1953–1955) (Hans-Walter Schmuhl/Ulrike Winkler).
- Von den Diakonie-Anstalten zu einer diakonischen Stiftung. 125 Jahre kreuznacher diakonie (1889–2014) (Ulrike Winkler).
- Situation von Menschen mit Behinderungen in den v. Bodelschwinghschen Anstalten Bethel nach 1945 (Hans-Walter Schmuhl / Ulrike Winkler u. a.).

- Diakonie im zweigeteilten Deutschland. Die Geschichte der Bruderschaft Nazareth in den Hoffnungstaler Anstalten Lobetal von 1905 bis 1990 (Reinhard Neumann).
- Der VEDD und seine Gemeinschaften von 1945 bis 2013 (Reinhard Neumann).

Vorschau auf Veranstaltungen

- Kolloquium für Diakonie- und Sozialgeschichte (Universität Bielefeld/Kirchliche Hochschule Wuppertal-Bethel), u. a mit folgendem Beitrag: 27.6.2011, 19–21 Uhr, Kirchliche Hochschule Bethel: Peggy Renger-Berka (Dresden), Sozial-karitatives Engagement aus dem Geist der Erweckungsbewegung. Das Dresdner Diakonissenhaus zwischen 1844 und 1881.
- Geplante Konferenz in Bielefeld (8.–10.3.2012): „Von der inneren Mission in die ‚Sozialindustrie‘? Gesellschaftliche Erfahrungsräume und diakonische Erwartungshorizonte: Wechselwirkungen 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.

Kommission für Kirchliche Zeitgeschichte der Evangelischen Kirche von Westfalen

Vorschau auf Veranstaltungen

- „Von der inneren Mission in die ‚Sozialindustrie‘? Gesellschaftliche Erfahrungsräume und diakonische Erwartungshorizonte: Wechselwirkungen 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 (8.–10.3.2012) im Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche von Westfalen.

Kooperationen

- Institut für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel.

- Verein für Westfälische Kirchengeschichte e. V.
- Ausschuss für Rheinische Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte.

Kommission für Zeitgeschichte e. V.

Veröffentlichungen

- Paulus van Husen 1891–1971. Erinnerungen eines Juristen vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik Deutschland. Bearb. von Karl-Joseph Hummel unter Mitarbeit von Bernhard Frings (VKZG Q 53). Paderborn u. a. 2010.
- 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.
- Fritz Gerlich – ein Publizist gegen Hitler. Briefe und Akten 1930–1934. Bearb. von Rudolf Morsey (VKZG Q 56). Paderborn u. a. 2010.
- Winterstein, Ulrike: Vertriebener Klerus in Sachsen 1945–1955 (VKZG F 118).
- Jantzen, Annette: Priester im Krieg. Elsässische und französisch-lothringische Geistliche im Ersten Weltkrieg (VKZG F 116). Paderborn [u. a.] 2010.
- Hinkel, Sascha: Adolf Kardinal Bertram. Kirchenpolitik in Kaiserreich und Weimarer Republik (VKZG F 117). Paderborn u. a. 2010.
- Hummel, Karl-Joseph / Kißener, Michael (Hg.): Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten. 2., durchges. Aufl. Paderborn u. a. 2010.

Projekte

- Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Westliche Besatzungszonen 1945–1947. Bearb. von Ulrich Helbach (VKZG Q 54). Paderborn u. a. (im Druck).

- Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Bundesrepublik Deutschland 1956–1960. Bearb. von Heinz Hürten (VKZG Q 57). Paderborn u. a. (im Druck).
- Akten deutscher Bischöfe seit 1945. DDR. 1951–1957. Bearb. von Christoph Kösters (VKZG Q 58). Paderborn u. a. (im Druck).

Verein für bayerische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- 2011: Jahrestagung des VBKG: Hermann Bezzel (*18.5.1861 Wald bei Gunzenhausen, Mittelfranken; †8.6.1917 München) und Friedrich Veit (*18.5.1861 Augsburg; †18.12.1948 Bayrischzell) (150. Geburtstag); hier Präsentation zweier einschlägiger Werke.

Veröffentlichungen

- Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 79 (2010), darin: Thieme, Hans-Bodo: Eduard Putz (1907 bis 1990). Lutherischer Pfarrer, Träger des goldenen Parteiabzeichens der NSDAP, Mitglied der Bekenntnissynode von Barmen 1934, 151–163; Zeißner, Werner: War das Alte Gymnasium in Bamberg zeitweise eine Konfessionsschule? Ergänzenden Bemerkungen aus geschichtswissenschaftlicher Sicht zu: Rainer Lachmann, Bambergers Evangelische Lehrerbildung und Schulgeschichte (in den letzten drei Jahrhunderten, in ZBKG 78 [2009], 139–148, hier 144–147: 3. Evangelische an Bamberger Gymnasien), 173–176. – Rezensionen zur Zeitgeschichte über Werke von Karl-August Keil: Gymnasium St. Anna Augsburg ... bis 2006 (rezensiert durch Dietrich Blaufuß), Wolfgang Brückner: Frommes Franken ... Würzburg (rezensiert durch Wolfgang Huber); Hans-Walther Schmuhl / Ulrike Winkler: Diakonissenanstalt Neuendettelsau ... –1918 (rezensiert durch Elisabeth Fuchshuber-Weiß); Martin Teubner: Albert Hauck (1845– 1918) (rezensiert durch Axel Töllner), Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz (Hg.): Romano Guardini an Josef Weiger – Briefe 1908–1962 (rezensiert durch Dietrich Blaufuß); Joachim Bayer: Werner Elerts apolget. Früh-

werk (rezensiert durch Rudolf Keller); Wolfgang Sommer: Wilhelm Frhr. v. Pechmann (rezensiert durch Wolfgang Huber); Hamm, Berndt / Oelke, Harry / Schneider-Ludorff, Gury (Hg.): Spielräume des Handelns (rezensiert durch Wolfgang Huber); Protokolle ELK Deutschlands 1945–1948 (rezensiert durch Rudolf Keller).

Kooperationen

- Der VBKG arbeitet mit im Arbeitskreis Deutsche Landeskirchengeschichte ADLK. Projekt: Atlas zur Kirchengeschichte

Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Vorträge an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität, Berlin: Lütcke, Karl Heinrich: Das Zusammenwachsen von Ost und West in der Landeskirche nach 1989. Thesen und Diskussion (19.11.2009); van der Heyden, Ulrich: Auf Afrikas Spuren in Berlin. Die Mohrenstraße und andere koloniale Erblasten (3.12.2009).
- Vortrag in der St. Matthäus-Kirche, Berlin (28.1.2010): Seelmann, Ulrich: Der Reformprozess in der EKBO und die Zukunft unserer Dorfkirchen. Jubiläumsveranstaltung: Zwanzig Jahre Förderkreis Alte Kirchen.
- Vorträge an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität, Berlin: Fülberth, Susanne / Ludwig, Hartmut: Gradlinig und unbeugsam. Der Staatsanwalt und Kirchenjurist Martin Gauger (1905–1941) verweigerte sich dem NS-Regime (18.2.2010); Höhle, Michael: Die römisch-katholische Kirche in einer evangelisch geprägten Region. Zur Geschichte der Katholiken in Berlin und Brandenburg seit dem 18. Jahrhundert (18.3.2010); Förder-Hoff, Gabriele: Im Dienst der Liebe – 120 Jahre Evangelisch-Kirchlicher Hilfsverein (15.4.2010); Strohmaier-Wiederanders, Gerlinde: 200 Jahre Humboldt-Universität. 200 Jahre Wissenschaftsgeschichte am Beispiel des Kirchenhistorikers Nikolaus Müller (1857–1912) (20.5.2010); Schöntube, Ulrich: „an die Porkirch gesetzt zur Lehr“. Empo-

- renbilderzyklen in der Mark Brandenburg. Vortrag zur Exkursion (10.6.2010).
- Exkursion (19.6.2010): Schöntube, Ulrich: Rechte Lehre und rätselhafte Bilder in Prignitzer Kirchen. Mit den Schwerpunkten Dekalog, Passion und Emblematisierung in Vehlow und Krampfer.
 - Veranstaltungen an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität, Berlin: Buchvorstellung (28.10.2010): Mir aber zerriss es das Herz. Der stille Widerstand der Elisabeth Schmitz. Der Autor Manfred Gailus (FU Berlin) im Gespräch mit Martina Voigt (Gedenkstätte deutscher Widerstand); Buchvorstellung (11.11.2010): Stepf, Hans Jürgen: Im Anfang war die Gebärde. Geschichte der evangelischen Gehörlosenseelsorge von ihren Berliner Anfängen bis 1992.
 - Vorträge an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität, Berlin: Barend, Hartmut: Von Wichern bis Hilbert. Volksmissionarische Impulse und Initiativen in Deutschland zwischen 1846 und 1919 (17.2.2011); Schmidt, Peter: Schweizer Kirchendörfer in der Mark Brandenburg (17.3.2011); Ludwig, Hartmut: Entstehung und Bedeutung des Berliner „Untewegskreises“: Eine Fortsetzung des Weges der Bekennenden Kirche nach 1945? (14.4.2011); Häusler, Michael / Hitzer, Bettina: Zwischen Tanzboden und Bordell. Der Einsatz der Inneren Mission gegen die Prostitution und für die Verbesserung der Lage der Prostituierten (23.6.2011).

Verein für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen e. V.

Veranstaltungen

- Vortrag in Magdeburg (29.6.2010): Richter Thomas Kluger (Magdeburg) zum Thema: „Helmut Waitz (1910–1993). Ein Leben für Kirche und Recht“.
- Einzelne zeitgeschichtliche Vorträge auf der Jahrestagung zum Thema „Kirchenpatronate“ in Drübeck (10./11.9.2010): Dr. Reinhard Creutzburg (Stendal): Zur Haltung altmärkischer Kirchenpatrone während des Kirchenkampfes (1933–1945) – Beobachtungen im Kirchenkreis Stendal; Dr. Lilian Hohmann

(Potsdam): Der Verband der Patrone evangelischer Kirchen Deutschlands e. V. in der NS-Zeit; Prof. Dr. Harald Schultze (Magdeburg): Patronatsverantwortung eines Gutsherrn, Tilo Freiherr von Wilmowsky aus Marienthal bei Eckartsberga (1879–1966).

- Festwochenende anlässlich des 75. Geburtstags des Archivs der Kirchenprovinz Sachsen in Magdeburg, Freiherr-vom-Stein-Str. 47 (5./6.3.2011); Programm: 5.3.2011: ab 10.00 Uhr Tag der offenen Tür mit vielfältigen Angeboten (Workshops, Führungen usw.); 6.3.2011: 14.00 Uhr Festgottesdienst mit anschließendem Empfang im Gemeindesaal der Matthäusgemeinde.

Vorschau auf Veröffentlichungen

- Tagungsband zum Thema „20 Jahre Friedliche Revolution“ ist in Vorbereitung.

Projekte

- Erstellung eines regionalen Teils zu der von der Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte vorbereiteten Internet-Ausstellung „Widersprüche – Der Widerstand evangelischer Christinnen und Christen im Nationalsozialismus“, in Kooperation mit der Gesellschaft für thüringische Kirchengeschichte für 2012.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Tagung in Naumburg in Kooperation mit einer Arbeitsgruppe zur Aufarbeitung der Geschichte der Kirchlichen Hochschule Naumburg zum Thema: „Das Ministerium für Staatssicherheit und das Kirchliche Oberseminar Naumburg“ (8./9.7.2011).
- Vortrag in Magdeburg von Prof. Axel Noack (Halle): „Die Auswirkungen des Mauerbaus 1961 auf die Kirchenprovinz Sachsen“ (12.8.2011).
- Jahrestagung des Vereins zum Thema: „Klöster und Stifte im Elbe-Saale-Raum seit dem hohen Mittelalter“ (2./3.9.2011).
- Jahresmitgliederversammlung in Magdeburg (29.10.2011); Ausstellung „Magdeburg lebt!“ Kriegsende und Neubeginn 1945–1949 im Kulturhistorischen Museum Magdeburg.

- Öffentlicher Vortrag von Scholz, Margit (Genthin): „Die Situation der evangelischen Kirchengemeinden Magdeburgs in den ersten Nachkriegsjahren“ (29.10.2011).

Kooperationen

- Der Verein ist Mitglied in folgenden Dachorganisationen:
Evangelische Erwachsenenbildung im Land Sachsen-Anhalt;
Landesheimatbund Sachsen-Anhalt e. V.

Weitere Informationen zu den geplanten Veranstaltungen erhalten Sie bei der Geschäftsstelle des Vereins: Archiv und Bibliothek der Kirchenprovinz Sachsen Freiherr-vom-Stein-Str. 47, 39108 Magdeburg Tel. 0391/506659-90, Fax 0391/506659-96 E-Mail: archiv.magdeburg@ekmd.de.

Verein für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden

Veröffentlichungen

- Unterdrückung – Anpassung – Bekenntnis. Die Evangelische Kirche in Baden im Dritten Reich und in der Nachkriegszeit. In Verbindung mit Eckhart Marggraf und Jörg Thierfelder hg. von Udo Wennemuth (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden 63). Karlsruhe 2009 [ersch. 2010].
- Ehmann, Johannes (Hg.): Lebensbilder aus der evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert. Bd. II: Kirchenpolitische Richtungen. Heidelberg u. a. 2010.
- Bayer, Ulrich: Ho-Chi-Minh in Bad Herrenalb – April 1968: Der Vietnamkrieg als Thema der Badischen Landessynode. In: Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 4 (2010), 47–56.
- Wennemuth, Udo: Kirchliche Zeitgeschichte in Baden. In: Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 4 (2010), 57–75.
- Fliedner, Hans-Joachim: Das Verhalten der Badischen Kirchenleitung in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts zur

Frage ihres Handelns im NS-Staat. Ein an Archivalien überprüfter Zeitzeugenbericht. In: Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 4 (2010), 77–91.

Projekte

- Lebensbilder aus der evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert. Bd. I: Kirchenleitung; Bd. III: Universitäts-theologie; Bd. IV: Diakonie und Mission.

Verein für Pfälzische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Tagung mit der evangelischen Akademie der Pfalz in Enkenbach (21./22.1.2011): Perspektiven protestantischen Bildungshandelns.
- Tagung in Landau (14.5.2011): Ökumene in der Stadt und in der Region – Gemeinsames Erbe, Konflikte und Chancen.

Projekte

- Handbuch: Die pfälzische Landeskirche in der NS-Zeit. Hg. von Christoph Picker / Gabriele Stüber / Frank-Matthias Hofmann / Klaus Bümlein. Mit etwa 30 thematischen und 50 biographischen Beiträgen. Etwa 600 Seiten. Geplantes Erscheinungsjahr 2013.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Januar 2012 in Landau: Die Pfälzische Kirche 1933–1945. Kooperationen.
- Evangelische Akademie der Pfalz (Januar 2011 und Januar 2012).

Verein für rheinische Kirchengeschichte

Veröffentlichungen

- Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 59 (2010); u. a. mit folgenden Beiträgen: Weitenhagen, Holger: Illusionen eines gebildeten Theologen. Die Wege des rheinischen ‚Propstes‘ D. Dr. Heinrich Forsthoff (1871–1942),

139–158; Rauber, Jörg: Die synodalen Tagungen der Bekenntnisgemeinschaften an der Saar nach dem Anschluss an das Dritte Reich, 159–177; Seim, Jürgen: Georg Eichholz. Lehrer des evangelischen Rheinlands, 179–194; Flesch, Stefan: Kirchliche Überlieferungsbildung zu den Migrationsströmen des 20. Jahrhunderts, 195–206.

Projekte

- Die evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer im Rheinland von der Reformation bis zur Gegenwart.
- Evangelische Frauenhilfe an der Saar von der Entstehung bis heute (erscheint 2011).

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung 2011 in Gemark-Wupperfeld: Die rheinische Provinzialkirche im Zeitalter des Wilhelminismus.

Verein für Schlesische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung des Vereins für Schlesische Kirchengeschichte in Wiesbaden (29.9.– 1.10.2010) unter dem Thema „Der deutsche Nachkriegsprotestantismus und die Vertriebenen – offene Fragen“.

Veröffentlichungen

- Schott, Christian-Erdmann (Hg.): Väter – Mütter – Weggefahrenen. 60 Jahre Gemeinschaft evangelischer Schlesier (Hilfskomitee) e. V. 1950–2010. Lebensbilder. Würzburg 2010.
- Schott, Christian-Erdmann: Schicksal und Geschichte. Zum Weg der evangelischen Schlesier nach 1945 (Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert 20). Berlin 2010.
- Hutter-Wolandt, Ulrich: Glaubenswelten. Aufsätze zur Schlesischen und Oberlausitzer Kirchengeschichte. Historische Forschungen. Hg. von der Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen. Bonn 2010.

- Eduard Ludwig Nollau und die Auswanderung nach Nordamerika. Herausgegeben von Hans-Wilhelm Pietz und Dietrich Meyer im Auftrag der Generalsuperintendentur Görlitz und des Vereins für Schlesische Kirchengeschichte (Studien zur Schlesischen und Oberlausitzer Kirchengeschichte 10). Herrnhut 2010.
- Bregger, Hans-Martin: Kontinuität in der evangelischen Kirche von Schlesien 1936–1950. Ein Beitrag zur kirchenjuristischen Zeitgeschichte (Beiheft zum Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 12). Würzburg 2010.

Projekte

- Hutter-Wolandt, Ulrich, Berlin: Leben und Wirken von Werner Schmauch.
- Hutter-Wolandt, Ulrich, Berlin: Edition des Briefwechsels Martin Dibelius und Ernst Lohmeyer.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung in Teschen unter dem Thema „Teschen als Widerstandszentrum des verfolgten Protestantismus“ (4.–7.9.2011).
- Symposium 200 Jahre Universität Breslau in Wrocław/Breslau (4.–7.10.2011): Vortrag von Ulrich Hutter-Wolandt, Berlin: 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.

Sonstiges

- Auf der Jahrestagung in Wiesbaden wurde der langjährige Vorsitzende des Vereins Dr. Erdmann Schott verabschiedet und Dr. Thomas Koppehl aus Niesky, Superintendent des Kirchenkreises Niederschlesische Oberlausitz zum Vorsitzenden gewählt. Die stellvertretende Vorsitzende des Vereins ist Frau Prof. Dr. Dorothea Wendebourg, Berlin.

Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Mitgliederversammlung 2010.

Veröffentlichungen

- Albrecht, Ruth u. a: Adlig, fromm, exzentrisch – Adeline Gräfin v. Schimmelmann (Sonderveröffentlichung des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte). Neumünster 2010.

Projekte

- Veröffentlichung über den Judenmissionar James Craig.
- Veröffentlichung der Lebenserinnerungen des Pastors Hans Rempel.
- Gesangbuchgeschichte Schleswig-Holsteins.
- Geschichte Dithmarschens.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahresversammlung 2011: Schwerpunkt Dithmarschen.

Kooperationen

- Theologisches Seminar der Universität Kiel.
- Nordelbisches Kirchenarchiv Kiel.
- Arbeitskreis Deutsche Landeskirchengeschichte.

Autorinnen und Autoren der Beiträge

Bauer, Gisa, Dr. theol., Lehrbeauftragte am Lehrstuhl Neuere und Neueste Kirchengeschichte der Universität Leipzig.

Becker, Annedore, Stipendiatin der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, Promotionsprojekt zu Landesbischof Moritz Mitzenheim am Lehrstuhl für Neuere und Neueste Kirchengeschichte der Universität Leipzig.

Burlacioiu, Ciprian, Dr. theol., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Cordes, Martin, Dr. theol., Prof. em. für Religionspädagogik an der Evangelischen Fachhochschule Hannover, Gemeinde- und Schulpastor, Leiter des Evangelischen Schulpfarramtes in der Stadt Hannover.

Gladkich, Anja, Dipl.-Kult., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Religions- und Kirchensoziologie an der Universität Leipzig. Promotionsprojekt zum Thema Jugend und Religion in Deutschland.

Geiger, Markus, Dipl. Päd., Dissertationsprojekt über Hermann Maas an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg.

Friedrich, Norbert, Dr. phil., Leiter der Fliedner Kulturstiftung Kaiserswerth.

Heymel, Michael, Dr. theol. habil, Pfarrer und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentralarchiv der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) in Darmstadt, Privatdozent für Praktische Theologie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

Jarlert, Anders, Dr. theol. Dr. h. c., Professor für Kirchengeschichte an der Universität Lund.

Nicolaisen, Carsten, Dr. theol., Honorarprofessor an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Picker, Christoph, Dr. theol., Direktor der Evangelischen Akademie der Pfalz und Lehrbeauftragter für Kirchengeschichte an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

Strümpfel, Annegret, M. A., wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-Projekt: „Auf dem Weg zum globalisierten Christentum“ am Karlsruher Institut für Technologie.

Schulze, Nora Andrea, wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Wischmeyer, Johannes, Dr. theol., wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte des Instituts für Europäische Geschichte an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz.