

Mitteilungen

zur

Kirchlichen Zeitgeschichte 2/2008

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

(MKiZ)

Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte

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

2/2008

Entspricht: Mitteilungen der Evangelischen
Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte
26/2008

Redaktion: Tanja Posch-Tepelmann
Forschungsstelle für Kirchliche Zeitgeschichte
Schellingstr. 3/VG
80799 München
www.kirchliche-zeitgeschichte.info

Druck: Uni Druck
Herbert Novotny
Maisinger Weg 19
82319 Starnberg

ISSN: 0949-5908

Inhalt

Aufsätze

- Widerstand und Religion. Ein thesenartiger Überblick
Günter Brakelmann 7
- Ethik des politischen Gedenkens
Reiner Anselm 27
- Germanisierte Hexen: Der Stellenwert der Geschichte der
Hexenverfolgung in den ideologischen Kontroversen des
Dritten Reiches
Anne-Catherine Jüdes 41

Forum

Die Kirchen und '68

– Einführung –

- „1968“ – ein Thema der religions- und kirchengeschichtlichen
Forschung?
Claudia Lepp 57

– Erinnerungen und Reflexionen –

- 1968 in der Provinz
Trutz Rendtorff 67

- Evangelische Jugend als Vorreiter und
eigenständiger Teil der '68er
Karsten D. Voigt 83

- 1968 aus meiner heutigen Sicht
Klaus-Peter Hertzsch 97

- Kirche und '68. Erinnerungen und Reflexionen
Markus Meckel 105

– Essay –

Die '68er und die DDR: Gedanken zu einem
unerschlossenen Thema
Detlef Pollack 111

– Edition –

Ganz kleiner Katechismus für kritische Christen.
Einführung: *Trutz Rendtorff* 127

– Auswahlbibliographie –

Kirchen und gesellschaftlicher Wandel in den 1960er und
70er Jahren
Mirjam Loos 139

Berichte

Das „Historische Dokumentationszentrum für den
niederländischen Protestantismus von 1800 bis heute“ an
der Freien Universität Amsterdam stellt sich vor
George Harinck 151

Gustav Heinemann – ein anderer Weg durch das
20. Jahrhundert in Deutschland.
Ein biographisches Projekt
Otto Dann 161

Forschungsprojekt der Stiftung Luthergedenkstätten in
Sachsen-Anhalt
Jan Scheunemann 167

Der Freiherr Wilhelm von Pechmann Preis der Evangelisch-
Lutherischen Kirche in Bayern
Wolfgang Sommer 171

Nachrichten

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte	176
Christlicher Widerstand im Nationalsozialismus. Neues Ausstellungsprojekt der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte <i>Harry Oelke</i>	176
Neuerscheinungen in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“	179
Veröffentlichungen der Mitglieder und Mitarbeiter/innen aus dem Bereich der Kirchlichen Zeitgeschichte	183
Nachrichten aus kirchengeschichtlichen Vereinigungen	188
Autorinnen und Autoren der Beiträge	207

Widerstand und Religion. Ein thesenartiger Überblick

Günter Brakelmann

1. Die Vielfalt von Motivationen zum Widerstand

Es gibt bei den Hitler-Gegnern keine übereinstimmenden Motivationen für den Entschluss zum fundamentalen Widerstand. Auch die Zeitpunkte zum Entschluss für den aktiven politisch-konspirativen Widerstand mit dem Ziel des Sturzes Hitlers und des NS-Systems divergieren stark.

Der Entschluss zum Widerstand besteht in der Regel aus einem Bündel von Gründen und Zielen: aus innen- und/oder außenpolitischen, aus militärpolitischen, aus moralischen und religiösen, aus ethischen und sozialetischen Gründen. In der Regel ist es ein kompliziertes und sich gegenseitig durchdringendes Mischungsverhältnis, das aber Prioritäten in der Motivationsstruktur nicht ausschließt.

Es ist nicht so sehr eine Frage des Wissens von Fakten und Daten aus dem NS-Herrschaftssystem und der Kenntnis des Kriegsgeschehens, das zum Widerstandsentschluss treibt, sondern es ist eine Frage der individuellen politisch-moralischen Bereitschaft, die Beschwerden widerständigen Verhaltens auf sich zu nehmen und eventuell sein Leben für den Geist und die Sache einer zum NS-System alternativen Staats- und Gesellschaftsordnung zu verlieren. Der Entschluss zum Widerstand war immer verbunden mit dem Eintritt in eine andere Lebenswirklichkeit und mit der Möglichkeit eines gemeinsamen Scheiterns und des persönlichen Sterbens mit vorauslaufender harter Haft, mit Haftung von Angehörigen und mit möglicher persönlicher Folterung. Der persönliche Entschluss zum konsequenten Widerstand gegen das NS-Gesamtsystem in Theorie

und Praxis war immer verbunden mit der Bereitschaft zum eigenen Opfertod.

Wer sich zum Widerstand entschloss, entkam nicht dem intellektuellen und existentiellen Widerspruch, dass er als Gegner *des* Systems zugleich an seinem beruflichen Ort immer zugleich auch ein Mitspieler *im* System war. Durch sein Mittun im System belastete er sein Gewissen, das ganz anderen Kriterien verpflichtet war als denen, die im System zur Anwendung kamen. Durch seine Teilhabe im System und durch den Zwang zum systemkonformen Handeln wurde er in die durchgehende Gewissenlosigkeit des NS-Alltags verstrickt und damit mitschuldig. Sein Eintritt in widerständiges Handeln und seine Entscheidung zum organisierten, zielgerichteten Widerstand geschah in jedem Fall aus der Erfahrung des angeschlagenen und verwundeten Gewissens heraus. Sein Widerstand wurde nicht die Exkulpation der voraus- und mitlaufenden eigenen Verstrickung in das nationale Schuldgeflecht. Sie belastete weiterhin Geist und Gemüt. Das eigene Schuldgefühl radikalisierte sich noch in dem Maße, wie die Hoffnung auf einen Sturz des Systems immer geringer wurden, aber die Verluste an Menschenleben und Kulturwerten immer mehr zunahmen.

Unter den Hitlergegnern selbst müssen Unterscheidungen gemacht werden zwischen denen,

- die vor der Machtübergabe an Hitler als Anhänger der Weimarer Republik als eines demokratischen und sozialen Rechtsstaats den Nationalsozialismus in seiner politischen Praxis wie in seiner Weltanschauung abgelehnt und politisch bekämpft haben;
- die im Laufe der innenpolitischen Entwicklung Deutschlands zur Führerdiktatur zunächst in Distanz, dann in die Resistenz und am Ende in den politischen Widerstand gegangen sind;
- die im Laufe der Entwicklung der NS-Außenpolitik ihre anfängliche partielle Übereinstimmung mit ihr revidiert haben;
- die im sich ständig radikalisierenden Nationalsozialismus mit seinen Morden an Juden und Andersrassigen nur noch politischen Nihilismus in ungehemmter Aktion sehen konnten;

- die die imperiale Kriegspolitik Hitlers und seine Ausbeutungs- und Vernichtungskriege in Europa und die Funktionalisierung der Wehrmacht zur NS-Weltanschauungstruppe ablehnten;
- die den totalen Krieg auf dem Fundament eines totalitären Systems als das Ende Deutschlands als eines europäischen Kulturstaates erkennen mussten und
- die die Aufhebung des Rechtsstaates durch eine interessen- und ideologiegeleitete Gesetzgebungs- und Verordnungspraxis als Ende der normativen Geltung von personalen und sozialen Menschenrechten begreifen mussten.

Für alle diese Positionen und Wege zum Widerstand lassen sich Namen aus den verschiedenen Widerstandskreisen angeben.

Die weitere Frage ist, ob und wie weit sich in bestimmten biographisch-politischen Situationen aus einem christentums-geschichtlichen Erbe oder aus einem bestimmten Verständnis der Inhalte der hebräischen Bibel und der neutestamentlichen Botschaft mit ihrer Dialektik von Gebot und Evangelium oder aus einer neuen eigenständigen Entwicklung von persönlicher Religiosität mit lockerer Anbindung an traditionelle christliche Werte Widerstandspotenziale bei einzelnen Personen entwickelt haben.

Wenn dieser Rückbezug, in welcher Form und mit welchen Inhalten auch immer, sich ereignete, war es in jedem Fall eine persönliche Entscheidung für Inhalte christlicher Verkündigung, Anthropologie und Ethik, die dem eigenen Widerstand das Fundament gaben oder es war eine Entscheidung zum Widerstand aus einem mit der Christentumsgeschichte zusammenhängendem europäisch-humanistischen Wertekanon heraus. Fragt man nach dem politisch-moralischen Zielbündel der Hitlergegner, so sind folgende Einzelziele auszumachen: a) Überwindung des totalen Rechtspositivismus und des politischen Rechtsutilitarismus; b) Überwindung der Totalisierung der Natur und ihrer Kräfte zugunsten eines ungehemmten technologischen Ausbeutungsverhältnisses der Natur; c) Überwindung der Instrumentalisierung des Einzelnen zugunsten kollektiver Ziele des Staates; d) Überwindung eines heroischen Menschenbildes zur Funktionalisierung des Ein-

zelen für außerhalb seiner selbst liegende Interessen; e) Überwindung der zunehmenden Vereinzelung (Atomisierung) im Umgriff kollektiver Organisationsformen; f) Überwindung einer vitalistischen, biologistisch-naturalistischen Weltauffassung; g) Überwindung der sozialdarwinistischen Denkweise als Voraussetzung eines Vernichtungs Rassismus; h) Überwindung einer zunehmenden Orientierungslosigkeit des Einzelnen und seiner moralischen Haltlosigkeit trotz und gerade wegen staatlich verordneter Sinndeutungen des Lebens und der Geschichte; i) Überwindung eines praktischen Nihilismus in allen Lebensbereichen; j) Überwindung der vielen Einzelemente einer säkularistischen Erlösungsreligion mit pseudo-religiöser Verehrung des Führers; k) Überwindung des Führerprinzips in allen gesellschaftlichen Subsystemen als Voraussetzung der Aufhebung des Befehl-Gehorsams und des Führer-Gefolgschaftsprinzips.

Zur Debatte standen bei den fundamentalen Hitler-Gegnern nicht eine Revision des Systems von seinen Extremismen und Radikalismen im politischen Handeln noch eine Korrektur der weltanschaulichen Voraussetzungen und inhaltlichen Aussagen zur Anthropologie, Personalethik und Sozialethik, sondern ein radikaler Bruch mit der NS-Theorie und Praxis wie mit seinen real- und ideengeschichtlichen Voraussetzungen, die zu ihm geführt haben. Um mit den Kreisauern zu sprechen: Es ging um das Ende der Machtpolitik, um das Ende des Nationalismus, um das Ende des Rassedankens und um das Ende der Gewalt des Staates über den Einzelnen.¹ Neomacchiavelismus, Nationalismus, Imperialismus, Rassismus, politische, rechtliche und soziale Ungleichheit, Ausbeutung und Unterdrückung haben einen entscheidenden Teil der deutschen Geschichte lange vor dem Nationalsozialismus bestimmt. Dieser hatte nur radikalisiert, was vor ihm Wirklichkeit war. Widerstand gegen ihn musste folgerichtig zugleich begleitet sein von einer

¹ Vgl. *Brakelmann*, Günter: Der Kreisauer Kreis. Chronologie, Kurzbiographien und Texte aus dem Widerstand. Münster 2004, 154. Ebd., passim siehe weitere Literaturangaben zum Widerstand.

historisch-kritischen Auseinandersetzung längerer deutscher Denk- und Politiktraditionen.

Dabei ging es allerdings nicht nur um eine kritische Vergegenwärtigung des deutschen Erbes und einer deutschen Praxis, sondern zugleich um das zur Sprache bringen der permanenten europäischen Krise, die weithin von ähnlichem Geist und der ihm entsprechenden Praxis bestimmt war.

Widerstand war auf diesem Hintergrund Widerstand nicht nur für „ein anderes Deutschland“, sondern zugleich für ein „anderes Europa“. Zu seiner neuen geistigen Grundlegung gehörte als Fundament ein neues Menschenbild und Politikverständnis, die die radikale Alternative zur neuzeitlichen Geschichte mit seinen zwei Weltkriegen und zwei Weltanschauungsdiktaturen bedeuten sollten. Vier konstitutive Grundelemente sollten das geistig-moralische Unterfutter für einen Neuanfang nach der europäischen Katastrophe bilden (um wieder mit den Kreisauern zu sprechen): Die christliche Religion, die humanistische Bildung, die sozialistische Gesinnung, die historische Bindung.²

In vielen Biographien der Hitlergegner lassen sich diese aufgeführten Grundelemente ihres geistig-moralischen Selbstverständnisses und ihrer politischen Ziele finden. Die Frage, welche spezielle Bedeutsamkeit ein christlicher Glaube und christliche Ethik bei ihnen gespielt haben, lässt sich nur beantworten, wenn man den inneren und politischen Wegen von Einzelnen nachgeht. Dass christliche Motive und von christlicher Weltverantwortung bestimmte politische Ziele eine große Rolle bei den Hitlergegnern gespielt haben, zeigen ausgerechnet die Kaltenbrunner-Berichte. Danach haben rund 20 Verschwörer ihre christliche Motivation zum widerständigen Denken und Handeln bezeugt. Dazu nur einige Belege:

Über Peter Yorck heißt es: „Über die Motive seiner Teilnahme an der Verschwörung gibt der stark dekadente, in bürgerlich-christlichen Vorstellungen lebende Yorck folgendes an: ‚[...] hatte sich [...]“

² Vgl. *Brakelmann*, Günter: Der Kreisauer Kreis. Chronologie, Kurzbiographien und Texte aus dem Widerstand. Münster 2004.

in mir ein innerlicher Bruch mit dem Nationalsozialismus vollzogen, insbesondere waren es die nationalsozialistischen Auffassungen vom Recht, die über die Nürnberger Gesetze hinausgehenden Ausrotungsmaßnahmen gegen das Judentum und das Vorgehen, welches wir teilweise in den besetzten Gebieten an den Tag legten, die mich dem nationalsozialistischen Reich völlig entfremdet hatten. Ich bin der Überzeugung, dass eine europäische Einigung unter deutscher Führung im Zuge der Zeit liegt, aber sich nur verwirklichen lässt auf dem gemeinsamen Boden der abendländischen Vergangenheit, die im wesentlichen geprägt ist durch Hellenismus, Christentum und die Schöpfungen deutschen Geistes.“³

Unter dem 7. August 1944 sind folgende Aussagen zu finden: „[...] liefern von der Verschwörerclique aus verschiedenartige Beziehungen zu den Konfessionen. Eine Reihe von Personen, die mit dem Anschlag vom 20. Juli 1944 in engster Beziehung steht, war persönlich konfessionell stark gebunden.“⁴

Am 26. August heißt es unter der Überschrift „Konfessionelle Bindungen im Verschwörerkreis“: „Vor der am 26. August 1944 erfolgten Hinrichtung durch den Strang haben Major Klamroth und Legationsrat von Trott noch nach einem Geistlichen verlangt. Dies unterstreicht erneut die außerordentlich starke christlich-kirchliche Bindung, die bei einer großen Zahl von Verhafteten anzutreffen ist und für ihre Stellung zum Nationalsozialismus als Weltanschauung vielfach bestimmend gewesen ist [...]“⁵.

Am 7. August hatte es geheißen: „Eine große Anzahl der Angeklagten hat vorgebracht, dass die Behandlung der Kirchenfrage im nationalsozialistischen Staat ihre Stellung zum Nationalsozialismus erheblich beeinflusst hat [...]. Neben der Behandlung der Kirchen

³ *Jacobsen*, Hans-Adolf (Hg.): Spiegelbild einer Verschwörung. Die Opposition gegen Hitler und der Staatsstreich vom 20. Juli 1944 in der SD-Berichtserstattung. Geheime Dokumente aus dem ehemaligen Reichssicherheitshauptamt. Bd. 1. Stuttgart 1984, 110.

⁴ Ebd., 167. Genannt werden Beck, Canaris, Kaiser, Haefen, Schwerin, Schulenburg, Goerdeler, Lehndorff, Hösslin und Roenne.

⁵ Ebd., 304.

und des Christentums im nationalsozialistischen Staat kehren in den Aussagen fast aller in die Untersuchung einbezogenen Personen bestimmte Gesichtspunkte ständig wieder:

a) Zumeist wird behauptet, dass man anfangs nichts gegen den Nationalsozialismus gehabt habe, vielmehr die Machtübernahme mit Sympathie verfolgte [...]. Die Handhabung des NS in der Wirklichkeit habe [...] oft in einem recht starken Widerspruch zu den proklamierten Grundsätzen gestanden. Dabei wird in der Regel der Vorwurf mangelnder Sauberkeit an die Spitze gestellt.

b) Ein weiterer Gegensatz zum NS-Staat ergibt sich bei einer Anzahl von Personen der Verschwörung daraus, dass sie bei grundsätzlicher Bejahung des Antisemitismus die Methoden seiner Durchführung ablehnten. Zum Teil werden dabei humanitäre Motive herausgestellt, etwa der Art, dass das Vorgehen nicht menschlich genug gewesen sei und deutschem Wesen nicht entsprochen habe[...]“⁶.

Es dürfte von den Vernehmern der Gestapo richtig gesehen sein, dass die Kirchen- und Judenfrage für die Motivation zum Widerstand eine herausragende Rolle gehabt hat. Die Behinderungen der kirchlichen Arbeit in ihrer traditionellen Breite, das Ziel der Ausschaltung der Kirchen aus dem Geistes- und Kulturleben wie die Entrechtung, Verfolgung und Vernichtung der deutschen Juden und der Juden in den besetzten Gebieten – diese Fakten waren zentrale Motive des Entschlusses vieler zum politisch fundamentalen Widerstand.

Hinzu kommen in den Vernehmungen Stichworte wie: Zerstörung des Rechtsstaats, gewaltmäßiges Vorgehen, Zerstörung des Besitzes, willkürliche Festnahmen, Praxis der Euthanasie, Polizei- und Willkürstaat, Aufhebung der persönlichen Freiheit, der uneingeschränkte Machttrieb des Handelns, persönliches Macht- und Besitzstreben der Funktionäre (Bonzokratie), Abkehr von den Grundsätzen der Einfachheit und Schlichtheit sowie die Allgegenwärtigkeit der Korruption und die Zerstörung der praktischen Sittlichkeit.

⁶ Ebd., 168. Diese Denkart findet sich besonders im Goerdeler/Beck-Kreis, während die Kreisauer völlig frei von Antisemitismus gewesen sind.

Für die militärischen Verschwörer spielen zwei innenpolitische Ereignisse noch eine besondere Rolle: Zum einen die Ermordung der Generäle von Schleicher und von Bredow im Zusammenhang der so genannten Röhm-Ereignisse 1934 und das Schweigen der Reichswehrführung zu diesen Vorgängen, zum anderen die Absetzung von Blomberg und Fritsch 1938.

In den Vernehmungen wie in Teilen der Gerichtsverhandlungen ergibt sich durch die Aussagen der Verschwörer ein Panorama des Lebensalltags unter den Bedingungen eines totalitären Weltanschauungsstaates und einer Erziehungs- und Gesinnungsdiktatur. Hinzu kommt die Fülle der innenpolitischen Repressionsmaßnahmen und der Ausbeutungs- und Vernichtungsmaßnahmen gegenüber fremden Völkern und Rassen. Es ist diese Wirklichkeit eines sich in der Logik weltanschaulicher Begründungen und Ziele ausagierenden Systems, die ein traditionell vorhandenes moralisch-religiöses Potential entbindet und sich zum politischen Widerstand verdichten kann. Es wird der moralisch-politische Aufstand von Menschen, die auf dem Fundament ihrer eigenen Sozialisation, geprägt durch einen humanistisch-christlichen Werte- und Handlungskanon, sich gegen eine Bewegung stellen, die ganz bewusst das Ende des jüdisch-christlichen Erbes will, die alles tötet und mordet, was sich ihrer neuen säkularen Erlösungstheorie mit der Geburt eines neuen Typos von Mensch und Volksgemeinschaft entgegenstellt.

Diese Rückbesinnung auf die religiös-moralische und kulturchristliche Tradition, die zur neuheidnischen Vernichtung anstand, genügte für die meisten Verschwörer, sich zum widerständigen Verhalten oder für den bewussten Widerstand zu entscheiden. Bei dieser Entscheidung bedurfte es nicht einer besonderen Bindung an kirchliche Dogmatik, an eine reflektierte Theologie oder an die Bekennende Kirche. Unter den Militärs und Zivilisten hatten viele ein Gewissens- und Pflichtverständnis, wie es im Umfeld des Kant'schen Denkens und des theologischen Liberalismus zu Hause war. Es lagen auch keine engeren kirchlichen Sozialisationen und Bindungen vor. Die individuelle Gewissenentscheidung zum Widerstand war bei vielen von einem allgemeinen Glauben an den Gott der Schöpfung und des Dekalogs getragen. Es fehlte in der Regel eine

christologische und ekklesiologische Dimension. Ein ethisches Verständnis des Christentums dominierte. Dies war wiederum unschwer zu verbinden mit Kriterien aus der philosophischen und politischen Aufklärung.

Neben diesen Beobachtungen bei der Frage der Motivationen zum Widerstand durch Menschen, die aus ethischen Beständen einer europäisch-christlichen und humanistisch-aufgeklärten Tradition, nicht selten auch aus einer preußischen Gesinnungs- und Pflichttradition heraus dachten und zu leben versuchten, gab es unter den evangelischen Hitlergegnern einige, die im Zuge ihres beruflichen und zeitgenössischen Erlebens für sich einen neuen Zugang zu zentralen Inhalten der christlichen Verkündigung bekamen, die ihnen halfen, ihre Existenz als Person *im* Widerstand zu verstehen und durchzustehen.

2. Das Beispiel des Helmuth James von Moltke

Helmuth James von Moltke gehörte in der Weimarer Republik zu den jungen Männern, die sich im Gegensatz zur deutschnationalen und nationalistisch-völkischen Mehrheit seiner Standesgenossen zu einem liberal-sozialen Politikverständnis durchgearbeitet hatten. Kosmopolitisch und menschenrechtsorientiert zu denken, war ihm ebenso zu eigen wie die Bereitschaft, mit Menschen aus allen politischen, weltanschaulichen und konfessionellen Lagern zu diskutieren und im Dialog einen möglichen Konsens für gemeinsame Verantwortung zu finden. Eine demokratische Dialogkultur zwischen allen Schichten und Generationen, zwischen Landarbeitern, Fabrikarbeitern und Studenten und um gemeinsam ein humanes und soziales Gemeinwesen zu schaffen, war von Jugend an seine Leidenschaft. Hinzu kam eine europäische Ausrichtung der Politik, um die Institution des Krieges zu überwinden. Der Ausbau des Völkerbundes war ihm eine reale Hoffnung, aggressiven Nationalismus und gewalttätigen Imperialismus zu überwinden.

Für diesen jungen Mann war die Zerstörung der Republik und der Aufbau eines nationalsozialistischen Systems ein politischer, intellektueller und seelischer Schmerz. Als spätere Widerständler die „nationale Revolution“ als Zerstörung des Weimarer Rechts- und

Sozialstaates emphatisch feierten, sie aus voller Überzeugung die außen- und militärpolitische Revisionspolitik Hitlers begrüßten, die Verfolgung von Kommunisten, Sozialdemokraten und anderen „Systemträgern“ als notwendigen Reinigungsprozess ebenso hielten wie die rechtliche und soziale Ausgrenzung der Juden, sie den Aufrüstungsprozess und die Wiedereinführung der Allgemeinen Wehrpflicht als Wiederherstellung der nationalen Ehre für eine nationale Notwendigkeit hielten und in vielen anderen Punkten eine große partielle Übereinstimmung mit der Politik Hitlers hatten – setzte sich Moltke als Rechtsanwalt für jüdische Mitbürger ein, warnte auf seinen Englandreisen vor den Folgen der Appeasement-Politik und begann 1938 Kontakte mit Freunden aufzunehmen, um sich über eine Interpretation der politischen und geistigen Situation zu verständigen und die Grundelemente eines „anderen Deutschland“ in der Zukunft zu formulieren.

Während des Feldzuges gegen Polen wird Moltke für das Oberkommando der Wehrmacht dienstverpflichtet. Er wird Mitglied der Völkerrechtsgruppe im Amt Ausland/Abwehr unter Canaris und Oster. Hier beginnt nun sein Kampf um die Weiterexistenz eines humanistischen Völkerrechts. Was er erreichen kann, sind aber nur kleine Siege. Am 11. November 1939 schreibt er an Freya: „Die Notwendigkeit, um Menschenleben kämpfen zu müssen, ist zwar erfreulich, aber wahnsinnig aufregend.“⁷

Und wenig später: „[...] ich habe augenblicklich den Kopf so voll von den Möglichkeiten wenigstens auf Teilgebieten das Schlimmste zu verhüten, dass ich jetzt kaum noch etwas anderes denken kann.“⁸

Aber auf die größeren Ereignisse haben er und die Völkerrechtler des Amtes keinen Einfluss: Auf die völkerrechtswidrige Besetzung von Dänemark und Norwegen, Belgien und der Niederlande sowie auf die Übergabe der Wehrmachtsverantwortung für die besetzten Länder an die SS und Polizei. Sein Urteil: „[...] und das alles macht

⁷ *Moltke*, Helmuth James von: Briefe an Freya 1939–1945. Hg. von Beate Ruhm von Oppen. München 1991, 86.

⁸ Ebd., 89.

das Militär mit. Ich bin grässlich niedergeschlagen [...]. Mir wird alle Tage übler.“⁹

Moltke wird krank, verfällt in Depressionen. Wie lässt sich diese berufliche Praxis, die kaum noch völkerrechts- und gewissenkonforme Entscheidungen zulässt, durchhalten? Im Oktober 1941 resümiert er: „Die Erkenntnis, dass das, was ich tue, sinnlos ist, hindert mich nicht, es zu tun, weil ich viel fester als früher davon überzeugt bin, dass nur das, was man in der Erkenntnis der Sinnlosigkeit allen Handelns tut, überhaupt einen Sinn hat.“¹⁰

Und vorher hatte es geheißt: „[...] wurde ich mir einer Wandlung bewusst, die während des Krieges in mir vorgegangen ist und die ich nur einer tieferen Erkenntnis christlicher Grundsätze zuzuschreiben vermag[...].“¹¹

Diese Wandlung wird ausgelöst durch schmerzhaft-intensives Erleben der eigenen Zeit und durch permanente Reflexion über seine berufliche Tätigkeit, die ihn in nicht auflösbare seelische und geistige Konflikte wirft. Es droht eine Gespaltenheit des Bewusstseins. Das Gewissen ist belastet, aber dasselbe Gewissen gebietet, den Kleinkrieg gegen die Barbarei zu führen, um möglichst viele Menschenleben zu retten. Auch wenn dieser Einsatz im Ganzen angesichts des sich ungehemmt austobenden Brutalen sinnlos ist, aber es muss in getroster Verzweiflung getan werden.

Dieser Völkerrechtler erlebt reale gemeinsame Schuld und reale persönliche Mitschuld. Er weiß, dass in Serbien, Griechenland und Frankreich täglich Erschießungen und Zerstörungen stattfinden. Er schreibt: „So werden täglich sicher mehr als tausend Menschen ermordet und wieder Tausende deutscher Männer werden an den Mord gewöhnt. Und das ist alles noch ein Kinderspiel gegen das, was in Polen und Russland geschieht. Darf ich das erfahren und trotzdem in meiner geheizten Wohnung am Tisch sitzen und Tee trinken? Mach ich mich dadurch nicht mitschuldig? Was sage ich, wenn man mich fragt: und was hast Du während dieser Zeit getan?“¹²

⁹ Ebd., 132.

¹⁰ Ebd., 300.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., 308.

Aus dieser Verwundung des eigenen Gewissens und aus dem Wissen um das Morden in Deutschland und Europa, nicht das Notwendige spontan zu tun und laut zu schreien, erwächst der Entschluss, mit politischen Mitteln dem Mordsystem ein Ende zu machen.

Die vorauslaufende Erfahrung eines angeschlagenen Gewissens und das Wissen um die eigene ohnmächtige Verflochtenheit in ein organisiertes Mord- und Brandsystem lassen ihn den Weg in eine Widerstandstätigkeit gehen, die das Ende des alltäglichen Tötens will. Aufzuheben ist zunächst das bittere Leiden und Sterben von real existierenden Menschen. Es wird bei ihm Widerstand gegen das Töten für das Leben! An der Wiege dieses Widerstands steht abgründiges Entsetzen über die Wirkmächtigkeit des „Bösen“, das seine Agenten und Trabanten gefunden hat, seine Ober- und Unterteufel.

Moltke hat den Sieg über Frankreich als den „Triumph des Bösen“ beschrieben¹³. Das Verhungernlassen von Millionen von russischen Kriegsgefangenen, das Erschießen von Juden und Kommissaren durch die Einsatzkommandos, das Verschicken von Juden in Ghettos und das Schicken von Juden in die Gaskammern war für ihn abgründig böses Handeln. Das Böse zu erkennen und für sich und bei anderen mit Namen zu nennen, wurde für ihn zur Voraussetzung, ihm zu widerstehen. Er schreibt: „Wer aber jeden Tag weiss, was gut ist und was böse und daran nicht irre wird, wie gross auch der Triumph des Bösen zu sein scheint, der hat den ersten Stein zur Überwindung des Bösen gelegt.“¹⁴

Für Moltke bedeutete das, dass er in Hitler nur – wie später sein Freund Bernd von Haefen vor Freisler formulierte – „den weltgeschichtlichen Vollstrecker des Bösen“¹⁵ sehen konnte. Hitler war für ihn nicht ein in die Irre gegangener Führer und Reichskanzler, sondern eine politisch-historisch gewordene Inkarnation des Antimenschlichen und des Antichristlichen. Was Moltke auf der realgeschichtlichen Ebene erleben musste, konnte er nur noch mit religiösen Bildern und Symbolen deuten.

¹³ Vgl. *Brakelmann*, Kreisauer Kreis (wie Anm. 1), 118.

¹⁴ *Moltke*, Briefe an Freya (wie Anm. 7), Brief vom 1. 6. 1940, 142f.

¹⁵ *Mühlen*, Bengt von zur / *Klewitz*, Andreas von (Hg.): *Die Angeklagten des 20. Juli vor dem Volksgerichtshof*. Berlin 2001, 215.

Sehr früh hatte er erkannt, dass der Nationalsozialismus nicht nur eine politische Bewegung war, sondern mit einer exklusiven Weltanschauung verbunden war. Er beanspruchte den ganzen Menschen nach Geist, Seele und Leib. Er kannte nur den absoluten Gehorsam, der dem einzelnen Menschen die Freiheit des Glaubens und Gewissens nahm. Sein letztes Ziel war in Theorie und Praxis die Ausrottung der jüdisch-christlichen Tradition durch ein radikal-alternatives Verständnis des Menschen, der Welt und der Geschichte, verbunden mit einer bisher analogielosen Ethik und eines neuen Rechts.

Für Moltke war deshalb Widerstand eine Entscheidung, bei der es um ein Entweder-Oder ging, es war der Eintritt in einen epochalen Geisteskampf ohne Kompromisse. Da reichen allgemein ethische Prinzipien und moralische Normen nicht mehr aus. An Lionel Curtis schrieb er im April 1942: „[...] Vielleicht erinnern Sie sich, dass ich in Gesprächen vor dem Kriege der Meinung war, dass der Glaube an Gott nicht wesentlich sei, um dahin zu kommen, wo wir jetzt sind. Heute weiß ich, dass ich Unrecht hatte, ganz und gar Unrecht. Sie wissen, dass ich die Nazis vom ersten Tage an bekämpft habe, aber der Grad von Gefährlichkeit und Opferbereitschaft, der heute von uns verlangt wird und vielleicht morgen von uns verlangt werden wird, setzt mehr als gute ethische Prinzipien voraus[...]“¹⁶.

Das bedeutete für Moltke: Mit wie auch immer begründeter Ethik und moralischem Protest allein ließ sich der Widerstand nicht mehr begründen. Die Alternative lag auf dem religiösen Gebiet: entweder siegte der selbstgemachte Abgott, der sich seine Regeln und Ziele selbst gab, oder es siegte Gott, wie er in biblischen Texten bezeugt wird. Dieser Gott aber hatte sich in seinem Sohn offenbart. Wer diesen Gott bekennt, muss seinen Sohn mit bekennen. Moltkes persönlicher Glaube wurde immer Christus-orientierter. Er erkennt, dass ein allgemeiner Gottesglaube oder das allgemeine Bewusstsein von einem Schöpfergott, der Menschen zu guter Gebotsethik verpflichten will, nicht ausreicht, sondern dass nur der Glaube an Christus, der den Widersacher und seine Dämonenheere in seinem Kreuz und in seiner Auferstehung überwunden hat, den Christen die Kraft gibt, in seiner Nachfolge den Kampf gegen das Untermenschliche

¹⁶ Helmuth von *Moltke* an Lionel Curtis, 18. 4. 1942. In: Balfour, Michael / Frisby, Julian / Moltke Freya von: Helmuth James von Moltke 1907–1945. *Anwalt der Zukunft*. Stuttgart 1972, 185.

und gegen die Hybris des Übermenschlichen zu bestehen. Moltkes Entscheidung zum Widerstand ist in dieser apokalyptischen Dimension des Kampfes der Götzen und Dämonen gegen den in der Schrift bezeugten Gott in Jesus Christus zu sehen.

Um aber nicht der einsame Bibelleser zu sein, besucht Moltke die Bibelauslegungsstunde seines Kollegen Norman Körber. Laien entdecken unter den Bedingungen ihrer Existenz im totalitären Zwangssystem die biblische Botschaft von der Freiheit eines Christen im Glauben und im Gewissen. Sie vergewissern sich eines Fundamentes, von dem aus sie die politisch widerständigen Aufgaben übernehmen und durchhalten können.

Aber Moltke liest nicht nur regelmäßig die Bibel, sondern greift zur Literatur der großen Russen Dostojewski und Tolstoi. Sie haben als Themen Religion, Atheismus, Humanität, Leben und Sterben, Schuld und Vergebung. Vor allem der „Großinquisitor“ ist eine Interpretationshilfe in der Analyse institutioneller totalitärer Gewalt über Menschen. Unter den Philosophen liest Moltke mit Leidenschaft Spinoza und Kant. Bei Goethe imponieren ihm die drei Ehrfurchten: die Ehrfurcht vor dem, was über uns ist; die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist; die Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist. Alles liest er nicht in erster Linie als ästhetische Literatur, sondern unter dem pragmatischen Gesichtspunkt, was ihm helfen kann, seine Situation noch besser zu verstehen und Potentiale zu entdecken, die der Befreiung aus verfehlter Wirklichkeit hilfreich sein können. In sein religiöses Widerstandspotential will er das europäisch-humanistische und das aufgeklärte Erbe integrieren. Er lebt aus der Bibel, aus Philosophie und Literatur, um sich die normativen und politischen Voraussetzungen für eine neue humane Lebenskultur zu schaffen. Aber zentral bleibt für ihn das verstehende Hineinlesen in biblische Texte.

Eine weitere Erweiterung seines religiösen Bewusstseins setzt ein, als er für sich die Bedeutsamkeit des regelmäßigen Gottesdienstbesuches entdeckt. Die Gemeinde als Kirche vor Ort wird ihm ein Lebensmittelpunkt. Das Hören auf das Wort Gottes als Gebot und Evangelium, die gemeinsame Liturgie und die Feier des Herrenmahles als Gemeinschaftsmahl werden ihm für sein eigenes Christsein konstitutiv. Nach der schöpfungstheologischen und christologischen Dimension seines Glaubens kommt die ekklesiologische Dimension hinzu. Sein christliches Bewusstsein speist sich aus der Einheit des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Und sein politischer Wider-

stand hat als Fundament des eigenen Selbstverständnisses den Glauben an die Dreieinigkeit Gottes als des Schöpfers, des Erlösers und des Vollenders. Hanns Lilje, der spätere Gefängnisgenosse, hat dieses erkannt, als er schrieb: „Als Christ war er der klarste und selbstverständlichste unter uns. In ihm war noch die volle Substanz des Glaubens gegenwärtig.“¹⁷

Letztere hat er sich im Bewusstsein, für die Sache Gottes gegen die Abgötter und Götzen zu stehen, erst im Krieg unter den Eindrücken einer auf Katastrophe und Chaos zueilenden Welt erworben. Sein Widerstandsverständnis basierte nicht auf partiellen Eindrücken oder auf ausgewählten Kriterien eines allgemeinen Ethikkataloges, sondern auf einem biblisch-kirchlichen Fundament mit der Anerkennung der Lehrinhalte der reformatorischen Bekenntnisschriften. Dieser sein Glaube an den Gott Jesu Christi war unter den Bedingungen eines Großtyrannen sein Widerstand. Glaube als Widerstand, nicht Widerstand aus Glauben, dürfte die sachgerechte Kurzformel für den fundamentalen Hitlergegner Moltke sein.

Dieser Glaube aber wird in der Verkündigung der Kirche über Kreuz und Auferstehung angeboten und im Leben der Gemeinde konkretisiert. Die Kirche hat, auch wenn sie historisch zu schnelle Anpassungen an den Zeitgeist und die herrschenden Mächte vollzogen hat, den bleibenden und immer wieder zu erneuernden Auftrag, die Welt vor dem Einbruch satanischer Wirklichkeit zu bewahren. Sie hat ein Wächteramt über den Zeitgeist und seine möglichen Folgen. Sie hat die Gewissen ihrer Christen gegen Unglauben, Aberglauben, Widerglauben und Irrglauben zu schärfen. Das ist der Hintergrund, warum Moltke und die Kreisauer der Kirche für die Überwindung des Nationalsozialismus und für den Neuanfang eines anderen Deutschland eine so große Bedeutung gegeben haben.

Moltke wird am 19. Januar 1944 verhaftet und kommt als Untersuchungshäftling in das Gefängnis des Reichssicherheitshauptamts. Am 6. Februar wird er nach Ravensbrück in den Zellenbau des Konzentrationslagers verlegt und am 28. September ins Gefängnis Tegel gebracht.

Aus dieser Zeit haben wir viele Briefe an seine Frau und vor allem Tagebucheintragen, die uns einen Einblick in die weitere Ent-

¹⁷ Lilje, Hanns: Im finstern Tal. Nürnberg 1947, 62.

wicklung seiner Widerstandsfrömmigkeit geben können. Es vertieft sich im folgenden Jahr 1944/45, was er zuvor geglaubt und gedacht hat. Aber es erweitert sich auch sein ganz persönliches Bewusstsein zu einer religiösen Selbstinterpretation im Blick auf seine unverwechselbare Rolle im weitergehenden Kampf gegen NS-System und NS-Doktrin. In den Verhandlungen vor dem Volksgerichtshof am 9. und 10. Januar 1945 sieht er den Höhepunkt des Sinns seines Lebens. Doch bevor es zu der dramatischen Konfrontation mit Freisler kommt, hat er viel Zeit in den Gefängnissen, sich geistlich und seelisch auf den letzten Entscheidungsakt vorzubereiten. Er kann sein Widerstandspotential verbreitern und vertiefen. Er liest jeden Tag einige Stunden lang in der Bibel. Eine Dauerreflexion über biblisch-theologische Fragen setzt ein. Im Ganzen liest er fünfmal die Bibel, begleitet von dem Durcharbeiten theologischer Bücher von Schlatter, Heiler, Wünsch, Künneth, Brunstäd, Troeltsch, Holl, Gerstenmaier und von Einleitungen über historisch-kritische Probleme des Alten und des Neuen Testaments. Vor allem aber beginnt er ein umfangreiches Lutherstudium. Er liest 42 Lutherschriften. Luther als Reformator, Luther als Schriftausleger und Luther als Theologe und Ethiker des Politischen fasziniert ihn. Den Großen Katechismus Luthers arbeitet er nach und nach durch. Er eignet sich im Selbststudium reformatorische Theologie und Kirchenlehre an.

Moltkes historisches und theologisches Verständnis Luthers lehnt sich sehr eng an die Gesammelten Aufsätze zur Kirchengeschichte von Karl Holl an, den er intensiv, begleitend zum eigenen Lutherlesen, gelesen hat. Mit Troeltsch's Reformations- und Protestantismusverständnis hingegen hatte er seine Schwierigkeiten.

Man kann davon ausgehen, dass selten ein so gebildeter „Laientheologe“, der sich geistig und geistlich durch langes Studium und Nachdenken auf den Gerichtstag vorbereitet hat, vor Freisler gestanden hat.

Vor dem Prozesstag lesen die „Männer im Eisen“ (Delp) u. a. 2. Kor. 4, 7ff: *„Wir haben aber diesen Schatz [gemeint ist die Erkenntnis der ‚Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi‘, G. B.] in irdenen Gefäßen, damit die überschwängliche Kraft von Gott sei und nicht von uns. Wir sind von allen Seiten bedrängt, aber wir ängstigen uns nicht. Uns ist bange, aber wir verzagen nicht. Wir leiden Verfolgung, aber wir werden nicht verlassen. Wir werden unterdrückt, aber wir kommen nicht um. Wir tragen allezeit das Sterben Jesu an*

*unserem Leibe, damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde. Denn wir, die wir leben, werden immerdar in den Tod gegeben um Jesu willen, damit auch das Leben offenbar werde an unserem sterblichen Fleische.*¹⁸

Am 10. Januar beginnt der Prozess gegen Moltke¹⁸. Nach formalem Auftakt kommen schnell die Tobsuchtsanfälle des Vorsitzenden. Moltke, der – wie er später seiner Frau schreibt, „ohnehin wusste, was raus kam“, „sah ihm eisig in die Augen, was er offenbar nicht schätzte, und plötzlich konnte ich nicht umhin zu lächeln.“ Das war natürlich eine Provokation: die leise Ironie des Ohnmächtigen vor dem Tisch des Mächtigen. Genüsslich ironisiert Freisler die Zusammenarbeit des Grafen mit den Jesuiten. Im Blick auf die Bischofsbesuche Moltkes fragt Freisler direkt: „Wo ist Ihre Befehlsstelle? Ihre Befehlsstelle ist der Führer und die N.S.D.A.P! Für Sie so gut wie für jeden anderen Deutschen, und wer sich seine Befehle in noch so getarnter Form bei den Hütern des Jenseits holt, der holt sie sich beim Feind und wird so behandelt werden!“

Moltke merkt an der Verhandlungsführung des politischen Richters Freisler sehr schnell, dass er auf den für ihn zentralen Punkt zusteuert: auf die radikale Alternative und die entsprechende Unversöhnlichkeit von Christentum und Nationalsozialismus. Sein Angriff auf die drei Kreisauer Moltke, Delp und Gerstenmaier zielt nicht in erster Linie auf ihre Beteiligung am 20. Juli, sondern auf die Fundamente ihres Selbstverständnisses: christlicher Glaube und Kirche wie die freie Mitverantwortung des Christen für das reale Wohl der Welt. Es stehen zum Richten nicht an Taten der Angeklagten, sondern ihre Beweggründe zum fundamentalen Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Moltke erkennt: „[...] vor den Gedanken dieser drei einsamen Männer hat der N. S. eine solche Angst, dass er alles, was damit infiziert ist, ausrotten will. Wenn das nicht ein Kompliment ist. Wir sind nach dieser Verhandlung aus dem Goerdeler-Mist raus, wir sind aus jeder praktischen Handlung heraus, wir werden gehenkt, weil wir zusammen gedacht haben. Freisler hat recht, tausend Mal recht; und wenn wir schon umkommen

¹⁸ Vgl. die Briefe vom 10. und 11. Januar 1945, in: *Moltke*, Briefe (wie Anm. 7), 611–626.

müssen, dann bin ich allerdings dafür, dass wir über dieses Thema fallen.“¹⁹

Das Bekenntnis der Kreisauer zum Geist des Christentums, der den Nationalsozialismus nur als geschichtsgewordene Inkarnation des Bösen entlarven und bezeichnen kann, ist für den braunen Großinquisitor das eigentliche Verbrechen gegen den Führer und seine Bewegung. Sie müssen sterben, weil sie die Anbetung des selbstmächtigen Zeitgeistes radikal verweigern. Alles andere ist unerheblich. Moltke schreibt: „[...] besprochen wurden Fragen der praktisch-ethischen Forderungen des Christentums. Nichts weiter, dafür allein werden wir verurteilt. Freisler sagte zu mir in einer seiner Tiraden: ‚Nur in einem sind das Christentum und wir gleich: wir fordern den ganzen Menschen!‘. Von der ganzen Bande hat nur Freisler mich erkannt, und von der ganzen Bande ist er der einzige, der weiß, weswegen er mich umbringen muss.“²⁰

Es ereignet sich in dem Gerichtsverfahren gegen Moltke etwas Dramatisches: der oberste Gerichtsherr des Volkes erkennt den Angeklagten in seinen letzten persönlichen Bindungen und seinen politischen Zielen. Er versteht sein im Verfahren ohnmächtiges Gegenüber als alternative Provokation zum eigenen Entwurf. Für ihn ist es eine Entscheidungssituation: wenn der Geist dieses Christen nicht über die Mächtigkeit der nationalsozialistischen Weltanschauung und der von ihr motivierten Politik siegen soll, dann ist sein Tod eine Notwendigkeit.

Moltke deutet diese Situation ebenso als Entscheidungssituation, eine zwischen Gott und Abgott. Er sieht in dieser Szene vor Gericht den Höhepunkt und die Erfüllung des Sinns seines Lebens, das Gott so gefügt hat und nicht anders. Er bejaht sein Sterben als stellvertretendes Opfer für die Wahrheit der christlichen Botschaft. Er weiß sich als unwürdiges Werkzeug Gottes in einem gewaltigen geistigen Weltenkampf. Er bejaht die innere Logik, die zum Galgen führt.

Vor seinem Ende, das von gemeinsam gelesenen biblischen Texten begleitet wird, kann der politische Widerstandskämpfer ein ganz persönliches religiöses Fazit ziehen: „[...] und dann wird Dein Wirt ausersehen, als Protestant vor allem wegen seiner Freundschaft mit

¹⁹ Ebd., 616f.

²⁰ Ebd., 622.

Katholiken attackiert und verurteilt zu werden, und dadurch steht er vor Freisler nicht als Protestant, nicht als Großgrundbesitzer, nicht als Adelige, nicht als Preuße, nicht als Deutscher, [...] sondern als Christ und sonst gar nichts anderes [...]. Zu welcher gewaltigen Aufgabe ist Dein Wirt ausersehen gewesen: all die viele Arbeit, die der Herrgott mit ihm gehabt hat, die unendlichen Umwege, die verschrobenen Zickzackkurven, die finden plötzlich in einer Stunde am 10. Januar 1945 ihre Erklärung. Alles bekommt nachträglich einen Sinn, der verborgen war. Mami und Papi, die Geschwister, die Söhnchen, Kreisau und seine Nöte, die Arbeitslager und das Nichtflaggen und nicht der Partei oder ihren Gliederungen Angehören, Curtis und die englischen Reisen, Adam und Peter und Carlo, das alles ist endlich verständlich geworden durch eine einzige Stunde. Für diese eine Stunde hat der Herr sich alle diese Mühe gegeben.“²¹

Von größter Intimität und Zartheit sind die Worte, die der Verurteilte als liebender Ehemann an seine Frau schreibt. Sie enden mit dem Segenswunsch des Apostels Paulus: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit Euch allen. Amen.“²²

Am 23. Januar 1945 wird Moltke zusammen mit Theo Haubach, Franz Sperr, Nikolaus Groß, Eugen Bolz und Erwin Planck hingerichtet. Wenige Tage zuvor schrieb er seinem „lieben Delp“, der ihm am 2. Februar in den Tod folgte: „Wir haben als Leidende einen Auftrag erfüllt. Hat der Herr uns einen weiteren Auftrag erteilt, wie ich gehört zu haben meine, so wird er uns dafür auch erhalten. Will er uns zu sich rufen, so hat der 9. bis 11. Januar 1945 unserem Leben einen Sinn gegeben, den ja viele, ja die meisten, die heute sterben müssen, vermissen werden. Dafür kann es nur Dank geben, auch wenn der Weg nach Plötzensee führt [...]. Darum Gott befohlen! Der Weg führe uns in die Freiheit oder zum Galgen, stets Ihr Moltke.“²³

Moltke und Delp: sie stehen für eine ökumenische Christenheit. Der amerikanische Diplomat und Historiker George F. Kennan hat im Rückblick geschrieben: Moltke war „eine so große moralische Figur und zugleich ein Mann mit so umfassenden und geradezu

²¹ Ebd., 624.

²² Ebd., 626.

²³ Zit. in: *Delp*, Alfred: Ges. Schriften. Bd. 4. Frankfurt a. M. 1984, 437.

erleuchteten Ideen, wie mir im Zweiten Weltkrieg auf beiden Seiten der Front kein anderer begegnet ist.²⁴

Und er schrieb von ihm als einem „[...] der wenigen protestantischen Märtyrer unserer Zeit, der mir in all den folgenden Jahren eine moralische Stütze und eine stete Quelle politischer und geistiger Inspiration geblieben ist.“²⁵

Moltke ist als politischer Widerstandskämpfer zugleich ein Märtyrer der Kirche Jesu Christi.

²⁴ *Kennan*, George F.: Memoiren eines Diplomaten. Stuttgart 1968, 127.

²⁵ Ebd. 128.

Ethik des politischen Gedenkens*

Reiner Anselm

Sich die Vergangenheit gegenwärtig zu halten, ist weder Selbstzweck, noch allein die Aufgabe derer, die sich als Historiker oder Archivare professionell mit Geschichte beschäftigen. Erinnerung „hilft, die Gegenwart wahrzunehmen, gibt ihr Sinn und ordnet sie zwischen Vergangenheit und Zukunft ein; als solche produziert sie Identität und Kontinuität; ja, nur durch sie kann die Wirklichkeit Gestalt annehmen.“¹ Ohne Erinnerung gibt es kein Wissen um die eigene Gegenwart, die sich nämlich als solche gar nicht als eine eigene Zeit aus dem Strom der Ereignisse herausheben ließe.

Diese knappen Bemerkungen umreißen den Fokus meiner Überlegungen: Insofern Erinnerung hilft, die Gegenwart wahrzunehmen, hat Erinnern auch immer etwas mit Lebensführung – und damit mit Ethik – zu tun. Dementsprechend hat die italienische Historikerin Elena Esposito jüngst darauf insistiert, dass Erinnerung und Gedächtnis selbst sehr viel weniger mit der Vergangenheit, als vielmehr mit der Konstitution des gegenwärtigen Bewusstseins zu tun haben; „denn nur in der Gegenwart kann man sich erinnern oder vergessen“². Ich werde die Frage des politischen Gedenkens also vornehmlich aus der Perspektive der Gegenwart betrachten und dabei versuchen, Gesichtspunkte für den politischen Umgang mit Erinnerung

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten im Rahmen der am 20.1.2007 von der Stadt Nürnberg veranstalteten Tagung: „Bischof Meiser aus der Sicht der heutigen Gedenkkultur“.

¹ *François*, Etienne / Schulze, Hagen (Hg.): Deutsche Erinnerungsorte. Bd. 1. Einleitung. München 2001, 14.

² *Esposito*, Elena: Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 2002, 7.

und Gedenken zu erarbeiten. Das bedeutet zugleich, dass ich mich nicht mehr ausführlicher zu Person und Werk von Hans Meiser äußern werde – Carsten Nicolaisen hat dies bereits abschließend und sehr viel kompetenter, als ich das könnte, in seinem Vortrag³ getan. Vielmehr möchte ich die Perspektive der Gedenkenden und damit die Perspektiven von Gegenwart und Zukunft in den Mittelpunkt stellen. Das bedeutet zugleich, aus der vermeintlich klaren Perspektive der historischen Distanz hervorzutreten und sich auf das Dickicht und die Ambivalenzen der Urteilsbildung einzulassen, wie sie für die Analyse der Gegenwart charakteristisch ist.

Wie es dabei der Aufgabe der Ethik entspricht, werde ich so versuchen, die unterschiedlichen Gesichtspunkte, die für eine Meinungsbildung im Blick auf die anstehende Frage einer Straßenumbenennung eine Rolle spielen, zu analysieren und zu reflektieren. Abschließend werde ich sodann auch einen Lösungsvorschlag unterbreiten, möchte aber sogleich klarstellen: Die Ethik stellt unterschiedliche Handlungsoptionen dar und validiert sie. Sie kann die Entscheidung, welcher Möglichkeit der Einzelne Folge leisten möchte, vorbereiten, sie dem Einzelnen aber nicht abnehmen; sie kann, um im Bild zu bleiben, Orientierungsmarken in einem unübersichtlichen Gelände setzen, aber sie kann es den Einzelnen nicht abnehmen, sich für einen Weg zu entscheiden und den entsprechenden Weg zu gehen.

I.

Aus einer Perspektive der Gegenwart heraus kann es gar keinen Zweifel geben, dass die Position, die Meiser gegenüber jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern sowie gegenüber den Angehörigen des jüdischen Volkes insgesamt eingenommen hat, aus heutiger Sicht untragbar ist. Jeder Versuch, hier etwa unter Verweis auf die Unterscheidung von Person und Amt oder auch auf die Tatsache, dass Meiser nur artikuliert habe, was zeitgenössisch *communis opinio*

³ „Meisers Haltung im Nationalsozialismus“; vgl. dazu jetzt die einzelnen Beiträge in: Herold, Gerhart / Nicolaisen, Carsten (Hg.): Hans Meiser (1881–1956). Ein lutherischer Bischof im Wandel der Systeme. München ²2008.

gewesen sei, entsprechende Verfehlungen Meisers zu rechtfertigen, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. Denn zum einen bezieht sich jedes öffentliche Gedenken eben nicht auf den Privatmann Meiser, sondern auf ihn als einen Träger öffentlicher Ämter. Das bedeutet allerdings auch, die Privatsphäre des Verstorbenen und die seiner Angehörigen zu achten und Elemente persönlicher Denunziation, wie sie etwa in mancher öffentlichen Äußerung⁴ wahrnehmbar waren, zu unterlassen. Zum anderen ist es eben genau die Repräsentanz einer seinerzeit öffentlich weit verbreiteten Meinung, die nun das Bedürfnis auslöst, sich in einem ebenso breiten Konsens von entsprechenden Äußerungen zu distanzieren und dabei deutlich zu machen, dass es trotz manch anderer Tendenzen keine gesellschaftlichen Mehrheiten für eine antisemitische Grundhaltung in Deutschland gibt.

Genau in dieser Eindeutigkeit der gegenwärtigen Wahrnehmung besteht nun jedoch auch ein Problem. Denn diese lässt einen leicht darüber hinwegsehen, dass es eben eine *gegenwärtige* Wahrnehmung ist, die die Beurteilung leitet. Zu Recht hält der Zürcher philosophische Ethiker Anton Leist fest: „Die eigentliche Funktion aller Akte des Ehrens [...] liegt in der *öffentlichen Selbstverständigung* der Gesellschaft, in der direkt oder indirekt viele politisch relevante Themen und zukünftige Entscheidungen verhandelt werden“⁵. Das bedeutet zunächst, dass es auch jetzt in der Debatte um die Umbenennung der Nürnberger Bischof-Meiser-Straße mehr um eine gegenwärtige Selbstverständigung geht als um eine intensive Auseinandersetzung um die historische Figur Meisers. Es geht um eine Formulierung des gegenwärtigen Selbstverständnisses der Stadt. Dass darin kein Platz sein kann für antisemitische oder sonstige diskriminierende Ansichten, versteht sich von selbst – und zwar aus ethischen wie aus rechtlichen Erwägungen.

Öffentliche Auseinandersetzungen um Akte des Gedenkens und des Ehrens zielen somit gar nicht in erster Linie darauf ab, den

⁴ Etwa die wiederkehrende Rede vom „Nazi-Bischof“ in der Presse.

⁵ Leist, Anton: Wie sinnvoll ist das öffentliche Ehren? In: Ders. (Hg.): Auguste Forel – Ethik und Erinnerungskultur. Zürich 2006, 107–123, 113.

außergewöhnlichen Verdiensten einer bestimmten Person gerecht zu werden, sondern sie möchten Signale setzen, welche Handlungen und Verhaltensweisen eine Gesellschaft für aner kennenswert hält.⁶ Damit freilich verbindet sich zugleich eine weiter reichende ethische Frage. Denn in dieser Perspektive wird die Frage virulent, ob die Figur Meisers nicht zur bloßen Projektionsfläche für gegenwärtige Auseinandersetzungen und Frontlinien verkommen ist, eine Situation, die auch im Falle einer bereits verstorbenen Persönlichkeit wohl kaum mit dem sowohl durch die Ethik als auch durch das Recht geforderten Instrumentalisierungsverbot vereinbar wäre. Ich finde es zumindest bemerkenswert, dass diese Dimension der Problemstellung geflissentlich übersehen wird. Die Debatte um die Umbenennung der Bischof-Meiser-Straße ist, das ergibt sich daraus als Konsequenz, als eine Debatte über die Umstände und Leitmotive derer zu führen, die sich zu einer derartigen Straßenwidmung entschieden hatten. Sie ist aber auch als eine Debatte zu führen über die Motive derjenigen, die sich heute für eine Rücknahme dieser Entscheidung einsetzen.

II.

Fragt man nun nach den Motiven für die gegenwärtige Debatte, so bietet es sich an, auf die Analysen zur Struktur des kollektiven Gedankens zurückzugreifen, die von Jan und Aleida Assmann vorgelegt worden sind. Beide unterscheiden im Blick auf eine die eigene Gegenwart beeinflussende Präsenz geschichtlicher Fakten zwischen dem *kommunikativen* und dem *kulturellen* Gedächtnis⁷. „Das *kommunikative* Gedächtnis umfasst Erinnerungen, die sich auf die rezente Vergangenheit beziehen. Es sind dies Erinnerungen, die der Mensch mit seinen Zeitgenossen teilt“, etwa drei bis vier Generationen umfassen und maximal 80 Jahre zurückreichen. Das *kulturelle* Gedächtnis hingegen beinhaltet keine flüchtigen, den allgemeinen Erfahrungsraum prägenden Wissensbestände. „Vergangenheit gerinnt hier

⁶ Vgl. ebd., 113.

⁷ Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992, 50.

vielmehr zu symbolischen Figuren, an die sich die Erinnerung heftet [...]. Für das kulturelle Gedächtnis zählt nicht faktische, sondern nur erinnerte Geschichte“.⁸

Diese Unterscheidungen helfen, die kontroversen Standpunkte in der derzeitigen Diskussion zu verstehen und einzuordnen. Zunächst machen sie plausibel, warum sich eine Auseinandersetzung gerade am Fall der Bischof-Meiser-Straße festmacht – und nicht etwa eine Debatte um die Umbenennung des Luther-Platzes oder des Richard-Wagner-Platzes geführt wird, obwohl die Stellung beider zu den Juden ähnlich problematisch, möglicherweise noch problematischer gewesen ist. Doch beide sind klassische, eben symbolische Figuren, deren symbolische Bedeutung für die eigene Identität nicht (mehr) problematisiert wird und bei denen die konkreten geschichtlichen Handlungsweisen längst in den Hintergrund getreten sind. Insofern ist der Vergleich mit entsprechenden Fällen, so mannigfaltig sie sein mögen – ich selbst etwa wohne in der Gustav-Adolf-Straße, und die humanitären Ideale des Schwedenkönigs dürften auch keiner kritischen Prüfung heute standhalten – für die eigene Urteilsbildung nicht weiterführend. Denn im Falle Meisers handelt es sich eben noch um einen Sachverhalt des *kommunikativen*, nicht des *kollektiven* Gedächtnisses. Allerdings ist gerade die Benennung von Straßen ein heikler Bereich des Ineinandergreifens von *kommunikativem* und *kollektivem* Gedächtnis. Nicht selten nämlich nutzen Angehörige der jeweiligen politischen Mehrheiten die Gelegenheit der Straßenbenennung, um Personen der Zeitgeschichte so im kommunikativen Gedächtnis zu positionieren, dass ihr Weg in das kollektive Gedächtnis präfiguriert scheint. Um ein hier unverfängliches Beispiel zu nennen, greife ich noch einmal auf die Praxis meiner Heimatstadt München zurück: Als dort unter sozialdemokratischer Ägide das Stadtviertel „Neuperlach“ konzipiert und gebaut wurde, wählte die Stadtratsmehrheit zahlreiche Persönlichkeiten der Sozialdemokratie als Namenpatronen. Ob dies tatsächlich Bestand haben wird, wird man sehen. Dabei zeigt ein Blick in die Geschichte allerdings, dass es nur in den seltensten Fällen gelingt, Figuren des

⁸ Ebd., 52.

kollektiven Gedächtnisses bewusst zu profilieren. Was später als klassisch angesehen wird und darin Teil des kulturellen Erbes wird, lässt sich nicht prognostizieren, sondern stellt sich selbst bei Heiligen Schriften erst im Verlauf der Geschichte, nämlich im Verlauf entsprechender Rezeptionsprozesse heraus.

Die besondere Schwierigkeit bei Straßennamen liegt dabei darin, dass sie – anders etwa als literarische Dokumente – keinem freien Rezeptionsprozess unterliegen können, sondern ihre Kanonisierung durch einen Verwaltungsakt festgeschrieben wird. Eine solche Kanonisierung setzte es eigentlich voraus, dass es sich bei der Figur, die als Pate für die entsprechende Benennung fungieren soll, um eine Person der *resultativen* Geschichte handelt, eine Person also, die unabhängig von der tatsächlichen Zeitgenossenschaft für jeden Angehörigen eines bestimmten Kulturkreises eine Bedeutung hat. Dieses Kriterium aber dürfte gerade im Licht neuerer Erkenntnisse für Meiser gerade nicht gegeben sein – im Unterschied etwa zu Goethe oder Luther.

Ein weiterer Gesichtspunkt kommt hinzu: Da, wie Assmann im Anschluss an den Ethnologen Jan Vansina festhält, zwischen dem kommunikativen und dem kulturellen Gedächtnis eine Lücke der Nicht-Kenntnis und der Vergessens klafft, bildet die Grenze des kommunikativen Gedächtnisses einen besonders sensiblen Bereich: Mit dem Bewusstsein, dass das authentische Wissen und Erinnern bald der Vergangenheit angehören wird, wächst das Bemühen um die Fixierung dieses Wissens, aber auch das Bestreben, die Hoheit über die Symbolfiguren, über Erinnern und Vergessen zu erreichen. Beides ist derzeit im Blick auf die Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit der Deutschen wahrnehmbar. Nachdem es einige Zeit dauerte, bis die Überzeugung einer Verantwortung aller Deutschen für die Gräueltaten des Nationalsozialismus im kommunikativen Gedächtnis zumindest der Westdeutschen verankert war, stehen wir nun vor der Frage, ob dieses Bewusstsein für die kommenden Generationen dem *floating gap* des Vergessens preisgegeben oder unmittelbar in den Symbolbestand kultureller Selbstdeutung übergehen soll. Damit aber wird zugleich sichtbar, dass es sich bei der Debatte um Meiser eben nicht vorrangig um die Debatte um eine historische Figur handelt, sondern eben – von

Kritikern wie Verteidigern – um die Projektionsfläche für einen tiefer reichenden Konflikt, der mit Sicherheit durch die eine oder andere Entscheidung noch nicht zu befrieden sein wird, sondern noch längerer und vielleicht darin einer etwas distanzierteren und nüchterneren Aufarbeitung bedarf. Zu solchen Aufarbeitungsprozessen können symbolische Akte gehören, Handlungen, mit denen nachfolgende Generationen stellvertretend Sühneleistungen vollziehen. Allerdings weist der Berner Philosoph Lukas Meyer zu Recht darauf hin, dass solche symbolischen Akte, wenngleich sie positive Folgen auch für die Überlebenden und die indirekten Opfer haben können, dennoch auch zu negativen Konsequenzen führen können, dann nämlich, wenn sie mit anderen Ansprüchen symbolischer Repräsentation in Konflikt geraten. Besonders schwierig sei dies dort, wo sie mit dem Selbstverständnis und der Identität anderer Gruppen in Konflikt geraten.⁹

In der Debatte um die Umbenennung der Bischof-Meiser-Straße, an der wir als Akteure oder Zeugen Anteil haben, ist nun genau ein solches Konkurrieren der Fall, treffen zwei Seiten der selben Symbolisierung aufeinander: Einmal die Betonung des Holocausts als bleibend identitätsprägendem Merkmal, auf der anderen Seite die Fokussierung auf die Bewahrung der für das eigene Selbstverständnis so wichtigen Kirche. Die besondere Dynamik erhält dieser Konflikt durch zwei ergänzende Faktoren: Zum einen ist gerade für das Geschichtskonzept der Bibel eine besondere Sensibilität für resultative Prozesse eigen; historische Prozesse werden in aller Regel unmittelbar mit ihren gegenwärtigen Auswirkungen verbunden: „Gemäß der Bibel war *ganz* Israel in Ägypten, *ganz* Israel hat den Exodus erlebt, aber nicht deshalb, weil dies tatsächlich so gewesen *ist*,

⁹ „Acts of symbolic compensation may nonetheless hinder us from realizing other values and may have negative consequences or consequences less positive than other courses of action – and this can be the case even if carrying out such acts can bring about positive consequences for others. [...] Acts of symbolic compensation may compete with realizing other symbolic values. Or, such actions may undermine the integrity and self-understanding of certain groups“, Meyer, Lukas: Art. Intergenerational justice. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational>.

sondern weil der Exodus für ganz Israel als Stiftungsereignis *gilt*.¹⁰ Und natürlich ist Jesus *unser* Bruder, die Erfahrungen der Gemeinden in Galatien, Rom und Korinth *unsere* Erfahrungen. Der religiöse Rückgriff auf Erinnerung und Gedenken gilt nahezu ausschließlich dem kollektiven Gedächtnis, und dadurch werden Relativierungen und Neubewertungen einzelner Figuren schwierig. Zum anderen ist die *causa Bischof-Meiser-Straße* dadurch besonders schwierig, dass es in der Figur der Judenmission und dem damit verbundenen Superioritätsanspruch der eigenen Religion eben gerade die eine, zur Erinnerung ausgewählte Symbolfigur ist, die Bedürfnisse anderer nach einer angemessenen Erinnerungskultur und einer angemessenen Wiedergutmachung für angetanes Unheil hervorruft. Die entscheidende Frage muss dann vor diesem Hintergrund sein, wie in einem solchen Fall konkurrierender Erinnerungspolitik, bei dem es natürlich immer auch um Macht und um Vorrangstellungen bestimmter Interpretations- und Erinnerungssymboliken geht, entschieden werden kann und wie mit den dabei unvermeidlich auftretenden Ambivalenzen umzugehen sein könnte. Dabei erscheint es zunächst plausibel, einer Erinnerungsform den Vorzug zu geben, die Überlebende und indirekt Betroffene des Holocausts nicht als einen Angriff auf ihre Identität begreifen müssen, eine Erinnerungskultur also, die nicht in dem Verdacht steht, auf der Ebene der Erinnerung die Marginalisierung, vielleicht – aus der Perspektive der Betroffenen mag das so erscheinen – sogar den diktatorischen Terror gegenüber den Angehörigen des jüdischen Volkes fortzusetzen. Der Grundsatz, dass es Aufgabe eines liberaldemokratischen Gemeinwesens sei, gerade auch Minderheiten zu schützen, müsste in dieser Perspektive auch und gerade für die Erinnerungskultur gelten. Denn es gehörte ja gerade zu den perfiden Winkelzügen der Völkermorde des 20. Jahrhunderts, dass sie nicht allein die Menschen, sondern auch ihre Kultur und nicht zuletzt die Erinnerung an sie auszulöschen suchten. Darum ist aus der Sicht der Überlebenden und der indirekt

¹⁰ Schmid, Konrad: Kanon und Kult. Erscheint in: Ahn, Gregor / Langer, Robert (Hg.): Ritualtransfer.

Betroffenen auch dieser Bereich ein so sensibles Feld, soll den Herrschern von einst nicht auch die Erinnerung heute gehören.

III.

Scheint vor diesem Hintergrund die Umbenennung der Bischof-Meiser-Straße fast zwingend, so relativiert sich diese Perspektive, wenn man nun wieder vor Augen führt, dass es ja eben nicht Meiser selbst war, der sein eigenes Gedenken in Gestalt einer Straßenbenennung inszeniert hatte, sondern der Nürnberger Stadtrat entschied sich 1957 dies zu tun. Ausschlaggebend war hier ganz offenkundig nicht die antisemitische Haltung Meisers, sondern man sah in ihm gerade ein Vorbild für den Widerstand gegen die Gleichschaltungsbestrebungen der Nationalsozialisten. Unterstellt man für den Augenblick einmal, dass die Stadtratsmehrheit zu dieser Zeit nicht durch unlautere Motive bewegt war, sondern es ihr tatsächlich darum ging, mit dem Gedenken an Meiser die Erinnerung an das Widerstandspotenzial der Kirche wach zu halten. Dann aber fällt die Frage nach dem Verdrängen von Erinnerungen auf diejenigen zurück, die die Umbenennung fordern. Aufgrund dieser Überlegung scheint mir auch ein fundamentaler Unterschied zu bestehen zwischen der Frage, ob eine Straße nach einer Figur wie Meiser benannt werden sollte oder ob es zu einer *Umbenennung* kommen soll. Denn hierbei urteilt man, ich muss es nochmals wiederholen, eben nicht allein, wahrscheinlich nicht einmal vorrangig über die Person Meisers, sondern eben über diejenigen, die sich seinerzeit für die Benennung der Straße als Bischof-Meiser-Straße eingesetzt haben. Ginge es allein um die Frage der Benennung, so wäre also das Urteil eindeutig. Im Falle einer *Umbenennung* aber kommen noch einmal neue Gesichtspunkte ins Spiel. So ist etwa der Entzug einer Ehrung mit Sicherheit anders zu werten als ein Nicht-gewähren einer Ehrung.

Jede Entscheidung, die in dieser Angelegenheit gefällt wird, muss diese Dimension der Auseinandersetzung mit im Blick haben – und damit aber wird die ethische Beurteilung der Fragestellung keineswegs einfacher, sondern deutlich komplexer: In dieser Perspektive schwinden nämlich die vermeintlich so klaren Attribute, die es doch

eingangs ganz selbstverständlich erscheinen ließen, sich möglichst schnell von dem derzeitigen Straßennamen zu trennen. Auch in diesem Fall handelt es sich nämlich um das Durchsetzen von Interessen und um Erinnerungspolitik. Jede kommentierte Umbenennung müsste eben diesen Sachverhalt mit zum Ausdruck bringen. Aber auch das Beibehalten des bisherigen Straßennamens sollte vor dem Hintergrund der jetzigen Diskussion mit einer ergänzenden Erklärung versehen werden, die eben diese Motivlage und auch das geschilderte Spannungsfeld deutlich zum Ausdruck bringt. In den beiden Vorschlägen scheint mir dies jeweils nicht gewährleistet zu sein: Entweder kommt die Ambivalenz der Erinnerung nicht zum Ausdruck, oder aber die Relativität der Beurteilungsmaßstäbe und der Perspektiven wird zugunsten einer vermeintlich moralischen Eindeutigkeit einer Umbenennungsentscheidung verschleiert. Eben diese Eindeutigkeit ist jedoch nicht gegeben, und zwar eben nicht vorrangig auf Grund der Ambivalenzen, die Meiser als Person in sich trug, sondern auf Grund der Ambivalenzen, die die Erinnerung an ihn birgt.

Zu den in dieser Situation notwendigen Selbstverständigungsprozessen einer Bürgerschaft und ihrer gewählten Gremien gehört es unabdingbar, dass sie sich die Motive vergegenwärtigen, die zur *Benennung* der Straße führten. Ob auch aus heutiger Perspektive Hans Meiser die richtige Figur ist, um das symbolisch zu repräsentieren, was im positiven Sinne verbunden ist, wage ich zu bezweifeln. Eines jedoch scheint mir eindeutig: Meiser verkörpert all diejenigen Ambivalenzen, die für die Kirche in der Auseinandersetzung mit der Politik charakteristisch sind. Könnte es nicht auch ein gebotenes Verhalten sein, sich an diese Ambivalenzen zu erinnern, statt sich selbst auf die Seite der moralisch Überlegenen zu stellen? Denn – diese Anmerkung sei mir zu den konkreten Vorschlägen für eine „kommentierte Umbenennung“ gestattet – warum es für eine „Stadt der Menschenrechte“ angemessener sein sollte, jemanden öffentlich moralisch zu disqualifizieren ohne ihn selbst noch anhören zu können, ohne sich aber auch angemessen mit den Motiven auseinander gesetzt zu haben, die für eine Benennung der Straße seinerzeit votierten, finde ich noch keineswegs einleuchtend. Vielmehr scheint mir hier noch ein Eingeständnis von Nöten, dass der Versuch, dau-

erhafte Erinnerungen zu erzeugen – und sei es dadurch, dass andere Erinnerungen getilgt werden – immer nur ein relativer sein kann. Wie man sich in dieser Situation auch immer entscheiden möchte – immer sei mahrend die Feststellung Theodor W. Adornos gegenwärtig: „Keine Erinnerung [ist] garantiert, an sich seiend, indifferent gegen die Zukunft dessen, der sie hegt; kein Vergangenes [...] gefeit vorm Fluch der empirischen Gegenwart. Die seligste Erinnerung [...] kann ihrer Substanz nach widerrufen werden durch spätere Erfahrung.“¹¹

IV.

All diese Erwägungen zu der Struktur politischen Gedenkens lassen es angeraten erscheinen, trotz der unbestreitbar angesichts der akzentuierten Veränderungsprozesse immer stärker geforderten Erinnerungskultur in Zukunft auf die Benennung von Straßennamen nach Personen der Zeitgeschichte zu verzichten. Nur dadurch kann der Offenheit, aber auch der konstitutiven Zeitabhängigkeit – und damit auch der Ideologieanfälligkeit – von Erinnerungsprozessen im Übergang zwischen kommunikativem und kollektivem Gedächtnis Rechnung getragen werden. Es sind also Formen zu entwickeln, die der Struktur des kommunikativen Gedächtnisses und damit zugleich auch der Ambivalenz und Umstrittenheit der Figur Meisers gerecht werden – und das wird weder durch ein einfaches Umbenennen noch durch ein bloßes Beibehalten des bisherigen Namens möglich sein.

Anton Leist, von dem vorhin schon einmal die Rede war, hat darum den in meinen Augen beherzigenswerten Vorschlag unterbreitet, auf alle auf Dauer angelegten öffentlichen Gedenkformen grundsätzlich zu verzichten und statt dessen nach Formen zu suchen, die ein „Ehren auf Zeit“ zum Ausdruck bringen, etwa Gedenkveranstaltungen, die eine Zeitlang regelmäßig stattfinden könnten, im Falle einer Neubeurteilung der Situation aber auch wieder fallen

¹¹ *Adorno*, Theodor W.: *Minima moralia*. Frankfurt a. M. 1962, 219.

gelassen werden könnten.¹² Im Unterschied zur Statik und zur langfristigen Bindungskraft von Straßennamen können solche Veranstaltungen eine größere Diskursivität aufweisen, die geforderten Selbstverständigungsprozesse also anstoßen und moderieren. Dass die entsprechenden Veranstaltungen auch ihrer äußeren Form nach einen entsprechenden diskursiven Charakter haben müssen, der es erlaubt, gerade auch die Ambivalenzen und Grenzen des Erinnerns, Ehrens und Gedenkens zum Ausdruck zu bringen, versteht sich von selbst. Dabei scheint es mir für den Fall Meiser klar zu sein, dass die Kriterien, die an eine öffentliche Gedenkfeier heute anzulegen wären, dazu führen müssten, eine solche Gedenkfeier eben nicht durchzuführen.

Alle längerfristigen Erinnerungsformen, alles also, was eine Figur vom kommunikativen in das kollektive Gedächtnis einschreiben möchte, sind jedoch nur aus dem gebotenen historischen Abstand heraus vorzunehmen. Durchaus wegweisend war hier die römische Praxis der Selig- und Heiligsprechung, die allein durch die Aufwendigkeit des Verfahrens die entsprechenden Zeitabstände schuf. Unter dem Eindruck der neuen, beschleunigten Nachfrage nach Memorialkultur sind die Zeitabstände jedoch auch hier immer enger geworden – das „santo subito“ für Johannes Paul II. klingt uns noch im Ohr. Dennoch sollte man diesen Bestrebungen widerstehen. Ganz abgesehen davon, dass Protestanten ein nüchternes Verhältnis zur Heiligenverehrung, auch wenn sie die eigenen Bischöfe betrifft, haben sollten, kann die Frage nach dauerhaften Erinnerungsformen nicht politisch entschieden werden, sondern nur von der Geschichte selbst beantwortet werden.

Die Aufgabe der Politik scheint es mir dann auch nicht zu sein, den offenen Prozess einer solchen Geschichtsbildung durch einen Entscheid in der einen oder anderen Richtung abzuschließen, sondern vielmehr die Gestaltung von solchen Memorialdiskursen möglich zu machen. Um es nun abschließend doch auf eine konkrete Empfehlung zulaufen zu lassen: Ich würde dafür plädieren, den

¹² *Leist, Ehren?* (wie Anm. 5), 121–123.

Straßennamen beizubehalten und dazu in einer aussagekräftigen Tafel die Motive für die Benennung der Straße festzuhalten – ebenso wie die kritischen Anfragen an die Person Meisers. Und ich plädiere dafür, in Zukunft äußerst zurückhaltend zu sein, wenn Straßen nach Personen der Zeitgeschichte benannt werden sollen.

Germanisierte Hexen:
Der Stellenwert der Geschichte der Hexenverfolgung in den
ideologischen Kontroversen des Dritten Reiches

Anne-Catherine Jüdes

Im Mittelpunkt des Artikels¹ steht eine bis dato in der Geschichtsforschung eher am Rande behandelte Thematik: die wissenschaftliche Erforschung der Geschichte der Hexenverfolgungen und des Hexenwahns während des Nationalsozialismus. Nachfolgend soll der Frage genauer nachgegangen werden, welche Bedeutung die Hexenforschung für die ideologischen Kontroversen des Dritten Reiches hatte.

Mit der Analyse protestantischer, katholischer und nationalsozialistischer Publikationsorgane der dreißiger und vierziger Jahre wird der Raum ausgeleuchtet, in dem das Thema präsentiert und rezipiert wurde. Hierfür wurden folgende Organe ausgewertet: das Deutsche Pfarrerblatt (protest.), die Zeitschrift für Kirchengeschichte (protest.), Stimmen der Zeit (kathol.), Schönerer Zukunft (kathol.), Der Schulungsbrief (nationalsoz.) und das SS-Leitheft (nationalsoz.). Ergänzt wurde dieser Quellenkorpus durch einen Aufsatz des nationalsozialistischen Monatsheftes „Germanien“, dem offiziellen Organ des Ahnenerbes e. V., der sich 1937 in einem ausführlichen Artikel der Thematik widmete, sowie um den Katalog zur Ausstellung „Frau und Mutter – Lebensquell des Volkes“ anlässlich des

¹ Dieser Artikel stellt den Extrakt einer am 2. Februar 2007 unter gleichem Titel an der Universität Leipzig eingereichten Arbeit zur Erlangung des Magistergrades dar.

Reichsparteitages 1939². Auf kirchlicher Seite floss zusätzlich als Stichprobe der Artikel „Hexe“ im „Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen“ aus dem Jahre 1937 in die Analyse ein. Der Untersuchungszeitraum umfasst die Jahre zwischen 1930, dem Erscheinungsjahr des „Mythus des 20. Jahrhunderts“ von Alfred Rosenberg³, und 1944, als zahlreiche kirchliche Zeitschriften verboten und nationalsozialistische Schriften mangels Papier nicht mehr gedruckt wurden.

I. Die konfessionelle und völkische Instrumentalisierung der Hexenforschung im 19. Jahrhundert

Lange vor der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten und auch noch vor Rosenbergs „Mythus“ etablierte sich im 19. Jahrhundert eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Geschichte der Hexenverfolgungen und des Hexenwahns. Schon bald aber wurde das Thema konfessionspolitisch instrumentalisiert. Denn die neuen politischen Verhältnisse nach 1871 schufen für die beiden großen christlichen Konfessionen die Notwendigkeit, sich gesellschaftlich und politisch zu positionieren und voneinander abzugrenzen. Obwohl mit der Reichsgründung der Gedanke einer Einung und Stärkung des deutschen Volkes verbunden war, führten gegenseitige Schuldzusprechungen z. B. durch Hinweise auf die quantitative Verbreitung der Hexenprozesse zu einer konfessionellen Spaltung innerhalb des Reiches. Man bediente sich der historiographischen Aufarbeitung der Hexenprozesse und der individuellen

² Katalog zur Ausstellung „Frau und Mutter, Lebensquell des Volkes“. Hg. unter Schirmherrschaft des Stellvertreters des Führers Reichsminister Rudolf Heß. In Zusammenarbeit mit der Reichsfrauenführung, der Dt. Arbeitsfront und dem Rassenpolitischen Amt der NSDAP. Durchgeführt vom Amt Schrifttumspflege. Berlin 1939.

³ *Rosenberg, Alfred: Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. München 1930.*

Schicksale, um der jeweils anderen Konfession die ganze oder zumindest die größere Verantwortung zuzuschreiben⁴.

Schließlich hatte der Kulturkampf den fatalen Effekt, dass Ideen und Bewegungen Auftrieb erhielten, die versuchten, die tiefen konfessionellen Gräben mit Hilfe völkischer Angebote zu überwinden. Entsprechend wurde an die Einheit des Volkes, der Nation und der Rasse appelliert:

„Ihr habt gehört, daß man in alten Zeiten [christliche Zeiten] sagte: Gesegnet seien die Sanftmütigen, denn sie werden die Erde besitzen; aber ich sage Euch: Gesegnet seien die Mutigen, denn sie werden die Erde beherrschen; Und ihr habt gehört, daß man Euch sagt: Gesegnet seien die, die da geistig arm sind; Ich aber sage Euch: Gesegnet seien die großen Geister und die Freien im Geiste, denn sie werden in Walhall einziehen. Und Ihr habt gehört, daß man zu Euch sprach: Gesegnet seien die Friedfertigen; ich aber sage Euch: Gesegnet seien die Kämpfer, denn man nennt sie nicht die Kinder Jahves, wohl aber die Kinder Odins, der größer ist als Jahve.“⁵ Dieser Appell ging in einen Aufruf zum „wahren“ Kulturkampf gegen die „Judenherrschaft“ über, in dem sich katholische und protestantische Deutsche wieder vereinigen würden⁶.

Seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts mehrten sich im Zuge eines übersteigerten Nationalismus im Deutschen Reich die Versuche, einen „germanischen“ Volksglauben zu (re)konstruieren. Aufgrund fehlender Kenntnisse über die Religion der „alten Deutschen“, wandte man den Blick in den skandinavischen Norden und

⁴ Vgl. *Behringer*, Wolfgang: Geschichte der Hexenforschung. In: Lorenz, Sönke / Schmidt, Jürgen Michael (Hg.): Wider alle Hexerei und Teufelswerk. Die europäische Hexenverfolgung und ihre Auswirkung auf Südwestdeutschland. Ostfildern 2006, 528ff.; vgl.: *Haustein*, Jörg: Von der Instrumentalisierung zur historischen Erkenntnis. Die Auseinandersetzungen um den Hexenwahn im 19. Jahrhundert. In: Möller, Kathrin / Schmidt, Burghardt (Hg.): Realität und Mythos. Hexenverfolgung und Rezeptionsgeschichte. Hamburg 2003, 169f.

⁵ Flugblatt von 1893. In: *Haack*, Friedrich-Wilhelm: Blut-Mythus und Rasse-Religion. Neugermanische und deutsch-völkische Religiosität. München 1983, 11.

⁶ Vgl. den Art. *Blaschke*, Olaf: Kulturkampf. In: RGG⁴ 4, 1843.

verbreitete mit einer Germanenideologie die Vorstellung von einer „urgermanischen Kulturhöhe“. Als negatives Kontrastbild diente die römisch-christliche Kultur mit ihren Gräueln der Hexenverfolgungen zur Unterjochung der freien germanischen Kultur. Diese Theorie wurde später von Alfred Rosenberg aufgegriffen⁷.

II. Germanisierte Hexen: Die Instrumentalisierung der Hexenforschung im Nationalsozialismus

„Nach dem Sieg des Dritten Reiches wird der Führer das Christentum abschaffen und auf seinen Trümmern den germanischen Glauben errichten. Die Gottesidee werden wir beibehalten, aber nur unbestimmt und vieldeutig. Der Führer wird die Stelle Christi als Retter der Menschheit einnehmen. Millionen Menschen werden dann in Gebeten Hitlers Namen nennen und in hundert Jahren kennt man nichts anderes mehr als die neue Religion.“⁸ (Heinrich Himmler).

Im Nationalsozialismus erhielt die Hexenforschung eine ganz eigene, neue Bedeutung: Zwar wurde sie auch hier kämpferisch instrumentalisiert, jedoch nicht mehr nur zwischen den Konfessionen, sondern in einem gegen das gesamte Christentum gerichteten Kampf, der die Etablierung einer neuen Weltanschauung, einer neuen Ideologie, einer neuen Religion zum Ziel hatte.

Den geistigen Boden hierfür bereitete Alfred Rosenbergs (1893–1946)⁹ „Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit“. Rosenberg verherrlicht darin die Herrschaft der „arisch-nordischen“ Rasse, die

⁷ Vgl. *Behringer*, Hexenforschung (wie Anm. 4), 557f.

⁸ Heinrich Himmler über den rassistisch-religiösen Glauben. Nach einem Bericht seines Masseurs Kersten in einem Zeitschriftenartikel in: *Das Beste*, Juli 1961. Zit. nach: *Haack*, Blut-Mythus (wie Anm. 5), 34.

⁹ Rosenberg war seit 1930 Hauptschriftleiter des „Völkischen Beobachters“, dem Parteiblatt der NSDAP. 1934 wurde er von Hitler zum „Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP“ ernannt. Das „Amt Rosenberg“ wurde 1936 in „Amt für Weltanschauliche Information“ umbenannt.

ständig durch die „jüdische“ bedroht werde, sowie die Mystik der „Reinheit des Blutes“, mit dessen Überlegenheit über die „alten Sakramente“ die „seelische Bastardisierung“ der Deutschen zu bekämpfen sei¹⁰. Als antiklerikale Kampfschrift rief der „Mythus“ dazu auf, eine völkische Nationalkirche zu schaffen: Die Kirchen selbst seien zur Sicherung des Volkstums nämlich kaum imstande, da „unsere paulinischen Kirchen [...] im Wesentlichen nicht christlich, sondern ein Erzeugnis der jüdisch-syrischen Apostelbestrebungen seien“¹¹. In Bezug auf die Hexenthematik lassen sich zwei Textpassagen zu den frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen und der Rolle der Kirche darin finden: „Der Haruspex siegte, der römische Papst erhob sich als sein unmittelbarer Nachfolger, während die Tempelherrschaft, das Kardinalskollegium, eine Mischung der Etrusko-Euro-Vorderasiaten und der Juden mit dem nordischen Senat Roms darstellt. Auf diesen etruskischen Haruspex geht dann auch ‚unsere‘ mittelalterliche Weltanschauung zurück, jener furchtbare Zauberglaube, jener Hexenwahn, dem Millionen des Abendlandes zum Opfer gefallen sind, der auch durchaus nicht mit dem ‚Hexenhammer‘ ausgestorben ist, sondern in der kirchlichen Literatur von heute noch lustig weiterlebt, jeden Tag bereit, offen hervorzubrechen; jener Spuk, der nicht selten die nordisch-gotischen Kathedralen verunstaltet und über eine natürliche Grotteske weit hinausgeht.“¹²

Für Rosenberg ist der mittelalterliche Hexenwahn jüdischen Ursprungs. Erst später sei dieser Wahn mit dem „rasselosen, wüsten Rom“ und dem „Papsttum als Nachfolger des etruskischen Haruspex“ nach Germanien gelangt. Das Christentum habe somit Schuld an der Ermordung von Millionen von germanischen Frauen, Trägerinnen der germanischen Kultur: „Der Medizinmann als dämonische Figur kann selbständiges Denken seiner Anhänger ebenso wenig brauchen wie ehrbewußtes Handeln. Er muß folgerichtig, um seine Stellung zu sichern, das eine wie das andere

¹⁰ Vgl. *Wistrich*, Robert: Wer war wer im Dritten Reich? Ein biographisches Lexikon. Frankfurt a. M. 1989, 294f.

¹¹ Vgl. *Rosenberg*, Mythus (wie Anm. 3), 568.

¹² Ebd., 67.

mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln auszuschalten bemüht sein. Er muß alle allzu menschlichen Ängste und hysterischen Anlagen großzüchten; er muß Hexenwahn und Dämonenzauber predigen; er muß mit Index, Feuer und Schwert alles Forschen unterbinden, das zu anderen Ergebnissen führen kann, oder gar zur Befreiung von dem ganzen vom Mediziner gelehrten Weltbild.¹³ Die „klassisch-nordische Antike“, so Rosenberg, habe keine Hexenverfolgungen gekannt – diese seien ein „Ausfluß syrischen Wesens“¹⁴. Hierauf gründet sich dann Rosenbergs Forderung einer Regermanisierung des Christentums. Sie beruht auf der Vorstellung, dass das kirchliche Christentum undeutsch und ungermanisch sei. So wie der Hexenwahn als Unterdrückung des germanischen Kultes durch die Kirchen, sei auch die frühe Christianisierung wesensfremd und eine externe Grausamkeit am germanischen Volk. Erst wenn der neue völkische Rassenstaat in einer eigenen Religion verankert wäre, würde dessen Form, Halt und geistige Gestalt zu einem definitiven Abschluss kommen¹⁵.

Rosenbergs „Mythus“ besaß für die Folgezeit ideologische und politische Prägestärke. Zu besonderen Anlässen wurde er verschenkt und bei Feierstunden der Hitlerjugend rezitiert. Auch wurden Rosenbergs Ansichten Bestandteil der Schulungskurse für nationalsozialistische Lehrer. Jede öffentliche Bibliothek musste den „Mythus“ in ihrem Bestand haben. Zudem war sein Inhalt und somit auch das Thema Hexenwahn ein immer wiederkehrender Gegenstand von Schulungsbriefen für Parteimitglieder und die Parteipropaganda¹⁶.

In den beiden ausgewerteten nationalsozialistischen Publikationsorganen erschienen im Untersuchungszeitraum insgesamt 14 Artikel

¹³ Ebd., 172f.

¹⁴ *Behringer*, Hexenforschung (wie Anm. 4), 559; Vgl.: *Hegeler*, Hartmut: Hexenprozesse, die Kirchen und die Schuld. Unna 2003, 15ff.

¹⁵ Vgl. *Meier*, Kurt: Kreuz und Hakenkreuz. München 2001, 7ff.; vgl. auch *Kroll*, Frank-Lothar: Utopie als Ideologie. Geschichtsdenken und politisches Handeln im Dritten Reich. Paderborn u. a. 1998, 139f.

¹⁶ Vgl. *Behringer*, Wolfgang: Neun Millionen Hexen. Entstehung, Tradition und Kritik eines populären Mythos. In: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 49, 1998, 664–685, 674.

zum Thema der Hexenverfolgungen. Sie alle wurden zwischen 1935 und 1939 publiziert. Mit Beginn des Zweiten Weltkrieges änderte sich dann die Themenausrichtung der Zeitschriften. Ab 1939 wurde fast ausschließlich über das Kriegsgeschehen berichtet bzw. den Entwicklungen des Deutschen Reiches gehuldigt und andere Nationen verunglimpft. Die geringe Artikelanzahl zum Thema der Hexenverfolgungen bzw. das thematische Auftreten in Zusammenhang mit anderen Kontexten zeigt, dass die gesellschaftliche Präsenz der Thematik noch nicht sehr groß war. Zum einen steht das im Widerspruch zu deren Institutionalisierung von politischer Seite her (siehe unten zur Gründung des „Hexen-Sonderauftrag“ des Reichssicherheitshauptamtes unter Heinrich Himmler). Zum anderen zeigt es aber auch, dass das Thema dennoch immer wieder in die ideologischen Machtkämpfe eingebunden und so eine Basis für einen späteren „Kampf der Geister“ gelegt wurde.

Die Analyse der beiden nationalsozialistischen Zeitschriften, des ergänzenden Artikels aus „Germanien“ und die Auswertung des Ausstellungskataloges ergibt, dass vier inhaltliche Schwerpunkte die ideologischen Kontroversen prägten: (1) die Rosenberg-Debatte, (2) die Frage nach dem Ursprung des Hexenwahns, (3) die Stellung der Frau bei den Germanen und im Christentum sowie (4) der Kampf um die (kulturelle) Vormachtstellung zwischen Germanentum und Christentum. In den Texten identifizieren sich die Autoren mit den Ansichten Rosenbergs und vermitteln sie ihrer Leserschaft. Vor allem in Bezug auf den Ursprung des Hexenwahns wird Rosenbergs Überzeugung von dessen katholischer Verwurzelung in unterschiedlicher Weise verwendet. So verbreitete z. B. der Nordist Bernhard Kummer in einem ausführlichen Aufsatz im „Schulungsbrief“ vom Juli 1935 u. a. die Rosenbergsche Theorie vom Hexenwahn als durch die römische Priesterschaft auf das germanische Volk hereinbrechendes Unglück: „[...] den drückenden, zuletzt von einer raffinierten Priesterschaft ausgenutzten Zauber- und Dämonenglauben, der das Licht der arischen Götter verdunkelt.“¹⁷ Die Stellung der

¹⁷ *Der Schulungsbrief: Der Kampf der nordischen Rassenseele gegen Süden und Osten* 2, 1935, 7. Folge, 10ff.

Frau im Mittelalter und der Kampf zwischen Christentum und Germanentum nehmen in den Texten den breitesten Raum ein. Die Autoren stellten die gesellschaftliche Bedeutung der germanischen Frau in einen klaren Gegensatz zu ihrem Ansehen in der mittelalterlichen, christianisierten Gesellschaft, in der die Frau ihrer Meinung nach an Wertschätzung verloren hat. Die Hexenverfolgungen seien zum Instrument der Vernichtung der germanischen Frau als Trägerin der Kultur und somit des in Konkurrenz stehenden gesamten Germanentums geworden. Dass die Hexenverfolgungen selbst in einer Ausstellung Beachtung fanden, zeigt, welche politische Dimension die Thematik bereits erreicht hatte¹⁸.

Auf Grundlage der Textanalyse lässt sich zusammenfassen, dass das Thema bis Kriegsbeginn stetig präsent war. Die ersten Jahre der nationalsozialistischen Herrschaft dienten dazu, die geistigen Gegner auszuschalten und die eigene Ideologie als die alleinige gesellschaftlich zu etablieren. In den ideologischen Auseinandersetzungen der Nationalsozialisten vor dem Krieg spielte das Thema im Kampf gegen die christliche „Weltanschauung“ eine Rolle: Die – zunächst spärlich erscheinenden – Texte in den untersuchten Publikationen zur Wissensvermittlung und zu Schulungszwecken dienten einer konsequenten ideologischen Durchdringung zum Ziele der Vernichtung der christlichen Kirchen nach dem Endsieg.

Auch die Institutionalisierung der Hexenforschung im „Hexen-Sonderauftrag“ des Reichssicherheitshauptamtes ist ein klares Indiz für deren Bedeutung für die nationalsozialistische Propaganda. Die Motivation für das 1935 gegründete Unternehmen war eine doppelte: zum einen erhoffte sich Heinrich Himmler Reste vorchristlicher, keltisch-altgermanischer Glaubensgemeinschaften aufzufinden und die Forschungsergebnisse für eine antichristliche, speziell gegen die katholische Kirche ausgerichtete Propaganda verwenden zu können. Zum anderen vermutete er als letzten Drahtzieher hinter den Hexenverfolgungen einmal mehr die Juden und sah sich somit in seinem „Feldzug“ gegen eine jüdisch-

¹⁸ Siehe die Ausstellung „Frau und Mutter – Lebensquell des Volkes“ anlässlich des Reichsparteitages 1939.

christliche Gesamtkultur bestätigt¹⁹. Dass Himmler in seinem Kampf gegen das Judentum und die christlichen Kirchen den H-Sonderauftrag ins Leben rief, geschah aber auch aufgrund der Auseinandersetzungen mit der katholischen Kirche nach dem Erscheinen des „Mythus“ einerseits sowie mit den Zielsetzungen der deutschvölkischen Bewegung (u. a. Ersetzung des Christentums durch eine arteigene germanische Religion) andererseits. Beides trug zu einem gesteigerten Bedürfnis nach stichhaltigen Belegen für die enthaltenen Thesen und Behauptungen bei. Diese Nachweise zu finden, gehörte zu den wesentlichen Aufgaben des H-Sonderauftrages. Hinzu kamen groß angelegte Recherchetätigkeiten in Archiven, Museen und Bibliotheken nach Prozessakten und Hexenliteratur, so dass die nationalsozialistische Gegnerforschung gleichzeitig zur Opferforschung wurde. Neben seinen persönlichen Interessenschwerpunkten sah Himmler in der historischen Opfergeschichte des deutschen Volkes eine Gelegenheit, Identität und Geschlossenheit der Volksgemeinschaft zu schaffen und über die Hexenopfer einen Gründungsmythos des neuen, nationalsozialistischen Deutschland zu generieren: „Die Hexen und Zauberer der frühen Neuzeit [...] sollten auf die ‚Blutfahne der Bewegung‘ geschrieben werden.“²⁰ Dabei sollte nach Himmlers Auffassung die SS-Forschung durchaus wissenschaftlichen Charakter tragen. Andererseits unterstrich er jedoch auch die strikte weltanschauliche Einbindung dieses „wissenschaftlichen“ Strebens, welches sich „dem Germanentum nicht bloß aus geschichtlichem Interesse, um historische Forschung zu betreiben“ näherte, sondern mit dem festen Willen, „das Weltbild der vorchristlichen Ahnen richtungsweisend für ihre eigene Daseinsform zu erwecken.“²¹

Der Leiter des Amtes VII C3, Rudolf Levin, umschrieb das Aufgabenprofil seiner Gruppe wie folgt: „Die Arbeiten des H-Son-

¹⁹ Vgl. *Sebold*, Hans: Himmlers Sammlung von Hexenprozessen der frühen Neuzeit. In: Lorenz, Sönke (Hg.): Himmlers Hexenkartothek. Das Interesse des Nationalsozialismus an der Hexenverfolgung. Bielefeld 2000, 177f; VIII.

²⁰ *Wegener*, Franz: Kelten, Hexen, Holocaust. Menschenopfer in Deutschland. Gladbeck 2004, 97f.

²¹ Vgl. *Kroll*, Utopie (wie Anm. 15), 234f.

derauftrages des Reichsführers SS sind auf folgende Probleme gerichtet: Erforschung der rassen- und bevölkerungsgeschichtlichen Wirkung der Hexenprozesse, die wirtschaftlichen Folgewirkungen der Hexenprozesse, die Wertung der Frau in den Hexenprozessen und schließlich ein Überblick über das bisherige Schrifttum zu den Hexenprozessen sowie das Verfertigen einer thematischen Bibliographie.²² Die Ergebnisse dieser Forschungen wurden in einer „Kartothek“ auf insgesamt 33.846 Karteiblättern der Größe DIN-A4 erfasst und nach 3.621 Ortsmappen (davon betreffen 3.104 das Deutsche Reich und der Rest das Ausland) geordnet. Gleichzeitig wurde eine eigene Bibliothek mit 2.300 Buchtiteln zum Thema angelegt. Zur Kartothek selbst gehört auch eine umfangreiche Sammlung von Quellen und Bildern, die vor Ort kopiert worden waren. Die Kartothek bildet mit der Dienstbibliothek des H-Sonderauftrags und den Dienstakten die Hinterlassenschaft der SS-Hexenforscher. Für jede Angeklagte oder jede nicht näher auflösbare Gruppe von Angeklagten legten die SS-Forscher ein Karteiblatt an. Dieses war formularartig gestaltet und enthielt 37 Felder, in denen neben den Quellenhinweisen detaillierte Angaben zur Person des Opfers²³, zu ihren Verfolgern und zum Prozessverlauf gemacht werden sollten. Zum Teil enthalten die Karteiblätter auch persönliche Anmerkungen der Mitarbeiter²⁴. Die wissenschaftliche Auswertung der Kartothek seit den 1980er Jahren hat ergeben, dass die in den Feldern enthaltenen Informationen oftmals nur knapp und schematisch gehalten sind und dass zahlreiche Doppelnennungen existieren. Das lässt auf eine oberflächliche Erfassung schließen, was sowohl mit einer ungenügenden Quellenlage als auch mit einer

²² Zit. gemäß *Rudolph*, Jörg: „Geheime Reichskommando-Sache!“ Hexenjäger im Schwarzen Orden. In: Lorenz, Hexenkartothek (wie Anm. 19), 66.

²³ Unter anderem: Name, Schreibweisen, Vornamen, Mädchenname, Stand, Wohnort, Geburts-/Sterbeort, Alter, Familienstand, Konfession, Familienverhältnis, Kinderzahl, Besitz, Verwandte, Ansehen, Rasse, Stellung zur Kirche, verhaftet am, Grund, Gefangenschaft und Folter, Geständnis, Urteil, Hinrichtung (allein/mit) etc.

²⁴ Vgl. *Wegener*, Menschenopfer (wie Anm. 20), 75.

unzureichenden Motivation bzw. Befähigung der Mitarbeiter erklärt werden kann.

Eigentlich sollte die vollständige Karteierfassung als flexibler Informationsspeicher und unverzichtbares Arbeitsmittel für den eigenen Nachrichtendienst fungieren und weltanschauliche und organisatorische Querverbindungen der nationalsozialistischen „Gegner“ erkennbar machen. Doch dies war nur eine Wunschvorstellung, so dass der dafür notwendige enorme personelle und organisatorische Aufwand durch unablässige Improvisation ersetzt werden musste²⁵. Bei der Forschung selbst gingen die Mitarbeiter verdeckt vor und tarnten ihre Auftraggeber und ihren Auftrag. Zumeist betraten sie unter dem Deckmantel der Familien- oder Studienforschung im Auftrag vor allem der Universitäten Berlin und Leipzig die Archive²⁶: „In einigen Wochen wird Herr Studienreferendar Paul Reißmann als Beauftragter des Seminars für histor. Hilfswissenschaften an der Universität Leipzig im Staatsarchiv vorsprechen, um die am 27. Juni 1936 mit Verzeichnis anher gemeldeten Akten über Hexenwesen wissenschaftlich auszubeuten.“²⁷

In den Anfängen überwogen Lokal- und Regionalstudien, da es aber bald an flächendeckenden Studien mangelte, dehnten die Forscher ihre Rechercheaktivitäten auch auf die Archivlandschaft des Reichs aus²⁸. Vermutlich aufgrund der Geheimhaltungsstufe, dem der Hexen-Sonderauftrag unterlag, kam es zu keinen eigenen Publi-

²⁵ Vgl. *Dierker*, Wolfgang: *Himmlers Glaubenskrieger. Der Sicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik 1933–41*. Paderborn u. a. 2002, 260. – An diesem enormen Arbeits- und Kostenaufwand scheiterte später dann auch eine geplante „Judenkartei“.

²⁶ Leider ergaben die Recherchen nach möglichem Archivmaterial in den Archiven der Universität Leipzig keine auswertbaren Unterlagen zu dieser Thematik.

²⁷ Auszug aus einem Schreiben des stellvertretenden Generaldirektors der staatlichen Archive Bayerns an das Staatsarchiv Nürnberg vom 31. Januar 1938. In: *Sebold*, Sammlung (wie Anm. 17), 190.

²⁸ Vgl. *Rudolph*, Hexenjäger (wie Anm. 20), 68.

kationen im Tätigkeitszeitraum²⁹. Ein weiterer Grund hierfür mag sein, dass die Arbeit des Hexen-Sonderauftrags über das Stadium der Materialsammlung nicht wesentlich hinausgekommen ist. Dafür wird man nicht nur Zeitnot angesichts eines überdimensionierten Forschungsvorhabens anführen können, sondern vielleicht auch mangelnde Qualifikation bei den Beteiligten, zumindest aber die große Schwierigkeit, aus den Quellen das zu belegen, was als Ergebnis ideologisch schon vorgegeben war: die Schuld der Kirchen an der Hexenverfolgung und der Kampf der jüdisch-christlichen gegen die germanische Kultur.

Die Bedeutung der Kartothek für die heutige Hexenforschung liegt – natürlich unter Vorbehalt der ideologisch geprägten Auswertung – in ihrem quantitativen Überblick in Bezug auf die Erforschung lokaler Hexenverfolgungen. Denn bei ihren Recherchen hatten die Mitarbeiter des Hexen-Sonderauftrags zum Teil bislang unbeachtete Quellen entdeckt.

III. Die Kirchen und die nationalsozialistische Hexenforschung

„Wenn man einige hierzulande verbreitete Presserzeugnisse durchstöbert, so macht man die Wahrnehmung, daß sie sich gewisse Bälle immer wieder zuwerfen, nämlich unfeine Angriffe, Verdächtigungen und Verleumdungen gegen das Christentum, besonders gegen die katholische Kirche. Es ist ein Auftischen von regelrechten, religiös-kirchlichen Greuelmärchen. [...] Und aus solchen Quellen schöpfen die Kirchenfeinde.“³⁰

In den untersuchten protestantischen Zeitschriften erschienen in vierzehn Jahren zehn Beiträge, wobei neun Artikel im Deutschen

²⁹ Die Habilitationsschrift von Rudolf Levin zum Thema „Hexenprozesse in volksgeschichtlicher Sicht“ wurde 1944 abgelehnt. Ernst Merkel verfasste 1939 eine Dissertation „Der Teufel in hessischen Hexenprozessen“, in der Bestandteile der jüdisch-christlichen Hexenvorstellungen (Sinnlichkeit, Bocksdämon) als rassisch bedingt nachgewiesen wurden und dem nordischen Menschen völlig fremd seien.

³⁰ *Schönere Zukunft*. Katholische Wochenschrift für Religion u. Kultur, Soziologie u. Volkswirtschaft, XI. Jg., 1. Hälfte, 10.5.1936, 32.

Pfarrerblatt und ein Artikel in der Zeitschrift für Kirchengeschichte zu finden sind. Alle Beiträge stammen aus den Jahren zwischen 1931 und 1938, mit einer Häufung zwischen 1935 und 1938. Ein umfangreicherer Aufsatz des Lizentiaten Hartmann wurde unter dem Titel „Der Hexenglaube und die Hexenprozesse in neuer Beleuchtung“ als Artikelreihe in drei Ausgaben veröffentlicht³¹. Die schriftliche Rezeption und Verarbeitung der Ergebnisse der Hexenforschung erfolgte im Wesentlichen im Kontext von vier Themenkomplexen: (1) der Rosenberg-Debatte, (2) der Frage nach dem Ursprung des Hexenwahns, (3) dem Verhältnis von Christentum und Hexenwahn und (4) dem Aberglauben. In diesen thematischen Schwerpunkten waren die Hexenverfolgungen immer wieder argumentativer Bestandteil. Dies geschah sowohl unter Bezugnahme auf die nationalsozialistische Propaganda (siehe die thematischen Parallelen zu der Auswertungsergebnisse der nationalsozialistischen Publikationen), als auch völlig eigenständig (siehe Aberglaube), was darauf schließen lässt, dass das Thema auch unabhängig davon im Protestantismus präsent war.

In katholischen Zeitschriften erschienen im Untersuchungszeitraum 15 Artikel, darunter vier Beiträge in den „Stimmen der Zeit“ in den Jahren 1935 bis 1939 und elf in der „Schöneren Zukunft“ zwischen 1934 und 1938. Auch hier lassen sich wieder vier wesentliche Diskursstränge extrahieren: (1) die Rosenberg-Debatte, (2) die Frage nach dem Ursprung des Hexenwahns, (3) die Stellung der Frau im Christentum und (4) das Verhältnis von Christentum und Hexenwahn. Hierbei liegt der Fokus deutlich auf der Auseinandersetzung mit den Vorwürfen in Hinblick auf den katholischen Ursprung des Hexenwahns. Auch in den katholischen Zeitschriften erfolgte die Thematisierung von Hexenverfolgungen und Hexenwahn teilweise ohne Zusammenhang mit der nationalsozialistischen Propaganda, was die Annahme rechtfertigt, dass auch im katholischen Weltbild die Thematik immer noch Präsenz besaß. Bemerkenswert ist, dass neben der Frage nach dem Ursprung des Hexen-

³¹ Deutsches Pfarrerblatt 42, 1938, Nr. 3/40f., 4/54f., 5/67f.

wahns vor allem die Frage nach der Stellung der Frau im christlichen Mittelalter die Debatten bestimmte.

Ein Blick in das „Handbuch religiöser Gegenwartsfragen“ des Erzbischofs Dr. Conrad Gröber von 1937 macht die Auswirkungen deutlich, welche die Debatten um die Hexenprozesse und den Hexenwahn auf die katholische Kirchengeschichtsschreibung und Kirchengeschichtsdeutung hatten. Unter den Begriffen „Das christliche Altertum“ (204f.) und „Hexen“ (274–281) lassen sich hier all die genannten Widerlegungen und Gegenargumente finden, die auch in den Zeitschriftenbeiträgen vorkommen. Im Artikel über „Hexen“ findet sich zunächst eine Begriffsgeschichte und -definition, der sich Ausführungen zu Erscheinungsformen und Wirken anschließen. Über den Ursprung des Hexenwahns heißt es: „So waren vom Osten neben dem Christentum auch heidnische Zauberei und Aberglaube nach dem Westen gedrungen, verbanden sich mit dem üppigen Hexenglauben der altnordischen und anderen germanischen Völker. In den Offenbarungsbüchern des Christentums findet sich nicht eine Stelle, wo von einer Hexe die Rede ist.“ Es folgt die Bemerkung, dass im Neuen Testament jeder Hinweis auf Hexen(-treiben) fehle. Im Alten Testament hingegen sei zwar von der „Hexe von Endor“ die Rede, „aber es handelt sich bei ihr nicht um das, was der Volksglaube unter Hexe versteht, sondern um eine Wahrsagerin und Totenbeschwörerin.“ Die Ursachen für diese Missstände seien vielmehr der Verkehr mit dem Orient seit den Kreuzzügen, das Vordringen arabisch-jüdischen Zauberglaubens von Spanien und Süditalien her sowie die Irrlehren der Katharer, die dem unter dem Deckmantel des Christentums fortwuchernden heidnischen Aberglauben neue Nahrung gaben.

Wie auch schon im Kontext des Kulturkampfes des 19. Jahrhunderts war es das Ziel, die Schuld der eigenen Kirche zu minimieren. In Bezug auf die Hexenprozesse hatte man damals Luther, den Staat und die Juristen verantwortlich gemacht. Jetzt verfocht man die Ansicht vom völkischen Ursprung des Hexenwahns als altgermanisches Volksgut, das nicht standhaft genug von den Kirchen bekämpft worden wäre. Infolge dieser Argumentation entbrannte eine lebhaftere Kontroverse, in der die katholische Kirche Aberglauben und Hexenwahn als germanische Erbschaft bezeichnete und die „Rosen-

bergianer“ einen christlichen Ursprung des Hexenwahns proklamieren³².

Die Analyse der protestantischen und katholischen Publikationsorgane hat insgesamt gezeigt, dass die beiden christlichen Kirchen auf den nationalsozialistischen Versuch, das Thema der Hexenverfolgungen und des Hexenwahns für ihre antikirchliche Propaganda und Diffamierung des Christentums zu nutzen, reagierten. Anhand der untersuchten Artikel wird deutlich, dass auch die inhaltlichen Schwerpunkte, denen sich die nationalsozialistische Propaganda wieder und wieder bediente, genau wahrgenommen und reflektiert wurden. Die nationalsozialistische Institutionalisierung der Hexenforschung durch den Hexen-Sonderauftrag fand hingegen keinen Niederschlag in den konfessionellen Veröffentlichungen. Dieser Umstand lässt sich sowohl mit der oben angeführten mangelnden Publikationstätigkeit als auch mit der Geheimhaltung, dem das ganze Unternehmen von politischer Seite her unterlag, erklären.

Die Stellung der Frau im christlichen Mittelalter erwies sich als dezidiert katholisches Thema, das in den protestantischen Publikationen keine Erwähnung findet. Dafür setzten sich die evangelischen Autoren ausführlich mit dem Phänomen Aberglauben auseinander, in dem der Hexenglaube ebenfalls einen wesentlichen Bestandteil bildet. Selbstkritisch wurde darauf verwiesen, dass sich auch in der christlichen Bevölkerung noch Spuren von Aberglauben finden ließen. Vor allem in den Auseinandersetzungen um den Ursprung des Hexenwahns und die Rolle, welche das Christentum dabei einnahm, unterschieden sich die Argumentationen zwischen den beiden Konfessionen erheblich. Zwar war man sich über dessen germanischen Ursprung einig, jedoch fanden sich in den Erklärungsversuchen zu den Entwicklungen in der frühen Neuzeit auch alt vertraute, kulturkämpferische Positionierungen des 19. Jahrhunderts wieder.

³² Vgl. *Behringer*, Hexenforschung (wie Anm. 4), 565.

IV. Resümee

Die Bedeutung der Hexenforschung für die politisch-ideologischen Kontroversen im nationalsozialistischen Weltanschauungskampf gegen die Kirchen liegt in ihrer Funktion als Argumentationslieferantin für antikirchliche Politik. Der Nationalsozialismus hat die Opfer der frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen geschichtspolitisch instrumentalisiert, um eine neue Ideologie, eine neue Kultur und ein neues Gesellschaftssystem zu etablieren mit dem klaren Ziel, nach dem „Endsieg“ der nationalsozialistischen Bewegung die Entchristlichung der Gesellschaft voranzutreiben.

Die Kirchen und '68

– Einführung –

„1968“ – ein Thema der religions- und kirchengeschichtlichen Forschung?

Claudia Lepp

Tausende von jungen Menschen gingen in den sechziger Jahren in der Bundesrepublik auf die Straße. Sie protestierten gegen den Vietnamkrieg, die starren gesellschaftlichen Strukturen, die immer noch defizitäre Aufarbeitung des Nationalsozialismus sowie eine rigide Sexualmoral. Unter der Chiffre „68“/„68er“ fanden sie sowie der von ihnen verkörperte antiautoritäre Protest inzwischen Eingang in die Geschichtsbücher.

Doch bis heute sind die historischen Ereignisse von damals und noch mehr ihre Bedeutung und Folgewirkungen Gegenstand heftiger Deutungskämpfe: Handelte es sich um eine Revolution oder lediglich um einen Reformimpuls unter anderen? War die Studentenrevolte notwendig für den Übergang in die moderne Gesellschaft? Oder trägt die „68er“-Generation die Verantwortung für Werteverlust, Kindermangel und Elitenfeindlichkeit?

Auch bei einem Blick in den Osten Deutschlands sind eindeutige Befunde schwierig. Wie verhält es sich mit den „Ost-68ern“, gibt es sie überhaupt und wenn ja, was eint sie? Etwa der Wunsch nach Veränderung der real existierenden Sozialismen im Osten? Oder die Schockerfahrung des gewaltsam niedergeschlagenen Prager Frühlings? Was verbindet sie mit den „West-68ern“? Etwa die Fixierung auf die Eltern-Generation? Oder der Protest gegen den Vietnam-

Krieg? War es die Kapitalismus-, Modernitäts- und Institutionenkritik oder die Mischung aus Weltverbesserung und Aufsässigkeit? Welche (asymmetrischen) Wechselwirkungen fanden zwischen ihnen statt?

Pünktlich zum vierzigsten „Dienstjubiläum einer Revolte“¹ schwillt die Veröffentlichungsflut insbesondere zum westlichen globalen Großereignis Jugend- und Studentenbewegung erneut an². Unter den bislang erschienenen Büchern finden sich noch immer viele, die der Ereignis- und Erinnerungsliteratur zuzurechnen sind. Mit der vor mehr als zehn Jahren einsetzenden Historisierung von „1968“ hat die Thematik inzwischen allerdings auch ihren festen Platz innerhalb eines zeitgeschichtlichen Forschungsgebiets gefunden, das die sechziger Jahre global als eine Periode historischen und sozialen Wandels begreift. Denn längst ist in der Forschung „1968“ als unscharfe Formel erkannt und deshalb in den Kontext der „langen“ 1960er Jahre zwischen 1958 und 1974 eingeordnet worden³. „68“ wird somit als Teil eines vielgestaltigen Umbruchs in der westlichen Welt gesehen. Inzwischen kann es als widerlegt gelten, dass es erst die protestierenden Studenten gewesen seien, die eine Auseinandersetzung mit den Verbrechen des nationalsozialistischen Regimes initiiert hätten. Das Gleiche gilt für die Annahme, dass während der sechziger Jahre in der Bundesrepublik ein Mangel an Reformwillen geherrscht habe. Weniger die Außerparlamentarische Opposition als die vielen Angehörigen der reformwilligen „45er“-Generation, aber auch die vermeintlich unpolitische Jugendkultur⁴ bewirkten die Liberalisierung der sechziger und frühen siebziger Jahre.

¹ *Schneider*, Franz (Hg.): Dienstjubiläum einer Revolte: „1968“ und 25 Jahre. München ²1993.

² Vgl. u. a. *Frei*, Norbert: 1968. Jugendrevolte und globaler Protest. München 2008.

³ Vgl. u. a. *Hodenberg*, Christina von / *Siegfried*, Detlef (Hg.): Wo „1968“ liegt. Reform und Revolte in der Geschichte der Bundesrepublik. Göttingen 2006.

⁴ Vgl. *Siegfried*, Detlef: Time is on my Side. Konsum und Politik in der westdeutschen Jugendkultur der 60er Jahre (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 41). Hamburg 2006.

Religions- und kirchengeschichtliche Forschungen zur deutschen Entwicklung in den sechziger und siebziger Jahren liegen bislang nur vereinzelt vor. Die insgesamt wenigen Arbeiten finden sich stärker auf Seiten der Katholizismus- als auf Seiten der Protestantismusforschung. Letztere konzentrierte sich stark auf die Erforschung der 1940er und 50er Jahre; nur im Bereich der Ost- und Deutschlandpolitik sowie zu den Kirchen in der DDR liegen auch zeitlich weiterführende Studien vor. In den letzten acht Jahren sind allerdings einige Aufsätze⁵ und zwei Tagungsbände⁶ erschienen, die sich mit den „Aufbrüchen“ und „Umbrüchen“ im deutschen Protestantismus der 1960er und 70er Jahre beschäftigen.⁷ Wird die Revolte von „68“ in all diesen Arbeiten in die Reformära der „langen 1960er Jahre“ eingeordnet, so fokussiert ein pünktlich zum Jubiläum angekündigter Tagungsband zumindest im Titel den Wandel erneut auf

⁵ *Greschat*, Martin: Kontinuität und Krisen. Der deutsche Protestantismus in den 60er Jahren. In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 18, 1999, 8–19; *Ders.*: „Mehr Wahrheit in der Politik!“ Das Tübinger Memorandum von 1961. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 48, 2000, 491–513; *Ders.*: Protestantismus und Evangelische Kirche in den 60er Jahren. In: *Schildt*, Axel / *Siegfried*, Detlef / *Lammers*, Karl Christian (Hg.): Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 37). Hamburg 2000, 544–581; *Ringshausen*, Gerhard: Die Kirchen – herausgefordert durch den Wandel in den sechziger Jahren. In: *Faulstich*, Werner (Hg.): Die Kultur der sechziger Jahre (Kulturgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts). München 2003, 31–48; *Ders.*: Religion in den sechziger Jahren: Schnüchtele, Engagement und Desinteresse. In: *Faulstich*, Werner (Hg.): Die Kultur der sechziger Jahre (Kulturgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts). München 2004, 19–36. Vgl. auch den Bericht zum Workshop „Die 68er: Kirchen, Christentum, Gesellschaft“ von Klaus Fitschen in den MKiZ 1, 2007, 155–157.

⁶ *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; *Ehmer*, Hermann / *Lächele*, Rainer / *Thierfelder*, Jörg (Hg.): Zwischen Reform und Revolution. Evangelische Kirche in Württemberg in den sechziger Jahren (Edition Gemeindeblatt). Stuttgart 2007.

⁷ Weitere Titel finden sich in diesem Heft in der Bibliographie von Mirjam Loos.

das Jahr „68“⁸. Aber war „68“ wirklich ein Impuls für Theologie und Kirche, war es gar eine religions- und kirchengeschichtliche Zäsur?

Dies führt zurück zu der Frage, in welchem Zusammenhang die Ideen und Ereignisse des Jahres „68“ zur kirchlichen Entwicklung stehen. Eine Spur legt ein von Theodor Ebert und Hans-Jürgen Benedict im Jahr 1968 herausgegebener Band, der diesen Zusammenhang bereits im Titel formuliert: „Macht von unten. Bürgerrechtsbewegung, außerparlamentarische Opposition und Kirchenreform“. In dem Buch denken Theologen und Politologen über gesellschaftliche Veränderungen in der Bundesrepublik auf der Grundlage von Martin Luther Kings Programm einer Organisierung der „Macht von unten“ nach. „Es ist der Versuch, für eine moderne Industriegesellschaft die Revolution neu zu definieren in ihren Zielen und Methoden, in ihren Trägern und in ihrer Dauer“, wie es in der Einleitung heißt⁹. Angesichts der antirevolutionären Festlegung von evangelischer Theologie und Kirche seit Friedrich Julius Stahl war allein diese Absichtserklärung bereits revolutionär. Durch den Begriff der *Kirchenreform* wurde der revolutionäre Anspruch allerdings zumindest in Bezug auf die Kirche gleich wieder reduziert. Wurden die Ideen von „68“ bei ihrem Transfer in den kirchlichen Raum gleichsam abgeschwächt und „verbürgerlicht“? Als Forschungsaufgabe ließe sich formulieren, den Zusammenhang zwischen den Kernanliegen und Aktionsformen der „68er“ und den strukturellen Veränderungen in den Kirchen während der sechziger und siebziger Jahre zu ermitteln. Stichworte wären hier „Demokratisierung“ und „Enthierarchisierung“ der Institution Kirche, aber auch Hinwendung zur „Empirie“ und „Praxisbezug“. Oder kamen

⁸ Der Band mit den Beiträgen der Tagung „1968 und die Kirchen – Umbruch, Aufbruch, Durchbruch“ vom 27. bis 29.3.2007 im Landeskirchenamt Bielefeld, wird im Sommer 2008 erscheinen. – WDR 5 sendet im März und April 2008 jeweils sonntags in der Sendung „Diesseits von Eden – die Welt der Religionen“ eine Serie über das Jahr 1968 und die Kirche.

⁹ Ebert, Theodor / Benedict, Hans-Jürgen (Hg.): Macht von unten. Bürgerrechtsbewegung, außerparlamentarische Opposition und Kirchenreform. Hamburg 1968, 6.

hier vielmehr ältere Anstöße sowie schon länger wirkende Impulse aus der Ökumene zum Tragen? Brachte „68“ einen erkennbaren Schub in einer sich bereits in Gang befindlichen Entwicklung?

Dass die Ereignisse des Jahres 1968 in der zeitgenössischen Wahrnehmung auch Auswirkungen auf die Kirchen zeitigten, macht eine einleitende Bemerkung von Oberkirchenrat Gottfried Niemeier im Kirchlichen Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland des Jahres 1968 – erschienen 1970 – deutlich: „Die Welt, in der wir leben, befindet sich in einem Prozeß stürmischer, weitreichender und tiefgreifender Wandlungen. [...] Kritische Anfragen rütteln an den Fundamenten, die unser Leben bisher getragen haben. Die Kirche in allen ihren Lebens- und Erscheinungsformen ist davon nicht ausgenommen. Nachdem sie lange im Windschutz einer christlichen Umwelt gelebt hat, [...] sieht sie sich nun dem Sturm mannigfacher und massiver Kritik von außen und von innen ausgesetzt, die nichts ausspart und sich gleicherweise gegen die Kirche überhaupt und gegen ihre Gestalt, Ordnungen und Einrichtungen richtet. Das Schiff der Kirche befindet sich keinesfalls und keineswegs mehr auf ruhiger, sicherer Fahrt, sondern ist Stürmen und Fluten ausgesetzt, die sie auf harte Zerreißproben stellen. [...] So steht die evangelische Kirche in Deutschland in einer Krisensituation vor neuen schweren Aufgaben. Deshalb kann die Chronik des Jahres 1968 kein stolzer Erfolgs- sondern nur ein nüchterner Lagebericht sein und weniger von Ergebnissen als von Bemühungen, mehr von Schwierigkeiten als von Leistungen, weniger von Erfolgen als von Anfechtungen berichten.“¹⁰ Das Jahr 1968 wurde hier als explosiver Ausbruch eines in seinem Ergebnis noch nicht absehbaren Wandlungsprozesses gedeutet, der die kirchlichen Zeitgenossen stark verunsicherte. Auch die zeitgenössischen innerkirchlichen Deutungsmuster der Ereignisse von 1968 harren noch ihrer Erforschung.

Sucht man nach den „'68ern“ in der Kirche, so fällt der Blick schnell auf die Evangelischen Studentengemeinden und die Evangelische Jugend, deren hoher Politisierungsgrad in diesen Jahren offen-

¹⁰ Niemeier, Gottfried: Kirchliche Zeitgeschichte 1968. I. Die Evangelischen Kirche in Deutschland. In: KJ 95, 1968, 1–3, 1, 3.

kundig war. Besonders augenfällig werden die Entwicklungen in den westdeutschen Studentengemeinden im Spiegel der Begegnungen mit ihren ostdeutschen Kommilitonen. Denn die starke Linkspolitisierung der Repräsentanten der Evangelischen Studentengemeinden in Deutschland und der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend Deutschlands sowie auch vieler westdeutscher Studentengemeinden führte die gesamtdeutsche Begegnungsarbeit im evangelischen Jugend- und Studentenbereich in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre in die Krise.¹¹ Auf der Leitungsebene sah man hingegen die Krisenursache im unpolitischen Verhalten und in der anhaltenden Westorientierung der meisten ostdeutschen Gemeinden. Nach westdeutscher Diagnose standen sich Experimentierfreude, Optimismus, politischer und kirchlicher Veränderungswille auf westlicher Seite und politische Resignation, engere Kirchenbindung sowie traditionellere Frömmigkeit auf östlicher Seite gegenüber. Damit zeigten die westdeutschen Vertreter mehr Realitätssinn bei der Beschreibung der Symptome der Entfremdung in den kirchenpolitischen und politischen Positionen sowie in den Frömmigkeitsformen als bei der Suche nach ihren Ursachen. Denn diese lagen in den völlig unterschiedlichen Rahmenbedingungen und Spielräumen für christliche Studenten- und Jugendarbeit und christlich motiviertes politisches Engagement im liberal-demokratischen westdeutschen Verfassungsstaat und seiner zunehmend pluralen Gesellschaft einerseits und dem Weltanschauungsstaat der DDR mit seinem totalitären Steuerungs- und Kontrollanspruch, der keinen Raum für lustvolle Rebellion ließ, andererseits. Die politisch-kulturelle und theologische Entfremdung sowie die unterschiedliche Organisationsstruktur der Jungen Gemeinde und der Studentengemeinden in beiden deutschen Staaten wurden insbesondere dort zu einem wachsenden Problem, wo die partnerschaftlichen Beziehungen konkretisiert wurden: bei den Partnertreffen. Das Interesse unter den westdeutschen Studenten und Jugendlichen an den Tref-

¹¹ Vgl. hierzu *Lepp, Claudia*: Tabu der Einheit? Die Ost-West-Gemeinschaft der evangelischen Christen und die deutsche Teilung 1945–1969 (AKiZ B 42). Göttingen 2005, 762–780.

fen ging vorübergehend zurück. Gerade die politisch Engagierten unter ihnen verloren ihre ostdeutschen Partnergemeinden zeitweise aus dem Blickfeld und konzentrierten sich im Zuge der Studentebewegung stärker auf neomarxistische Theorien und entwicklungspolitische Fragestellungen. Bei den noch stattfindenden Begegnungen trafen die Gegensätze zum Teil frontal aufeinander. So brachten Begegnungsteilnehmer aus der DDR nur wenig Verständnis für die Ereignisse an den westdeutschen Hochschulen und die Radikalisierung der studentischen Linken auf; zum Teil verurteilten sie diese als Missbrauch von Freiheit. In den Arbeitsgruppen und Diskussionen prallten die sozialistischen Theoriegebäude bundesdeutscher Teilnehmer mit den negativen existenziellen Erfahrungen von DDR-Teilnehmern im real existierenden Sozialismus aufeinander. Denn während man sich auf den Leitungsebenen der evangelischen Studenten- und Jugendarbeit im Kontext der prosozialistischen Option des christlichen Studentenweltbundes seit den späten sechziger Jahre in optimistischen Sozialismusdebatten zusammenfand, wirkte die Linkspolisierung der westdeutschen Jugendlichen und Studenten bei den Begegnungen mit den ostdeutschen Gemeindegliedern zunächst als Barriere. Handelte es sich dabei vielleicht lediglich um ein Phänomen der Ungleichzeitigkeit, und wurde in der DDR ähnliches später nachvollzogen?

Doch zurück zu der Frage, ob es denn nicht auch in Ostdeutschland „68er“ gab. Offenkundig richtete sich das Interesse der Protestanten jenseits der Mauer weniger auf die Ereignisse in West-Berlin als vielmehr auf die Entwicklungen in Prag. Im Januar 1968 wurde Alexander Dubček Erster Sekretär des ZK der KPC, mit dessen Namen sich in den folgenden Monaten die Hoffnung auf eine umfassende Reform des sozialistischen Staatswesens verband. Der Versuch, einen „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“ in die Realität umzusetzen, weckte auch bei der Bevölkerung in anderen Mitgliedsstaaten des Warschauer Paktes große Erwartungen. Die Aussicht, die staatssozialistische Ordnung durch ihre Demokratisierung zu „verbessern“, fügte sich als osteuropäische Variante in den in ganz Europa zu verspürenden Drang nach Reform der überkommenen, höchst unterschiedlichen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Ordnungen. Auch in der DDR-Bevölkerung gab es 1968 in

der ersten Jahreshälfte Sympathien für die Prager Reformen und die Hoffnung auf eine ähnliche Entwicklung im eigenen Staat, d. h. eine Reform des Gesellschaftssystems der DDR von innen heraus. Dies traf auch für kirchliche Kreise zu¹². Unter einigen ostdeutschen Protestanten weckte die sich anbahnende Entwicklung zu einem „Sozialismus in Gerechtigkeit und Freiheit“ in der ČSSR Hoffnung auf eine neue Phase kirchlicher Existenzmöglichkeiten in einem sozialistischen Staat. Ostdeutsche Kirchenvertreter, wie etwa der Vorsitzende der Jugendkammer Ost, Propst Siegfried Ringhandt, blickten mit großen Erwartungen nach Prag. Laut eines MfS-Berichts hoffte Ringhandt, dass die Reformentwicklung in der ČSSR, sofern sie sich dort stabilisierte, in circa zwei Jahren auch auf die DDR übergriff. Sollte dies geschehen, wollte er sich einem daraus entwickelnden Regime mit allen seinen Möglichkeiten zur Verfügung stellen¹³. In ähnliche Richtung zielten Vertreter des „Studentenkreises im evangelischen Jungmännerwerk“. In einer Zusammenfassung ihrer Argumente heißt es: „Krawalle, wie sie von Studenten in der VR Polen organisiert wurden, seien an der Humboldt-Universität nicht möglich [...] Man müsse deshalb den Weg gehen, wie er in der ČSSR beschritten werde. Dabei dürfe man nicht sofort voll gegen die SED auftreten, sondern müsse mit der Partei gehen und ihr eine Fehlerdiskussion aufzwingen, die zu Auseinandersetzungen in der Parteiführung führen würde [...] Die Aufgabe der Kirche in der gegenwärtigen Situation besteht vor allem darin, die Zivilcourage der Bevölkerung der DDR zu fördern und abzuwarten, bis man in der DDR seitens der Staatsführung beginnt, einige Fragen allmählich zu ändern. Dann müsse sich die Kirche unbedingt anschließen, darin läge die historische Mission der Kirche in der DDR. In der DDR muß die gesamte Führung nach und nach abgelöst und durch junge Kader ersetzt werden. Dabei darf die Kirche nicht abseits stehen, wie sie in der Vergangenheit fälschlicherweise getan hat. Die Kirche muß aktiv und progressiv mitwirken und dabei die

¹² Vgl. *Ohse*, Marc-Dietrich: Ostdeutscher Protestantismus und Prager Frühling. In: *Hermle / Lepp / Oelke*, Umbrüche (wie Anm. 6), 131–146.

¹³ Treffbericht des GI Eberhard vom 16.4.1968 (BStU Berlin, MfS AOP 2492/75 Bd. 3).

SED überholen.“¹⁴ Reform – und nicht Revolte – hieß 1968 unter ostdeutschen Protestanten die Zielsetzung.

Das gewaltsame Ende des Reformprozesses in der ČSSR löste dann in weiten Teilen der DDR-Bevölkerung Enttäuschung und zum Teil auch Wut aus. Protestaktionen kamen vor allem aus der Arbeiterjugend, erreichten aber keine Breitenwirkung. Auch in den kirchlichen Kreisen, wo das Prager Experiment mit Sympathie sowie Hoffnungen für das eigene Land verfolgt worden war, regte sich Kritik.¹⁵ Eine gemeinsame Kanzelabkündigung zur Besetzung der ČSSR sowie ein Protestbrief der ostdeutschen evangelischen Kirchenleitungen an Walter Ulbricht wurden jedoch vom Thüringer Bischof Moritz Mitzenheim, der zuvor ein Gespräch mit dem Staatssekretär für Kirchenfragen geführt hatte, vereitelt. Öffentlich äußerte sich daraufhin lediglich die Kirchenleitung Berlin-Brandenburg (Ostregion) explizit gegen die Invasion.

Die mit dem Prager Frühling aufgekommene Hoffnung auf einen Sozialismus mit menschlichem Antlitz lebte dann insbesondere innerhalb des ostdeutschen Protestantismus und des neu gegründeten Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR auch nach dem August 1968 weiter. Warum die Hoffnung auf eine Reformierbarkeit des Sozialismus unter dem kirchlichen Dach den 21. August 1968 überdauerte, bedarf noch der genaueren wissenschaftlichen Klärung¹⁶. Das Gleiche gilt für die Frage, ob die Hoffnungen auf Veränderungen nach 1968 nicht zunächst auf den innerkirchlichen Raum, auf eine Demokratisierung von kirchlichen Strukturen, umgelenkt wurden. Doch reichen die Erfahrungen des Jahres 1968 und die daraus gezogenen Konsequenzen als Gruppen bildende Merkma-

¹⁴ Stadtarchiv Berlin, Rep. BV Berlin, A 1140/2, Bl. 25–27 (Zitat Bl. 25f.), Einzelinformation 31/68, 24.7.1968. Zitiert nach: *Mitter, Armin / Wolle, Stefan*: Untergang auf Raten. Unbekannte Kapitel der DDR-Geschichte. München 1993, 436.

¹⁵ Derzeit arbeitet Cornelia von Ruthendorf-Przewoski am Institut für Kirchengeschichte der Universität Leipzig an einer Doktorarbeit über die kirchlichen Reaktionen in Ostdeutschland auf die Zerschlagung des Prager Frühlings.

¹⁶ Erste Erklärungsansätze bei *Obse*, Protestantismus (wie Anm. 12), 143, und Detlef Pollack (unten, 121–125).

le aus, um von den ostdeutschen (kirchlichen) „68er“ zu sprechen? Und ist diese Bezeichnung Erkenntnis fördernd oder eher irreführend, indem sie Unterschiedliches gleich etikettiert?

Im Jubiläumsjahr des Erinnerungsortes „68“ haben die Herausgeber der „Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte“ Angehörige verschiedener Generationen aus West- und Ostdeutschland nach „68“ – dem Ereignis und dem Mythos – gefragt. Sie sollten uns ihre erinnernde Wahrnehmung von den kurzfristigen Wirkungen und langfristigen Folgen der Ereignisse und Ideen des Jahres 1968 für den Protestantismus in der Bundesrepublik und in der DDR schildern. Welche Bedeutung hatten die Studentenrevolte im Westen und der Prager Frühling im Osten für Christen damals und heute? Die Beiträge konnten als persönliche Erinnerungen an Einzelereignisse, Beobachtungen zu Folgewirkungen oder Kommentare zu einem eigenen zeitgenössischen Text gestaltet werden. So entstanden Texte, in denen die Zeitzeugen ein facettenreiches Bild der damaligen Situation und Atmosphäre mitsamt ihrer Motivlagen und Repräsentationen zeichnen. Beigegebene Fotografien aus der Zeit vermitteln dem Betrachter optische Eindrücke und Informationen. Die Angehörigen der jüngeren Generation wiederum reflektieren über die Nachwirkungen von „68“. Beide Textgattungen können und wollen die wissenschaftliche Forschung zu den religions- und kirchengeschichtlichen Umbrüchen der sechziger und siebziger Jahre nicht ersetzen. Aber auch sie zeigen, dass diese Veränderungen nicht auf das Jahr „68“ reduziert werden können.

– Erinnerungen und Reflexionen –

1968 in der Provinz*

Trutz Rendtorff

1.

Münster April 1968

Am 11. April 1968, einen Tag vor dem Karfreitag, verbreiteten sich rasch die Nachrichten über den Anschlag auf Rudi Dutschke. Sie lösten in Münster wie an vielen Universitäten allgemeine Erregung aus. Eine Gruppe von Studenten und Assistenten der Universität, zu denen ich Kontakt hatte, suchte nach einem Weg, ihrer Empörung über den Anschlag öffentlich Ausdruck zu verschaffen. Was konnte man tun? Am Karfreitag sollte in der Westfalenhalle die Matthäuspassion aufgeführt werden. Das erschien uns, als die einzige öffentliche Veranstaltung an diesem Feiertag, die Gelegenheit für eine Demonstration.

Text für ein Flugblatt musste entworfen werden. Er sollte in der Westfalenhalle vorgetragen werden. Mit Diskussion? Am Vormittag des Karfreitag verschafften wir uns Zugang in die Generalprobe. Wir sprachen den Dirigenten an. Die Probe wurde kurz unterbrochen. Ob er es tolerieren würde, dass wir das Flugblatt vor Beginn

* Aufgefordert, mich als „Zeitzeuge“ an der Diskussion um „1968“ zu beteiligen, beschränke ich mich angesichts der weit ausufernden Debatte auf die Nahperspektive der Universität Münster, der ich bis gegen Ende 1968 als Assistent und Dozent angehörte, um beispielhaft über einige Erfahrungen und Diskussionen zu berichten, wie ich sie miterlebt habe und aus meinen Unterlagen rekonstruieren kann.

der Matthäuspassion verlesen? Er erklärte sofort, nichts dagegen zu haben. Allerdings müsste er erst den Veranstalter des Konzerts informieren.

Wenig später: Die Stadtverwaltung, als Hausherrin der Westfalenhalle, hatte Einspruch erhoben gegen eine demonstrative Aktion in der Halle. Freigestellt wurde nur, das Flugblatt nach Ende der Aufführung vor dem Ausgang zu verteilen.

Interne Auseinandersetzungen folgten. Die Studenten, die richtige *action* wollten, machten sich auf den Weg nach Essen. Sie wollten sich lieber an der Blockade der Auslieferung von „Bild am Sonntag“, der feindlichen „Springerpresse“, beteiligen. Am Abend fanden wir uns vor der Halle ein. Die inzwischen informierte Polizei war bereits präsent. Kampferprobte Studenten konnten unter den draußen mit uns Wartenden ihnen schon bekannte Kriminalbeamte in Zivil identifizieren. Das erhöhte die Spannung. Die Aktion selbst verlief friedlich. Die Konzertbesucher verliefen sich. Münster war halt nicht Berlin.

Text des Flugblattes:

„Münster, am Karfreitag 1968

Sehr verehrte Damen und Herren,

Dieser Karfreitag steht im Schatten von Gewaltakten.

Mit Zustimmung des Herrn Oberstadtdirektors erlauben wir uns, Ihnen das folgende mitzuteilen. Wir wählen dabei ausdrücklich die Form des Flugblattes, um Störungen dieser Veranstaltung zu vermeiden.

Wir möchten Ihre Aufmerksamkeit darauf lenken, wir sehr wir alle als Bürger dieses Gemeinwesens von der Gefahr betroffen sind, das [*sic!*] Gewalt überhand nimmt, wo Reformen und Wandel nicht aufgehalten werden dürfen.

Das Ereignis von Karfreitag hat auch eine öffentliche Dimension, in einer friedlosen Welt der Menschlichkeit die Bahn zu brechen.

Mit Schrecken sehen wir, wie in den Vereinigten Staaten durch Mord und Terror die Gruppen in einer Rechtsgemeinschaft sich

einen gemeinsamen Weg in die Zukunft verbauen. Der Tod von Martin Luther King zeigt das überdeutlich. Hierzulande droht das gestern verübte Attentat auf den Studenten Dutschke eine ähnliche Gefahr [*sic!*]. Die Beunruhigung, die in den hinter uns liegenden Wochen von unserem Land Besitz ergriffen hat, hört auf, eine heilsame Unruhe zu sein, wo die Offenheit nötiger Auseinandersetzungen gehemmt wird durch Anwendung roher Gewalt.

Die Botschaft der Matthäus-Passion, die Theologie des Kreuzes, verpflichtet uns alle zur Gewaltlosigkeit. Das aber bedeutet in den vor uns liegenden Wochen und Monaten konkret: Nicht Verketzerung von Minderheiten, auch wenn wir mit ihnen nicht übereinstimmen; Freiheit und Gelassenheit in der Diskussion des Neuen, das auf uns zukommt; Gewalt nicht mit Gewalt beantworten; auf Verständigung drängen statt die Gemeinschaft mit denen aufzukündigen, die heute protestieren; keine Fronten entstehen lassen, sei es zwischen Weißen und Schwarzen, alter und junger Generation, Gesellschaft und Studenten. Es darf sich in unserem Lande nicht wiederholen, was sich in anderer Form schon einmal ereignet hat.

Wir bitten darum, die Matthäus-Passion, dieses große musikalische Werk, als eine christliche Botschaft zu verstehen, die hinausweist über das, was uns von anderen Menschen und Gruppen trennt, als Botschaft der Versöhnung.

(Professoren, Assistenten und Studenten aus der Universität Münster anlässlich des Attentats auf Rudi Dutschke)¹

Wenige Tage danach, am 17. April, rief der SDS zu einer Kundgebung im Zentrum Münsters auf, um 17 Uhr vor der Lambertikirche, am Prinzipalmarkt². Diesmal richtig öffentlich. Das Fernsehen (ARD) war präsent. Reden mit Lautsprecher von der Ladefläche eines Lastwagens.

Die studentischen Organisatoren hatten mich – vermittelt durch Theodor Strohm, damals Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften – als jungen „Professor“

¹ Flugblatt im Privatbesitz des Autors.

² Siehe Dokument 1.

aufgefordert, eine kurze Rede zu halten³. Als „Alibiprofessor“? Meine Rede wurde nicht vorher „zensiert“. Sie machte – im Vergleich zu dem Aufruf – schlaglichtartig deutlich, wo die Grenzlinie zu den Sprechern der sich formierenden „Bewegung“ verlief.

Differenz, ja Gegensatz traten bei dem provinziellen Ereignis vor der Lambertikirche in Münster offen zutage. Das war exemplarisch für die großen Auseinandersetzungen, die in der Folgezeit die öffentliche Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland beherrschen sollten. Worum ging es? Alla breve gesagt, um Akzeptanz und Verwirklichung der parlamentarisch-rechtsstaatlichen Demokratie hier oder radikale Kritik und eine „andere“ Demokratie dort. Eine deutsche Auseinandersetzung, im Schatten der zwölfjährigen NS-Herrschaft sowie des Scheiterns der ersten deutschen demokratisch verfassten Republik, verwoben mit antagonistischen Erwartungen, Hoffnungen und Enttäuschungen.

³ Siehe Dokument 2.

Dokument 1

AN DIE HEUTE: 17 Uhr am LAMBERTBRUNNEN
 DEMOKRATISCHEN BÜRGER, STUDENTEN, ARBEITER, SCHÜLER UND FAMILIEN
 DIESER STADT!

Auf unsern teuren Freund, den Genossen Rudi D u t s c h k e , ist
 am 11. 4. in Laufe des späten Nachmittag in Berlin auf offener
 Straße ein verbrecherischer Mordanschlag verübt worden.

Die umgehend erfolgten, objektiv heuchlerischen Worte des Bedauerns
 der Bundesregierung, der Parteien und des Berliner Senats an die
 Frau von Rudi Dutschke und die an diese Tat geknüpften Feststellungen,
 man verabscheue die Gewalt als Mittel jeglicher Politik, können uns
 nicht mehr dazu verführen, auch hier noch die Ruhe als die erste
 Bürgerpflicht zu akzeptieren; zumal wir wissen, daß in einer
 e i n d e u t i g e n Konsequenz nicht der individuelle Attentäter
 Bachmann (es kann sich also nicht um einen Anachronismus der Pistole
 handeln) vor Gericht zu stellen ist, sondern eine systematische
 P o g r o m h e t z e einer bereits objektiv faschistisch denkenden
 Öffentlichkeit, unserer staatlichen Exekutive und der "staatstargen-
 den" Parteien.

Die unläufig der Westberliner "Bürger-Demonstration" vom
 Westberliner Senat und einer bewußtlosen, weil total mani-
 pulierten Bevölkerung laut gewordenen Parolen wie 'Dutschke
 an den Galgen' oder 'Ihr müßt diesen Typen ins Gesicht
 schauen' sind offener Aufruf zum G e s i n n u n g s t e r -
 ror , bzw. direkter Aufruf zum Totschlag.

Angesichts eines immer offener werdenden Terrors, der entweder nur
 als Terror einer "linken Minderheit" bzw. als "pathologisch" ver-
 standen wird, der in Wirklichkeit aber vielmehr daraus resultiert,
 daß die Masse unserer Bevölkerung in der angepaßten Konsumsphäre
 belassen wird und deren politisches Denken so auf die 'Reaktions-
 weise von Lurchen' herabgesetzt wird, macht praktisch-politische
 Solidarität ^{den} einzig notwendigen Bestandteil unseres Widerstands
 aus.

S D S - M Ü N S T E R - S D S - M Ü N S T E R - S D S - M Ü N S T E R

Dokument 2

Unser Grundgesetz ist unser größter Besitz. Noch nie hatte ein deutscher Staat eine so gute freiheitliche, rechtlich und sozialstaatliche Grundlage. Die Demokratie 1968 befindet sich auf dem Wege, der durch dieses Grundgesetz gebahnt ist. Aber das ist nie selbstverständlich. Sie auf diesem Wege zu halten, das geht nicht ohne Konflikte ab. Alle Appelle zur Erneuerung, zur Reform, aber auch zur Bewahrung und zur Ordnung müssen sich an die Maßstäbe halten, die mit dem Grundgesetz aufgerichtet sind. Die leidenschaftliche Unruhe der letzten Tage und Wochen macht es heute nötig, an die Vernunft zu appellieren; das ist zunächst die Vernunft des einzelnen Bürgers. Es ist aber vor allem die Vernunft, die in unseren demokratischen Institutionen selbst enthalten ist. Wer heute fordert: Zerstört die Institutionen dieses Staates! beschwört die politische Willkür. Denn es gibt dann nicht mehr die Möglichkeit der gegenseitigen Kontrolle.

Sie ist die Grundbedingung rationaler Diskussion. Reform kann und darf sich nur im Rahmen der bestehenden Demokratie, ihrer rechtlichen und politischen Institutionen vollziehen. Hier müssen die Konflikte ausgetragen werden. Wo immer Veränderung gefordert wird, müssen die Gründe dafür und die Ziele, die erreicht werden sollen, sich an den Grundlagen der Demokratie überprüfen lassen. Macht und Herrschaftsausübung müssen kontrollierbar sein. Aber, das gleiche gilt auch vom Protest und von der Auflehnung gegen bestehende Verhältnisse. Die Demokratie 1968, das ist die Demokratie, die eine kurze Geschichte hat, eine Geschichte von knapp zwanzig Jahren. Das ist eine kurze Zeit. Niemand kann erwarten, das alles verwirklicht und erfüllt ist, was von den Grundlagen her zu dieser Demokratie gehört. Das Grundgesetz ist auch eine ständige Herausforderung, über das schon Erreichte hinauszugehen. Unvollkommenheit und Reformbedürftigkeit des Bestehenden bedeuten aber nicht, daß wir vor einem politischen Nichts stehen, daß im Grunde alles und alle versagt hätten.

Was die Situation heute verlangt, ist der Mut zum Fortschritt, der auf dem Bestehenden und Erreichten aufbaut. Weder sollten wir uns verschanzen hinter den erreichten politischen Verhältnissen und sie nur verteidigen noch sollten wir deren völligen Abbruch fordern. Was in der Demokratie nicht durch vernünftige Kooperation erreicht werden kann, kann in ihr überhaupt nicht erreicht werden. Auf keinen Fall darf Gewalt überhand nehmen. Mit demselben Nachdruck, mit dem das in vergangenen Monaten gegenüber Staat und Polizei gesagt werden mußte, muß das heute gegenüber radikalen einzelnen und Gruppen gesagt werden. Sonst wird eine gemeinsame Zukunft in einer Rechtsgemeinschaft verbaut.

Vielleicht sind in diesen Tagen die Fronten deutlich geworden, andere ins Wanken gekommen. Jetzt müssen die Konflikte mit Argumenten ausgetragen werden an den Orten der Diskussion, die dafür geeignet sind. Über die Zukunft der Demokratie darf nicht auf der Straße entschieden werden. Alle sollten dazu beitragen, daß wieder eine Atmosphäre der Vernunft und der Sächlichkeit entsteht, in der die Unruhe dieser Tage sich fruchtbar auswirken kann.

2.

Oft und immer wieder ist diese Auseinandersetzung als ein Generationenkonflikt gedeutet worden, als ein Aufstand der politisch in den sechziger Jahren politisch mündig werdenden Nachkriegsgeneration gegen die politisch diskreditierten Väter. In dieser Deutung fehlt, wenn man denn die Kategorie der Generationen überhaupt bemühen will, die Generation derer, die bereits mit dem Prozess der Akzeptanz der 1949 definitiv errichteten demokratischen Verfassung politisch mündig geworden sind.

Wie stellt sich „1968“ aus der Perspektive der Jahre vor 1968 dar, aus der Nahperspektive, wie ich sie erlebt habe, rückblickend aber

auch darauf, dass die bald so genannte „Studentenrevolution“ gerade nicht zum Ziel einer politischen Revolution geführt hat? Sie ist im Gegenzug von der Akzeptanz und Bewährung der Grundelemente eines demokratisch verfassten Gemeinwesens überholt worden, inzwischen Thema einer resignativ romantisierenden Erinnerungskultur.

Der erste Satz der oben wiedergegebenen Rede vor der Lamberti-Kirche entspricht dem Satz in einer Rede, die Günter Grass 1965 in Münster und anderswo zur Unterstützung des Wahlkampfes von Willy Brandt gehalten hat. Ihr Titel lautete „Dich singe ich Demokratie“⁴. Ton und Inhalt der Rede entsprachen dem politischen Lebensgefühl der jungen Theologen, Philosophen und Historiker, mit denen ich in Münster in Kontakt stand. Bei meiner heutigen Relecture der Reden von Günter Grass sind mir zwei Punkte besonders aufgefallen, die für die Demokratiedebatte in den Jahren vor 1968 signifikant sind und Parallelen zur Auseinandersetzung um die politische Rolle der Kirche erkennbar werden lassen. Ich wechsele darum vom damaligen Zuhörer zum heutigen Leser der Rede von Grass, dem rückblickend vor allem zwei Kontroverspunkte aufgefallen sind.

Weltanschauungskämpfe

Grass zitierte den CDU-Politiker und Verteidigungsminister Kai Uwe von Hassel, der im Wahlkampfstil vor den „Linksprotestanten“ warnte, vor einer „nihilistischen Saat, die bei der Studentenschaft aufzugehen beginne“⁵. Grass kritisierte die ideologische Verquickung von politischer und weltanschaulicher Auseinandersetzung. Das fand unseren Beifall. Unser ideelles Leitmotiv lautete „Entideologisierung“, ein Begriff, der damals seine Bedeutung analog zu dem durch Rudolf Bultmann berühmt gewordenen theologischen Konzept der „Entmythologisierung“ erhielt, das, 1942 zuerst formuliert,

⁴ Grass, Günter: *Dich singe ich Demokratie*. Es steht zur Wahl. Neuwied / Berlin 1965, 6.

⁵ Ebd., 8.

seit den fünfziger Jahren die theologische und kirchliche Debatte prägte.

Weiter: Grass kritisierte zugleich Martin Niemöller scharf. Niemöller hatte zu einem Wahlboykott aufgerufen. Die Parteidemokratie mit ihren wechselnden Mehrheiten sei nicht mit dem eindeutigen Zeugnis der Kirche vereinbar. Grass kontert, dem Pastor Niemöller sei offenbar nicht klar: „nicht Schwarz und Weiß sondern vielstufiges Grau“ stehe zur Wahl⁶. Und gut protestantisch: „Die Bundesrepublik jedoch und die Wahlen zum nächsten Bundestag sind von dieser Welt“, während „dem Theologen [...] jedes Problem zur Gewissensentscheidung gerät“⁷.

Grass spielte damit auf genau die Orientierungsproblematik an, in der sich die Kirchen in ihrem Verhältnis zur jungen Demokratie befanden. Sie hat in den sechziger Jahren ihren Ausdruck in den großen politischen Kämpfen um die Wiederbewaffnung und die deutsche Einheit, aber auch in den verschiedensten Gruppierungen zur Kirchenreform gefunden. Im Grunde ist dieser Prozess erst zwanzig Jahre später, 1985, mit der sog. Demokratiedenksschrift der EKD zum Abschluss gekommen.

Konfliktfeld Demokratiedebatte

Erfüllt von dem emphatischen Demokratiebewusstsein der „Vor-68er-Generation“ galt vielen von uns die Radikalisierung der Studentenbewegung als ein Rückfall hinter die neuen, zu bewährenden Institutionen der neuen demokratischen Verfassung. Was hieß das aber konkret?

Ein Beispiel: Als in den politisch-ideologischen Kämpfen die Formel der „Freiheitlich-demokratischen Grundordnung“ auftrat, wurde das Kürzel „FDGO“ gerne mit verächtlichem Unterton zitiert. Dieser Formel fehlten in der Tat zwei Merkmale, die für einen unterscheidungsfähigen Begriff von Demokratie unabdingbar sind: „parlamentarisch“ und „rechtsstaatlich“. In der Tat, das waren (und

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

sind) die beiden Grundelemente für das Verfahren im Umgang mit politischen Konflikten. Politik als Kampf *um* demokratische Mehrheiten wie als Achtung *von* demokratischen Mehrheiten. Die Absicht, deren Funktion durch Begriff und Organisation einer „Außerparlamentarischen Opposition“ und durch die Legitimation von revolutionärer Gewalt zu substituieren, das war genau der Punkt, an dem sich die Geister scheiden mussten. Auch in dieser Hinsicht waren (und sind immer wieder) die Kirchen mit ihrem extrapolitischen Politikverständnis, wie es im Protestantismus z. B. in der Rede von der „Königsherrschaft Christi“ verschlüsselt war, zur Selbstaufklärung provoziert.

Günter Grass hat 1965 diesen Konflikt gezielt auf die ideologischen Flügelkämpfe in der von ihm unterstützten SPD am Beispiel Willy Brandts zugespitzt. „Willy Frahm“ habe sich 1931 von seinem politischen Ziehvater Julius Leber, der die Weimarer Republik bejaht und unterstützt hatte, getrennt und sich der Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands angeschlossen. Erst nach seiner Emigration sei Willy Brandt zu Lebers Position der Bejahung der Parteidemokratie und ihrer Verfahren zurückgekehrt. Grass gab Brandts Weg „von Leber fort und zu Leber zurück“ als „gleichnishaft“ den Flügelkämpfen in der SPD zu bedenken⁸.

Entsprechende Lektionen mussten auch in den Kirchen noch gelernt werden. Diskussionen über den Weg vom „Obrigkeitsstaat“ zur liberalen „Demokratie“ bestimmten den Tenor der sich formierenden protestantischen Sozialethik. In miniature konnte das etwa so aussehen: In einer Diskussionsrunde mit Bundestagspräsident Eugen Gerstenmaier im Hamannstift, im Wahljahr 1961, versuchten wir ihn davon zu überzeugen, es sei jetzt, nach zwei Wahlperioden, dringend an der Zeit für einen Machtwechsel von der CDU zur SPD. Das entspräche doch der Idee der Demokratie. Der Politiker klärte die etwas naiven Demokratieeiferer darüber auf, einen solchen Wechsel gleichsam „von oben“ verordnen zu wollen, komme da-

⁸ Grass, Günter: *Dich singe ich Demokratie. Loblied auf Willy*. Neuwied / Berlin 1965, 8.

gegen der Rückkehr zu einer obrigkeitlich gesteuerten Staatsauffassung gleich.

3.

Schon länger hatten ökumenisch-internationale Erfahrungen Eingang in den innerdeutsch-provinziellen sozialetischen Diskurs. Exemplarisch für Veränderungen leitender Begriffe schon vor 1968 sind die von Genf aus seit den fünfziger Jahren initiierten Studien zum „Rapid Social Change“, an denen das Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften durch Heinz-Dietrich Wendland beteiligt war. Die aus der außereuropäischen Mission hervorgegangenen Kirchen sahen sich mit der Problematik der Entwicklungsländer, den Prozessen der Dekolonisation konfrontiert. Unter dem Einfluss vor allem südamerikanischer Kirchen ging „Rapid Social Change“ über in „Social Revolution“. Die analytisch-soziologische Kategorie der „Revolution“ changierte zur politischen Kategorie „Social Action“, als „Befreiungstheologie“. Bei der Weltkonferenz „Church and Society“ in Genf 1966⁹ konnte man erleben, wie „Revolution“ zum neuen Fokus oekumenischer Sozialethik avancierte.

„Theologie der Revolution“ trat in Konkurrenz zu dem bis dahin in der Genfer Oekumene leitenden sozialetischen Begriff, der „Responsible Society“. Aus dem Geist des nordamerikanischen Pragmatismus geboren, hatte dieser Begriff seit der Weltkonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam 1954 den Status eines sozialetischen Credo erlangt. Die in Genf 1966 aufbrechende Konkurrenz zwischen beiden Konzepten wurde signifikant für dauerhafte Spannungen und Konflikte in der Oekumene.

⁹ Zusammen mit u. a. Heinz-Eduard Tödt und Hermann Ringeling nahm ich als Delegierter der EKD teil.

4.

Zurück nach Münster:

Im Sommersemester 1967 hatten Assistenten und Studenten der Universität nach Berliner Vorbildern einen „Wissenschaftspolitischen Klub“ gegründet. Der Club sollte, offen für alle Universitätsangehörigen, als Forum für das „Gespräch“ über die Reform der Universität dienen¹⁰. Am 16. Mai 1968 erklärten die Initiatoren das Clubkonzept für gescheitert. Die Begründung verdient zitiert zu werden: „Der Weg der studentischen Bewegung von der Hochschuldiskussion zur außerparlamentarischen Opposition, dessen immanente Konsequenz inzwischen Schritt für Schritt nachweisbar ist, ist kein Berliner Weg, sondern von den vorhandenen Widersprüchen selbst vorgeschrieben.“ Die Erwartung an eine „Gemeinsamkeit der akademischen Bürger“ sei nicht nur „unverzeihlich naiv“, sondern eine „unmittelbare Unterstützung derer“, die von den herrschenden Widersprüchen privilegiert werden¹¹.

Mit der Berufung auf eine „immanente Konsequenz“ meldete sich eine Version marxistisch inspirierter Selbstdeutung zu Wort. Indem die studentischen Aktionen den Rang einer geschichtsnotwendig „vorgeschriebenen“ politischen „Bewegung“ erhielten, wurden sie, in einem Akt gleichsam der Selbsttaufe, zur „Studentenbewegung“. Die Assoziationen, die eine geschichtsnotwendige Bewegung als politische Legitimationsinstanz bei denen hervorrufen musste, die als Jugendliche noch analoge Reden in der NS-Zeit unmittelbar erlebt hatten, wird man sich vorstellen können.

¹⁰ Im September 1967 war ich zu einem Vortrag vor dem 1. öffentlichen Forum des Wissenschaftspolitischen Clubs eingeladen. Mein Thema lautete „Ethik *nach* der Revolution“. Dort wurde mir entgegengehalten, wichtiger sei doch die hohe Ethik der Revolutionäre. Zur Veröffentlichung s. Anm. 13.

¹¹ Diskussionsbeitrag des Exekutivausschuss 16.5.1968 [im Besitz des Verfassers].

5.

Zur Marxismusdebatte

Varianten marxistischer Geschichtsdeutung übten eine Faszination auf das kirchlich-theologische Bewusstsein aus. Konnte und musste sie nicht mit Motiven der christlichen Eschatologie verbunden und im Kontext der politischen Geschichte aktualisiert, realisiert werden? Oder war die Rehabilitation der verpönten „Aufklärung“ das Gebot der Stunde? Erwin Metzke hatte schon 1954, anlässlich der Gründung der Marxismuskommission, „Marxsens Durchbruch durch die spiritualistischen Denktradition“ als wegweisend „gerade für den Christen“ gedeutet¹². Wendland plädierte für eine die marxistische Zukunftshoffnung überbietende „Universaleschatologie“. Die Heidelberger Marxismusdiskussion spielte allerdings keine öffentlich erkennbare Rolle¹³.

6.

In Münster, wo Studenten beider Konfessionen gemeinsam in den Vorlesungen saßen und diskutierten, reicherte sich die Diskussion an mit Impulsen, die vom II. Vatikanischen Konzil ausgingen. Kirchenreform, Theologiereform als Umsetzung der revolutionären Stimmungslage in theologisch reflektierte Praxis des Christentums, damit ließ sich eine Perspektive verbinden, die kontinuierlich offen und

¹² *Marxismusstudien*. Beiträge von H. Bollnow, F. Delekat, L. Landgrebe, R. Nürnberger, H.-H. Schrey, E. Thier, H.D. Wendland mit einem Vorwort von Erwin Metzke. Tübingen 1954. An den Sitzungen der Marxismuskommission nahmen zeitweise außerdem teil u. a. Ralf Dahrendorf, Jürgen Habermas, Peter von Oertzen, Hermann Lübke, Joachim Ritter. Nach dem Tod von Erwin Metzke wurde die Kommission von Iring Fetcher geleitet.

¹³ Heinz Eduard Tödt berichtete zusammen mit mir auf der Sitzung der Marxismuskommission vom 9.10.1967 über die Genfer Konferenz. Das gab den Anstoß zur Publikation: *Rendtorff, Trutz / Tödt, Heinz Eduard (Hg.): Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*. Frankfurt a. M. 1968. ⁴1970.

demokratienah, jenseits kurzfristig unversöhnlich scheinender Gegensätze, sich langfristig als produktiv erweisen sollte¹⁴.

Theologiestudenten debattierten die Frage, was die historisch-kritische Schriftforschung für die Praxis der Kirche bedeuten könne. Im frommen Westfalen erregte in den sechziger Jahren eine leidenschaftlich geführte Auseinandersetzung um Rudolf Bultmanns Programm einer „existentialen Interpretation“ die Gemüter. Sie diente jetzt als Türöffner für Versuche, die historisch-kritische Exegese an konkreten Beispielen mit einer soziologischen Interpretation zu vermitteln. Ohne Wahrnehmung der Situation der Christen in der Gesellschaft könne die Theologie ihrer Aufgabe nicht gerecht werden: Soziologie zur Selbstaufklärung der Kirche. Eine Gruppe von Theologiestudenten entwarf dazu einen „Kritischen Katechismus“, der in mehreren, immer umfangreicher werdenden Fassungen in der Fakultät und in der westfälischen Kirche verbreitet wurde¹⁵. „Kritische Gemeinde“ lautete das praktische Programm.

7.

Überhaupt die Soziologie: Man wird diese Debatten nicht verstehen, ohne die Rolle der sich neu formierenden Soziologie zu berücksichtigen. In der Studentenschaft spielten die Schüler von Helmut Schelsky, der 1964 von Hamburg nach Münster gekommen war, eine gewichtige, aber auch zwiegesichtige Rolle. Sie lieferten einerseits der Protestbereitschaft eine analytisch geschulte kritische Begrifflichkeit, im klassischen Sinne der „Entlarvung“ der „hinter“ den sozialen Prozessen wirkenden gesellschaftlichen Machtverhältnisse. Schelskys Versuch, durch eigene Vorlesungen und Seminare im Stile des „Wissenschaftlichen Klubs“ auf den Eskalationsprozess der

¹⁴ Am 30. Oktober 1968 verabschiedete ich mich von Münster mit einer Vorlesung im Rahmen der von Studenten organisierten Ringvorlesung mit dem Thema „Reformation oder Revolution? Über die politische Dimension reformatorischer Theologie“. Abdruck in: Rendtorff, Trutz / Steck, Karl Gerhard: Protestantismus und Revolution (Theologische Existenz heute. NF 161). München 1969, 7–25.

¹⁵ Der Text des Katechismus ist abgedruckt auf S. 129–137.

Studentenbewegung einzuwirken, konnte dagegen nichts ausrichten. Dieser politisierende Soziologieeffekt sollte sich nach der Gründung der Universität Bielefeld gegen ihn selbst wenden.

Andererseits hatte die Formation des soziologischen Bewusstseins aber auch einen befreiend aufklärenden Effekt, der einen konstruktiv-selbständigen intelligenten Umgang mit Autoritäten und Traditionen beförderte. Dass der Erfolg dieses Effekts im kirchlichen Bewusstsein oder in der Theologie, wie übrigens auch in den Geisteswissenschaften, von mancherlei Trivialisierungen begleitet ist, das steht bereits auf einem anderen Blatt und gehört nicht mehr zu dieser kurzen Geschichte der Zeit um 1968 aus der Nahperspektive eines Zeitzeugen.

Trutz Rendtorff

geboren am 24. Januar 1931 in Schwerin; Studium der Theologie und Soziologie in Kiel, Göttingen, Münster, Basel sowie an der Indiana University USA; 1956 Promotion in Münster zum Dr. theol.; wissenschaftlicher Assistent am Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften; 1961 Habilitation und bis 1968 Privatdozent für evangelische Theologie; 1968–1999 Ordinarius für systematische Theologie und Ethik in München; 1970–2001 Mitherausgeber der „Zeitschrift für Evangelische Ethik“; 1974–1981 Vorsitzender der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; 1979–1997 Mitglied der Synode der EKD; 1980–1997 Vorsitzender der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD; 1981–1994 Mitbegründer und Präsident der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft; 1992 Mitbegründer des Instituts „Technik-Theologie-Naturwissenschaften“ an der LMU München; 1999–2002 Mitglied der Unabhängigen Historischen Kommission „Bertelsmann im Dritten Reich“.

Evangelische Jugend als Vorreiter und eigenständiger Teil der '68er

Karsten D. Voigt

Mein Aufbruch in die kritische Jugend- und Studentenbewegung begann nicht erst Ostern 1968, sondern exakt zehn Jahre früher, an meinem 17. Geburtstag im April 1958 auf einer Tagung des Jugendkonvents der Hamburger Landeskirche auf der Heideburg in Hamburg-Hausbruch. Dort brachte ich als frisch gewählter Delegierter der evangelischen Jugend des Rauhen Hauses einen Antrag zur Unterstützung einer Erklärung evangelischer Jugendleiter – darunter der Hamburger Jugendpastor Peter Stolt – gegen die atomare Bewaffnung der Bundeswehr ein. Nach heftiger Debatte wurde dieser Antrag mit 32 gegen 8 Stimmen bei 6 Enthaltungen angenommen. Es blieb nicht bei diesem Antrag. Die Beteiligung von evangelischen Jugendlichen an Informationsständen und an der Massenkundgebung vor dem Hamburger Rathaus folgten.

Im Frühjahr 1960 war das Schwerpunktthema des Landesjugendkonventes der Antisemitismus. Unsere gemeinsame Schlussfolgerung: ‚Der Antisemitismus und seine Überwindung sei unsere Aufgabe und der Antisemitismus sei keine jüdische, sondern eine christliche Krankheit.‘

Auch die Diskussion über die nach unserer Meinung erforderliche Veränderung der Sexualmoral begann bei uns in der evangelischen Jugend bereits mehrere Jahre vor 1968. Das Schwerpunktthema der Herbsttagung des Landesjugendkonvents stand 1964 unter dem Motto: ‚Erziehung zur Geschlechtlichkeit als Auftrag der Kirche‘. Zur Vorbereitung dieser Vollversammlung hatten wir in verschiedenen Gemeinden Hamburgs ca. 100 Jugendliche gebeten, 32 Fragen zu ihren Einstellungen zu verschiedenen Formen der Liebe und der

Sexualität zu beantworten. Ergebnis der Beratungen waren Empfehlungen an die Kirchenleitung. In ihnen hieß es: „Eine zunehmende Verwirrung unter Erwachsenen und Jugendlichen in Fragen der Geschlechtlichkeit zwingt uns zur Überprüfung der christlichen Aussagen zu diesem Bereich. Es ist unverkennbar, dass die Bibel in ihrer Stellung zum Miteinander von Mann und Frau stark belastet ist durch die damalige patriarchalische Geschlechterordnung. Die Emanzipation der Frau fordert jedoch heute eine Neuinterpretation der biblischen Aussagen im Blick auf ein partnerschaftliches Verhältnis der Geschlechter.“

Auch nach meinem Umzug nach Frankfurt hielt ich den Kontakt zum Hamburger Landesjugendkonvent noch für einige Jahre aufrecht und brachte die Debatten von dort in die Evangelische Studentengemeinde ein. In deren umgebautes Studentenwohnheim war ich zum Winter 1963 aufgenommen worden. Eine Laienpredigt zu Lukas 7, Vers 36–50 (Jesu Salbung durch die Sünderin) am 1. November 1964 benutzte ich dabei als Grundlage für die Werbung für die von uns in Hamburg erarbeiteten Thesen zur christlichen Sexualethik. Im Februar 1965 spitzte ich in einem Artikel für die ‚esg-randschau‘ – einem Blättchen der Frankfurter Studentengemeinde – meine Thesen zur christlichen Sexualethik im sprachlichen Jargon der Frankfurter Schule weiter zu: „Ein wie auch immer gearteter, autonom gesetzter Sittenkodex würde dem Menschen mit einem Herrschaftsanspruch gegenüberstehen, der die im Neuen Testament verkündete Befreiung des Menschen im Kern missverstünde und missachte. Nicht eine Autonomie eines Sittenkodexes gilt es zu verteidigen, sondern die Autonomie des Menschen gegenüber den ihn bedrängenden Herrschaftsansprüchen (in diesem Fall verkörpert durch einen als autonom gesetzten Sittenkodex).“

Inzwischen hatte in Frankfurt der Auschwitz-Prozess begonnen. Sein Verlauf beeinflusste zunehmend die Diskussionen in der ESG und im evangelischen Studentenwohnheim. Ich war 1962 nach dem Bau der Mauer in Berlin in die SPD eingetreten und kannte von dort auch den Initiator des Prozesses, Generalstaatsanwalt Fritz Bauer, gut. Er bat mich, am Prozess teilzunehmen, um ggf. Zeugen durch die Stadt zu begleiten. Die Beobachtung des Prozessgeschehens und die Gespräche mit den Zeugen, unter denen sich zahlreiche

Kommunisten befanden, beeindruckten mich tief. Trotz meiner Ablehnung der Kommunisten, die ja Christen in der DDR unterdrückten, war ich für den Dialog mit ihnen. Ich schlug dem Studentenfarrer vor, den Nebenkläger beim Auschwitz-Prozess, DDR-Generalstaatsanwalt Friedrich Karl Kaul, zu einem Gastvortrag in das Dietrich-Bonhoeffer-Studentenwohnheim einzuladen. In einer Verhandlungspause des Prozesses sprach ich Kaul an und fragte, ob er hierzu bereit sei. Er war es. Nach langen Kontroversen entschloss sich die Studentengemeinde, ihn für das Wintersemester 1964/65 zu einem Vortrag über ‚Marxistisches Recht‘ einzuladen. Allerdings sollten – was ich auch richtig fand – seine Thesen durch Gegenreferate beantwortet werden. Kaul hat dann nach einiger Zeit seine ursprüngliche Zusage wieder zurückgezogen.

Am 27. März 1965 entriss die Frankfurter Polizei bei einer Anti-Vietnamkrieg-Demonstration der Kampagne für Abrüstung den Demonstranten Plakate, die sich gegen den Krieg in Vietnam und gegen die Anwendung von Gas durch die Amerikaner richteten. Dies war die erste einer langen Serie von Fehlentscheidungen der Frankfurter Polizeiführung, die aufgrund eines Beschlusses des Frankfurter SPD-Parteitagess schließlich 1970 zur Entlassung des Frankfurter Polizeipräsidenten Gerhard Littmann führten. In Reaktion auf das Vorgehen der Polizei gegen die Demonstranten koordinierte ich als Tutor im evangelischen Studentenwohnheim einen gemeinsamen schriftlichen Protest beim Oberbürgermeister Frankfurts. Mit unserer Argumentation beriefen wir uns auf das Recht auf freie Meinungsäußerung. Auf dieser rechtsstaatlichen Grundlage unterschrieb ein breites Bündnis aus deutsch-israelischer Studiengruppe, Jungdemokraten, Jungsozialisten, Gewerkschaftsjugend, Sozialistischem Deutschem Gewerkschaftsbund und Sozialdemokratischem Hochschulbund.

Diese breite Koalition linksliberaler und linker Jugendverbände einschließlich der ESG und Minderheiten in der KSG hielt auch noch bei Protesten und Aktionen gegen die damals erstarkende NPD, die Notstandsgesetze und die Große Koalition. Dazu trug auch bei, dass bei uns im evangelischen Studentenwohnheim zwar die Sympathisanten und Mitglieder der SPD dominierten, aber

anders als in den benachbarten Studentenwohnheimen auch Vertreter aller anderen liberalen und linken Studentengruppen wohnten.

Auch im Ortsverein der SPD wurde diese Liberalität praktiziert. Trotz des Unvereinbarkeitsbeschlusses zwischen SPD und SDS wurde dieser in dem Stadtteil, in dem auch das Bundessekretariat des SDS lag, nie praktiziert. (Deshalb konnte auch ein Mitglied im letzten Bundesvorstand, Mona Steffen, meine erste Mitarbeiterin im Bundestag werden.) So saß nicht nur im evangelischen Studentenwohnheim, sondern auch im SPD-Ortsverein ein breites Spektrum politischer Orientierungen friedlich nebeneinander. Das begann sich 1967/68 zu ändern.

Am Beginn des Sechs-Tage-Krieges vom 5. bis 10. Juni 1967 gelang es uns aber noch einmal, die politischen Kontakte der Bewohner des evangelischen Studentenwohnheims zugunsten einer breiten Solidarität für Israel zu nutzen. Am Anfang sah es noch nicht danach aus. Der SDS lehnte anfangs einen Aufruf zum Frieden im Nahen Osten unter Hinweis auf die Gegensätze zwischen dem kapitalistischen und antiimperialistischen Weltlager ab. Gleichzeitig mobilisierten bei uns im Studentenwohnheim Vertreter der ESG, der jüdischen Studentengruppe, der Jungsozialisten und des RCDS die Unterstützung für Israel. Schließlich gelang es mir, durch intensive Gespräche eine breite Mehrheit im SHB und sogar eine Mehrheit im Frankfurter SDS zur Unterstützung Israels zu bekommen. Dieses führte am 3. Juni zu einer Demonstration ‚für den Frieden in Nahost‘ von der Universität zum Römerberg. Dies war meiner Erinnerung nach das letzte Mal, dass radikale Teile der Studentenbewegung, symbolisiert durch den SDS, sich zugunsten Israels engagierten.

Auch im evangelischen Studentenwohnheim waren die Meinungen geteilt. Die überwiegende Mehrheit engagierte sich zugunsten Israels. Medizinstudentinnen sammelten Medikamente für Israel. Die im Hause lebenden israelischen Studenten wollten zurück nach Israel und kamen doch nicht fort. Gleichzeitig kündigte ein im Hause lebender Jordanier an, dass er zurück wolle, um gegen Israel zu kämpfen. Obwohl alle persönlich zu ihm nett waren, hatte er die Stimmung gegen sich. Die Nachrichten über die militärischen

Siege der Israelis lösten im evangelischen Studentenwohnheim Jubel aus. Trotzdem warfen mir nach dem Ende des Krieges einige Bewohner vor, dass ich mich als Tutor nicht so einseitig pro-israelisch hätte positionieren dürfen.

Faktisch zeitgleich zum Nahost-Krieg, am 2. Juni 1967, wurde Benno Ohnesorg in Berlin erschossen. Daraufhin trafen wir uns am 4. Juni im benachbarten SDS-geprägten Kolb-Heim zur Vorbesprechung über gemeinsame Aktionen. Bereits am Tag darauf kamen zu einem teach-in auf dem Campus der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität ca. 3.000 Teilnehmer, unter ihnen auch die Professoren Jürgen Habermas, Iring Fetscher und Tobias Brocher. Zahlreiche Bewohner des evangelischen Studentenwohnheims verteilten in den nächsten Tagen Handzettel. Aus mehreren Fenstern des Hauses hingen als Zeichen der Trauer schwarze Fahnen.

Diese erste Welle der Politisierung im evangelischen Studentenwohnheim im Jahr 1967 hat später zu sehr unterschiedlichen Lebensverläufen geführt. Falk Wagner promovierte in Theologie und wurde später Professor in München. Peter Reisinger lehrte an der gleichen Universität später klassische deutsche Philosophie. Mit beiden habe ich damals über mehrere Jahre hinweg Kant, Hegel, Marx und Hölderlin gelesen. Dieter Hesemann trat damals in die SPD ein und wurde später Studentenfarrer in Frankfurt. Petra Bornemann, später Kaffeekocher, heiratete einen der Israelis aus dem Studentenwohnheim, konvertierte und wurde in der Frankfurter jüdischen Gemeinde aktiv. Raouf Tanival, später Khpalwak, ein paschtunischer Afghane, wurde Mitarbeiter der Friedrich-Ebert-Stiftung in Kabul. Rita Streb-Hesse wurde ebenso wie ich aus Frankfurt für die SPD in den Bundestag gewählt.

Im Zuge ihrer Politisierung radikalisierten sich einige Teile der Studentenbewegung immer mehr. Gleichzeitig nahmen die Spannungen zwischen unterschiedlichen Teilen der Linken zu. Aufgrund meiner engen Kontakte zur SPD und zu den Gewerkschaften warb ich bei beiden Organisationen für den Dialog mit den sich radikalisierenden Studenten in Frankfurt. Als einigender gemeinsamer Nenner bestand die gemeinsame Gegnerschaft gegen die geplante Notstandsgesetzgebung. Nach dem Putsch der Obristen in Grie-

chenland und der Generäle in Chile sahen wir nach einer Verabschiedung der Notstandsgesetzgebung die Gefahr, die rechtliche Grundlage für eine quasi legale autoritäre Transformation der Bundesrepublik zu schaffen. Geprägt von den Schriften der Theologen Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer – nach ihm war unser Studentenwohnheim benannt worden – wollten wir dieses Mal, anders als 1933, rechtzeitig gegen die Gefahr antreten. Im Kontext der Kampagne gegen die Notstandsgesetze lernte ich die Theologen Helmut Gollwitzer und Martin Niemöller kennen. Aber anders als andere Bewohner des evangelischen Studentenwohnheims, bewahrte ich eine innere Distanz zu ihrer Fundamentalkritik an der Bundesrepublik. Mit dieser in Bezug auf die gesamte Gesellschaft radikalen, verglichen mit dem SDS aber eher gemäßigten Grundhaltung, referierte ich im November 1967 zu diesem Thema auf dem evangelischen Landesjugendkonvent in Hamburg.

Am 4. Oktober 1967 kam es auf meine Anregung zu einem Gespräch zwischen der Frankfurter SPD und dem Bundesvorstand des SDS. Auf Seiten des SDS nahm u. a. sein neu gewählter Bundesvorsitzender Karl Dietrich Wolff (seinen älteren Bruder hatte ich schon einige Jahre zuvor auf einer Bildungsveranstaltung der evangelischen Jugend in Berlin kennen gelernt), von Seiten der SPD neben mir u. a. der spätere Frankfurter Oberbürgermeister Walter Möller teil. Vereinbart wurde ein gemeinsames Seminar, an dem dann am 9. Dezember neben dem SDS auch sozialdemokratisch orientierte Studentengruppen, wie der Sozialdemokratische Hochschulbund (SHB) und die Humanistische Studentenunion (HSU), die Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft (GEW) sowie einige Professoren teilnahmen. Parallele Kommunikationsstränge zwischen den radikalen Teilen der Studentenbewegung und den etablierten Organisationen der Arbeiterbewegung existierten damals in Frankfurt noch über das ‚Kuratorium Notstand der Demokratie‘, das von der IG Metall finanziert wurde und dessen Geschäftsführer Helmut Schauer früher Bundesvorsitzender des SDS gewesen war, und über den Trägerkreis der Monatszeitung ‚express international‘. In deren Redaktion trat ich Anfang 1968 ein.

Auch bei den Demonstrationen gegen den Vietnam-Krieg nahmen in Frankfurt neben Anhängern des SDS weiterhin auch Studen-

ten aus der ESG und Mitglieder der SPD teil. Eine dieser Demonstrationen am 21. Oktober führte vor das Zentrum für amerikanische Soldaten (PX). Während die Anhänger des SDS ihre Losungen für den Sieg des Vietkong skandierten, diskutierten wir mit amerikanischen Soldaten, die z. T. deutliche Skepsis gegenüber dem Kurs ihrer Regierung äußerten: Gleichzeitig begann sich der Ton zwischen reformistischen und den sich revolutionär definierenden Teilen der Linken zu verschärfen. Ich warf den Revolutionären vor, mit ihrer Bejahung von Gewalt den reaktionären Kräften in Deutschland in die Hände zu spielen. Sie beschuldigten mich, früher oder später in der Großen Koalition zu landen.

Das Thema ‚Gewalt‘ wurde immer mehr zur Scheidelinie. Am 4. Februar versuchten mich einige SDSler im Frankfurter Club Voltaire davon zu überzeugen, dass es spätestens nach einem Abwurf einer Atombombe in Vietnam legitim sei, uniformierte Amerikaner in Frankfurt zu töten. Das gleiche Thema und unsere unterschiedliche Einschätzung des Parlamentarismus trennten Johannes Agnoli von der FU Berlin und mich bei einem Streitgespräch in Nordhessen.

Bei der Tagung des Trägerkreises der ‚express international‘ am 24./25. Februar 1968 ging es um das Thema von integrierbaren und System überwindenden Reformen. Anlass war ein Referat von André Gorz, der die Thesen seines Buches ‚Zur Strategie der Arbeiterbewegung im Neokapitalismus‘ vortrug. Anwesend waren neben mir u. a. die späteren Landesvorsitzenden der SPD, Jochen Steffen und Peter von Oertzen, die späteren Professoren Jürgen Seifert, Rainer Zoll und Eberhard Schmidt, die Mitglieder des IG Chemie-Vorstandes Hermann Rappe und Werner Vitt, das Mitglied des IG Metall-Vorstandes Olaf Radke, die späteren DGB-Landesvorsitzenden Gert Lütgert und Dieter Kretschmar, Helmut Schauer vom ‚Kuratorium Notstand der Demokratie‘ und Meino Büning vom Frankfurter SDS. Aus diesem Diskussionskreis entwickelte sich über mehrere Schritte hinweg Anfang der 70er Jahre der ‚Frankfurter Kreis‘, der über viele Jahre die Linke in der SPD koordinierte und zu dessen Sekretär ich nach meinem Ausscheiden als Bundesvorsitzender der Jungsozialisten gewählt wurde. (Auch jetzt ist wieder ein ehemaliger Bundesvorsitzender der Jungsozialisten zum Sprecher der Parteilinken gewählt worden.) Als SPD-Linker demonstrierte

ich dann im März '68 beim Nürnberger Bundesparteitag zuerst vor und dann in der Meistersingerhalle für eine andere Politik der SPD. Wenige Tage nach dem Bundesparteitag wurde ich von dem persönlichen Referenten des IG Metall-Vorsitzenden Otto Brenner, Fred Zander, daraufhin angesprochen, ob ich bereit sei, für diese andere Politik gegen den damaligen Vorsitzenden der IG Bau, Steine, Erden und Befürworter der Notstandsgesetze, Georg Leber, in dessen Frankfurter Wahlkreis zu kandidieren. Nach einigen Tagen Bedenkzeit sagte ich zu. Doch dazu später.

Anfang April '68 nach dem Anschlag auf Rudi Dutschke in Berlin überschlugen sich auch in Frankfurt die Ereignisse. Kurz nach dem Anschlag – noch am 11. April – wurde ich telefonisch über eine geplante Demonstration am Frankfurter Hauptbahnhof informiert. Sofort brachen wir dahin auf. Wir, das waren Jungsozialisten, junge Gewerkschafter, aber auch zahlreiche Leute, die ich noch aus dem evangelischen Studentenwohnheim kannte, aus dem ich inzwischen ausgezogen war. Erst machten wir ein kurzes go-in in das Frankfurter Schauspielhaus, dann zogen wir durch die Innenstadt zur Frankfurter Sozietätsdruckerei, wo nicht nur die FAZ sondern auch Springers Bild-Zeitung gedruckt wurde. Da die Zeitungen aber bereits ausgeliefert worden waren, brachen wir die Blockade ab und zogen mit ca. 1.000 Leuten zum Hauptbahnhof.

Am folgenden Tag, einem Karfreitag, versammelten wir uns um 9.30 Uhr vor der Katharinenkirche in der Frankfurter Innenstadt. Wir machten ein go-in, um eine Diskussion mit der Gemeinde zu provozieren. Hans-Jürgen Krahl, der Frankfurter Dutschke, hielt eine kurze Ansprache, dann zogen wir weiter. (Ab Mittag fand dann auf Einladung des Gemeindepfarrers eine lange und ruhige Diskussion zwischen der Gemeinde und Demonstranten statt.) Von der Katharinenkirche ging es weiter zur Peterskirche. Der dortige Pfarrer beruhigte die Gemeinde mit dem Hinweis, dass die Kirche sonst Mühe habe, genügend Interesse an einem Besuch zu wecken. Deshalb solle die Gemeinde nicht erschreckt auf überraschende Gäste reagieren. Außerdem verwies er auf eine Diskussionsveranstaltung im Mai über das Thema ‚Revolution oder Evolution‘. Als die Gemeinde einen Choral anstimmte, vermuteten viele Demonstranten dies als Versuch, die Diskussion zu unterbrechen und stimmten die

„Internationale“ an. Als beide Gesänge zu Ende waren, sagte Krahl einige Worte von der Kanzel und verließ ruhig die Kirche. Der Frankfurter Studentenfarrer Wolfgang Kratz und sein Vikar, die bei dem go-in dabei waren, waren entsetzt über die Unbeweglichkeit der Gemeinde, die eine Chance zur Diskussion ungenutzt verstreichen ließ.

Wir empfanden es damals als Aufgabe der Kirche, dass sie die Herausforderung durch die Studentenbewegung als Chance begriff, zur Plattform für einen Dialog über eine zugleich ethisch wie politisch motivierte Reform der Gesellschaft zu werden. Zugleich erhofften wir uns von diesem Dialog ein mäßigendes Gegengewicht zu den zunehmenden aggressiven Tönen der Wortführer des SDS.

Um 17.00 Uhr am gleichen Tag versammelten wir uns in der Uni. Dort sprachen der ASTA-Vorsitzende sowie Günther Amendt und Krahl vom SDS. Sie erläuterten den Plan der Blockade der Sozietätsdruckerei. Wir zogen ungehindert von der Polizei dorthin. Unter den Demonstranten traf ich auf weitere SPD-Mitglieder, die ebenso wie ich dem Frankfurter SPD-Vorstand angehörten. Ich beteiligte mich aktiv an der Blockade der Zeitungsauslieferung. Ab 21.00 Uhr setzte die Polizei Schlagstöcke und Wasserwerfer ein. Völlig durchnässt entfernte ich mich später vom Demonstrationsort. Auf dem Rückweg begegnete ich einer Einheit der berittenen kommunalen Polizei. Sie ritten zum Ort der Demonstration. Ihr Einsatzleiter – ein SPD-Mitglied – grüßte mich als Mitglied des Frankfurter SPD-Vorstandes vom Pferd herab. Mich, der ich durchnässt von Wasserwerfern gerade eben von dieser Demonstration kam.

Die unterschiedlichen Sichtweisen über den Verlauf dieser und der folgenden Demonstrationen zwischen denen, die die Demonstration aus der Sicht der Demonstranten und denen, die sie aus der Sicht der Polizei erlebten, führten zu wachsenden Konflikten zwischen dem Frankfurter SPD-Vorstand und der SPD-Stadtverordnetenfraktion. Typisch für diesen innerparteilichen Konflikt ist die Tatsache, dass der frühere Nebenkläger beim Auschwitz-Prozess und damaliges Mitglied im Frankfurter SPD-Vorstand, Rechtsanwalt Christian Raabe, den ASTA der Goethe-Universität bei seiner Strafanzeige gegen die Frankfurter Polizei vertrat. Ich vereinbarte ange-

sichts dieser Konflikte mit dem Leiter der politischen Polizei, Erich Panitz, bei einem Gespräch in einem Café im Frankfurter Westend eine Diskussion mit der SPD-Betriebsgruppe der Polizei. Während unseres Gesprächs beäugte uns argwöhnisch einige Tische weiter Gudrun Ensslin, die einige Zeit später ein Frankfurter Kaufhaus in Brand steckte. Dies war typisch für das damalige Frankfurt, in dem auf engstem Raum völlig gegensätzliche Positionen aufeinander prallten und zugleich in zumindest indirekter Kommunikation miteinander standen.

Am Ostermontag interessierten uns die Abschlusskundgebungen des Ostermarsches wenig, weil dort auch Sänger aus der DDR auftraten, die gegen den Prager Frühling waren. Umso mehr wollten wir uns bei den anschließenden Anti-Springer-Aktionen engagieren. Aber diese führten zu immer gewalttätigeren Konflikten zwischen Demonstranten und der Polizei. Wieder versuchte ich über den Stacheldraht hinweg Demonstranten und Polizei zur Diskussion miteinander zu bewegen, um Gewaltpotentiale abzubauen.

Krahl forderte jetzt die Demonstranten auf, von der Sozietätsdruckerei und der Galluswarte weg zum Hauptbahnhof zu ziehen und später ein go-in im Römer zu machen. Ich fragte ihn, was der Quatsch solle und merkte erst später, dass er Angst vor den von ihm mobilisierten Demonstranten hatte und ziemlich unsicher war. Schließlich einigten wir uns, während wir zum Römer zogen, dass er und andere SDSler vor dem Römer für ein go-in plädieren sollten und ich dann anschließend ihr Megaphon erhielt, um dagegen zu reden. So konnte man die Lage dann allmählich beruhigen. Krahl und K. D. Wolff redeten für ein go-in, ich dagegen. Unterbrochen von einem kurzen improvisierten Polizeieinsatz, den ich durch ein Gespräch mit dem mir von der SPD her bekannten Einsatzleiter der Polizei beenden konnte, wurde die Diskussion ruhiger und Krahl konnte die Demonstranten mit einer Aufforderung zu einem teach-in in der Uni am folgenden Tag beenden. Auf diesem teach-in sprach ich auf Wunsch von Krahl ebenfalls.

In der SPD warb ich um Verständnis für die Demonstration und kritisierte die disproportionale Gewaltanwendung der Polizei, ohne die Gewaltanwendung durch eine Minderheit der Demonstranten zu

rechtfertigen. Es wurde immer schwieriger, in der SPD und bei den Gewerkschaften Mehrheiten für eine derart vermittelnde Position zu gewinnen. Dazu trugen die sich immer mehr beschleunigenden Tendenzen zur Radikalisierung und zur Bejahung von gewalttätigen Aktionen im SDS bei. Wir wollten durch Dialog und Kommunikation Mehrheiten von der Notwendigkeit von Reformen überzeugen. Amendt, Dutschke und Krahl wollten als „revolutionäre Avantgarde“ die Mehrheiten zur Gewaltanwendung provozieren, um damit ihre „revolutionäre Gegengewalt“ zu legitimieren. Das war eine mit uns ethisch und politisch völlig unvereinbare Strategie. Unsere Vorbilder waren Mahatma Gandhi und Martin Luther King und nicht Robespierre und Lenin.

Am 20. April ging ich zu einer Mitgliederversammlung des SDS. Dort wurde ein Film mit gewalttätigen Aktionen der italienischen ApO gezeigt. Krahl bezeichnete diese Gewalttaten als vorbildlich auch für Deutschland. Einige Zeit nach dieser SDS-Mitgliederversammlung traf ich Krahl im Club Voltaire, wo er – wie häufig – ‚Hardenberg-Korn‘ trank und gerührt Heintje-Lieder hörte. Ich griff ihn wegen seiner Thesen zur positiven Rolle von symbolischer Gewaltanwendung an. Ergebnis dieses Streites war einige Zeit später ein öffentliches Streitgespräch im Club Voltaire zwischen ihm und mir: Er vertrat unter ausdrücklicher Berufung auf Bakunin seine Neuauflage der anarchistischen Strategie von der ‚Propaganda der Tat‘. Ich erläuterte mein Ziel eines positiven Zusammenwirkens zwischen gewaltfreier außerparlamentarischer Mobilisierung und innerparteilicher Opposition (ApO + IpO). Ich warf ihm vor, dass seine Strategie der Aktion militanter Minderheiten notwendigerweise wie auch früher in der Geschichte zum Terrorismus führen müsse. Er warf mir vor, dass meine Strategie mit einer Integration in das parlamentarische System führen würde. Im Nachhinein gesehen, hatten wir beide recht.

Entsprechend verlief ein auf meine Anregung hin zwischen ASTA und SPD vereinbartes teach-in am 19. April vor der Uni mit ca. 1.000 Teilnehmern. Diskutiert wurde zwischen Studenten, Professoren und Teilen der Frankfurter SPD-Führung nicht nur angesichts der vergangenen Polizeieinsätze über das Thema ‚Gewalt-Gegengewalt‘, ‚legal-legitim‘, ‚Parlamentarismus-Faschismus-revolutionäre

Aktion⁶. Auf diesem teach-in, das von den Diskussionsinhalten her z. T. erschreckend verlief, konnten sich SPD-Mitglieder in relativ ruhiger Atmosphäre mit ihren Argumenten immerhin noch einbringen. Wahrscheinlich war dies der Grund dafür, dass Krahl mehrfach vergeblich versuchte, das teach-in abubrechen. Aber auch die diskussionsbereiten Teile des Frankfurter SPD-Vorstandes, unter ihnen der spätere Oberbürgermeister Walter Möller und der spätere Bundesfinanzminister Hans Matthöfer hatten große Schwierigkeiten, den aggressiven Stil und die anarchistischen und aktionistischen Thesen des SDS mit ihrer Vorstellung von sozialistischer Theorie und Praxis auch nur annähernd in Übereinstimmung zu bringen. Noch einmal, am 6. Mai 1968, machte Walter Möller den Versuch, für seine Vorstellungen vom demokratischen Sozialismus im Frankfurter Club Voltaire zu werben. Günther Amendt und Krahl waren zwar im Raum, beteiligten sich aber demonstrativ nicht an der Diskussion.

Auch Otto Brenner und weitere Vorstandsmitglieder der IG Metall begannen, sich mir gegenüber immer kritischer über die vom SDS geführten Teile der Studentenbewegung zu äußern. Wie Helmut Schauer vom ‚Kuratorium Notstand der Demokratie‘ mir sagte, fürchteten sie den Anarchismus. Im Trägerkreis des ‚express international‘ wurden die Vorbehalte gegen die Tendenzen zur Gewaltbereitschaft und zum Anti-Parlamentarismus in Teilen der ApO immer kritischer diskutiert.

Im SDS selbst nahmen die Fraktionskämpfe zu. Auf der SDS-Bundesdelegiertenkonferenz im September 1968, an der ich als Gast teilnahm, wurde die ‚KP-Fraktion‘ ausgeschlossen. Am Rande des SDS-Kongresses gab es am 14. September ein Treffen der internationalen Gäste des Kongresses im evangelischen Dietrich-Bonhoeffer-Studentenwohnheim. In Anwesenheit von Karl Dietrich Wolff und Daniel Cohn-Bendit wurde über die Gründung einer V. antiautoritären Internationale geredet. Im Vorraum der SDS-Delegiertenkonferenz warben unterschiedliche trotzkistische, marxistische und traditionelle kommunistische Gruppen für ihre Überzeugungen. Die Studentenbewegung begann sich immer mehr in sektiererische Gruppen zu spalten. Meine spätere Mitarbeiterin im Bundestag, Mona Steffen, gehörte schließlich zu jenen Mitgliedern des

SDS-Bundesvorstandes, die dessen Auflösung durchsetzten und dessen Übernahme durch anarchistische und gewaltbereite politische Strömungen verhinderten.

Gleichzeitig strömten große Teile der politisierten Jugendlichen und Studenten in die SPD. Sie bildeten den Kern der 30 Prozent der Delegierten, die mich im Frühjahr 1969 gegen Georg Leber als Wahlkreis Kandidaten der SPD unterstützten. Sie trugen im Herbst 1969 zum Wahlsieg der SPD und damit zur Bildung einer sozialliberalen Koalition in Bonn bei. Im Dezember 1969 war die Politisierung unter Jugendlichen und Studenten die entscheidende Ursache für meine Wahl zum Bundesvorsitzenden der Jungsozialisten. Die '68er haben gesellschaftliche Veränderungen bewirkt, aber glücklicherweise nicht diejenigen, die ihre radikalsten Sprecher forderten.

Karsten D. Voigt

geboren am 11. April 1941 in Elmshorn; 1960 Abitur in Hamburg; 1960–1969 Studium der Geschichte, Germanistik und Skandinavistik in Hamburg und Frankfurt; Studienaufenthalt in Kopenhagen zu Forschungen über die deutsche Besatzungszeit während des Nationalsozialismus; 1962 Eintritt in die SPD; 1969–1973 Bundesvorsitzender der Jungsozialisten in der SPD; seit 1969 wissenschaftlicher Mitarbeiter, bis zur Wahl in den Bundestag Mitglied des Direktoriums und stellvertretender Leiter der Frankfurter Volkshochschule; 1971–1973 Vizepräsident der International Union of Socialist Youth; 1976–1998 Mitglied des Deutschen Bundestages; 1977–1998 Mitglied der Parlamentarischen Versammlung der NATO; 1983–1998 außenpolitischer Sprecher der SPD-Fraktion; 1984–1995 Mitglied des SPD-Bundesvorstandes; 1985–1994 Mitglied des Vorstandes der Sozialdemokratischen Partei Europas; 1994–1996 Präsident der Parlamentarischen Versammlung der NATO; seit 1999 Koordinator für deutsch-amerikanische Zusammenarbeit im Auswärtigen Amt; Mitgliedschaft im Präsidium der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik, im Kuratorium des Aspen-Institutes, im internationalen wissenschaftlichen Beirat des Alliierten Museums Berlin (Vorsitzender) sowie in den Beratungsausschüssen der „Graduate School of North American Studies“ der Freien Universität Berlin und des „Center for German and European Studies“ der Universität von Minnesota.



Wichern-Stift Rauhes Haus 1958



Veranstaltungsheim 1974

(Bilder aus dem Privatbesitz des Autors)

1968 aus meiner heutigen Sicht

Klaus-Peter Hertzsch

Im zurückliegenden Jahrzehnt begegnet mir beim Blick auf die Kirche in der DDR in Buchtiteln, Akademieprogrammen und Zeitanalysen immer wieder die Formulierung „Zwischen Widerstand und Anpassung“. Ich habe diese Zeit in der DDR erlebt und meine, diesem Raster liegt ein prinzipielles Missverständnis unserer Arbeit zugrunde: Wir seien damals in erster Linie mit der Auseinandersetzung mit dem Staat DDR beschäftigt gewesen: also Anpassung an ihn oder Widerstand gegen ihn, zugespitzter formuliert: „Kumpanei oder Resistance“ oder auch „Freiheit oder Sozialismus“. Natürlich stellte sich auch uns die Frage nach unserem Verhältnis zum Staat; aber das war die Frage nach den Rahmenbedingungen für unser eigentliches Programm: die Verkündigung des Evangeliums in unserem Land und für den Gemeindeaufbau dort. Dabei hatten die vier Jahrzehnte der DDR-Geschichte natürlich auch sehr unterschiedliche Gesichter, sodass die Rahmenbedingungen für uns zu einer Zeit härter, zu einer anderen günstiger waren, zu einer Zeit vor allem Mut, zu einer anderen vor allem Verhandlungsgeschick erforderten. Und wie hoffentlich zu allen Zeiten, gestern wie heute, waren auch damals die staatlichen Gegebenheiten zugleich ein konkreter Situationsbezug für unsere jeweils aktuelle Predigt, für unsere Lebenshilfe für Betroffene, für junge und für alte Menschen. Aber unser eigentliches Thema war das Verhältnis zum Staat natürlich nicht, sondern das war eben Gemeindeaufbau und Verkündigung des Evangeliums in einer gegebenen Lage und mit einer gegebenen Verheißung.

Die kritische Analyse dessen, was wir als Kirche in jenen Jahren getan, erreicht und versäumt haben, ist also viel zu undifferenziert dargestellt, wenn sich dies auf die einfache Alternative reduziert: Da

gab es das bösartige Regime des Sozialismus, und die Frage steht jetzt, wie war ihm gegenüber euer Verhalten: Ein klarer, tapferer Widerstand wie einst gegen Hitler oder eine ängstliche, kompromissbereite Anpassung oder eine zynische skrupellose Kumpanei? Ich kann mein Leben, auf das ich jetzt zurückblicke, in diesem Raster nicht unterbringen.

Das zeigt sich in besonderer Weise, wenn ich mich – der Anfrage dieser Untersuchungen entsprechend – an das Jahr 1968 erinnere. Ich war von 1959 bis 1966 Studentenpfarrer in Jena gewesen, hatte also mit Studentinnen und Studenten zusammen gelebt, diskutiert, gebangt und gefeiert, die damals in großer Zahl zur Gemeinde kamen und die neben ihrer Fachausbildung damit beschäftigt waren, sich einen eigenen Standpunkt und eine Weltsicht für ihr künftiges Leben zu erarbeiten. Danach war ich in Berlin drei Jahre lang – also genau in diesen „68er Jahren“ – Leiter der Geschäftsstelle aller evangelischen Studentengemeinden in der DDR. Da die DDR damals außenpolitisch vor allem darum kämpfte, ihre diplomatische Anerkennung in den westlichen Staaten zu erreichen, bekam ich in dieser meiner öffentlichen Position das Visum zu einer Weltkonferenz des Christlichen Studentenweltbundes in der finnischen Stadt Turku. Dort kam ich mitten hinein in den erregten nahezu globalen Aufbruch einer Studentengeneration, die sich einem Kampf gegen die „power structures des Imperialismus“ und der Auslösung einer sozialistischen Weltrevolution verpflichtet fühlten. In meinen Erinnerungen lese ich: „Delegierte aus allen Ländern, in denen unser Weltbund Mitglieder hatte, kamen dort zusammen, eine eindrucksvolle Menge von jungen Leuten aus allen fünf Kontinenten. Auf dem Universitätsgelände der sommerhellen nordischen Stadt fanden aufgeregte Diskussionen, geplante und spontane Versammlungen, Referate und demonstrative Aktionen statt. Das sorgfältig ausgearbeitete Programm wurde schon am ersten Tag über den Haufen geworfen und durch kurzfristige Meinungsbildung ersetzt. Inhaltlich war diese Konferenz ganz und gar von der Planung einer sozialistischen, partizipatorischen und revolutionären Zukunftswelt beherrscht, und eine deutliche Minderheit von methodistischen und pietistischen Studenten aus Indien, aus Afrika oder aus Norwegen hatte einen schweren Stand, wenn sie tapfer daran erinnerte, dass ein

christlicher Weltbund sich fragen müsse, wo in seinen Programmen denn Christus seinen Platz habe. Gelegentlich wurden sie geradezu verhöhnt; Studenten aus Frankreich oder Italien legten die Köpfe schief und sangen Halleluja, wenn einer von ihnen redete.¹ Das Äußerste, was an kirchlicher Tradition noch gemeinsam möglich war, war zum Tagungsabschluss der Gesang von „We shall overcome“. Auf Bitten des Europa-Sekretärs versuchte ich mit meinem lückenhaften Schulenglisch ein paar theologische Aspekte in die Diskussion einzubringen; denn ein solch doktrinäres Übergewicht politischer Planung schien mir dringend korrekturbedürftig. Am Ende der Tagung wurde ich als einer von drei europäischen Mitgliedern in das Exekutivkomitee der WSCF, des Christlichen Studentenweltbundes, gewählt und habe vier Jahre lang dessen Entwicklung verfolgt und mitzuprägen versucht. Der Grund für meine Wahl in dies leitende Gremium war deutlich: Ich war hier einer der ganz Wenigen, die konkrete Erfahrungen mit solch einer sozialistischen Gesellschaftsordnung hatten. Auch viele bewusste Christen in den evangelischen Studentenbewegungen gingen offenbar davon aus, die Menschheit gehe auf eine sozialistische Zukunft zu. Deshalb war ich ein begehrter Gesprächspartner für Studenten vor allem aus Afrika und Lateinamerika. Welche Irrwege, fragten sie, sollten wir beim Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft vermeiden? Und worauf sollten wir von Anfang an achten? Welche Chancen bietet ein sozialistischer Staat? Und welche Möglichkeiten hat eine Kirche, in solch einem Staat weiter zu existieren und sinnvoll zu wirken? Die Frage „Widerstand oder Anpassung“ wäre für sie ganz unverständlich gewesen.

Ähnliche Fragen kannten wir in den 60er Jahren von den Treffen mit Studenten unserer Partnergemeinden aus Tübingen und Würzburg. Auch von ihnen planten viele – im Gegensatz zu ihren Kommilitonen in der SMD (Studentenmission in Deutschland) – eine sozialistische Gesellschaft. Freilich kamen hier einige Komponenten hinzu. Da war zunächst die Erfahrung der alltäglichen Wirklichkeit, die auf die westdeutschen Besucher nicht selten auch ernüchternd

¹ *Hertzsch*, Klaus-Peter: *Sag meinen Kindern, dass sie weiterziehn. Erinnerungen.* Stuttgart ³2005, 172f.

wirkte und für die DDR-Studenten den kritischen Blick für Mängel der Praxis schärfte. Wichtiger noch war die Tatsache, dass wir in einem Land lebten, das vor zwei Jahrzehnten in zwei Staaten geteilt worden war. Mindestens die Eltern unserer Studenten waren oft noch durch die Überzeugung geprägt, eine bürgerlich demokratische Staatsordnung wie in der Bundesrepublik sei die normale Lebensform unseres Volkes und der Versuch, eine neue Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung an ihre Stelle zu setzen, eine vorübergehende Erscheinung. Die Studentengeneration stand also vor der Aufgabe, beide Möglichkeiten kritisch zu überprüfen und sich für einen bürgerlich demokratischen, einen sozialistischen oder vielleicht auch für einen dritten Weg in die Zukunft zu entscheiden. Das prägte natürlich auch in hohem Maß die Diskussionen in unseren Gemeinden, wobei damals die biblische Botschaft – besonders der Propheten und der Bergpredigt Jesu – als Maßstab und verbindliches Kriterium sehr ernst genommen wurde.

Das änderte sich deutlich nach 1989. Als die siegreiche öffentliche Überzeugung galt nun – gestützt auch auf die Totalitarismus-Theorie – die These, in Ostdeutschland habe mit Faschismus und Sozialismus nur eine Diktatur die andere abgelöst und die westliche Grundordnung sei bei allen Mängeln die einzig wirklich menschenwürdige. Danach wurde, wie gesagt, jetzt auch zunehmend unser Verhalten als Kirche in der DDR beurteilt. Heute zeigen sich Risse in dieser Gewissheit. Meine westdeutschen Freunde sagen mir, die Welt der sozialen Marktwirtschaft, in der sie im 20. Jahrhundert gelebt haben, sei auch für sie nicht die Welt der globalen Wettbewerbsgesellschaft, in der wir uns jetzt gemeinsam vorfinden. Mir fällt auf: Während das Wort „Sozialismus“ eine Weile weitgehend tabuisiert wurde, wird heute auch wieder unbefangen von „Kapitalismus“ geredet wie zu Marx' Zeiten. Nicht zufällig nimmt die SPD den Begriff eines „demokratischen Sozialismus“ in ihr neues Programm auf – Willy Brandt hat ja auch lange Zeit einer „sozialistischen Internationalen“ vorgestanden. Und während es völlig undenkbar ist, dass es in irgendeiner deutschen Stadt noch eine Hermann Göring- oder eine Rudolf Heß-Straße gibt, haben in sehr vielen deutschen Städten Karl-Marx- und August-Bebel-, auch Liebknecht- und Luxemburg-, ja selbst verschiedene Thälmann-

Straßen die rigorosen Säuberungen der Wende überdauert. Es wird offenbar davon ausgegangen, dass hier eine eigene, erinnerungswerte Tradition unserer Geschichte nicht vergessen werden darf. Schon in unseren Gemeinden in der DDR, die aus der Tradition der Bekennernden Kirche kamen, war uns klar: eine Gleichsetzung der beiden Regime und damit ein gleicher grundsätzlicher Widerstand gegen beide hätte zu kurz gegriffen. Während Hitler und seine Leute schon in ihrer Zielstellung unmenschlich waren – ein rassistisch und ethnisch „gesäubertes“ raumgreifendes Großdeutschland als unumschränkte Gestaltungsmacht der Welt für die nächsten Jahrhunderte – sein Sieg wäre ein Alptraum für die ganze Welt gewesen –, lag dem Sozialismus offenbar ursprünglich eine menschenfreundliche Idee zugrunde, und sein Scheitern hatte auch darin seinen Grund, dass sie mehrfach in blutige Hände geraten ist – wie manch andere hoffnungsvolle Bemühung der Menschheit. Eine persönliche Erinnerung: Ich bin in einem Pfarrhaus aufgewachsen, mein Vater gehörte zum Widerstand gegen den Nationalsozialismus – vor allem mit Untergrundsaktionen zur Rettung von Juden. Er war, in einem konservativ kaisertreuen Pfarrhaus aufgewachsen, nach einer erbarmungslos harten Arbeit als Werkstudent unter Tage zu der Überzeugung gekommen, die Kirche müsse sich entschieden für soziale Gerechtigkeit einsetzen. Karl Barths Tambacher Rede, Paul Tillichs Theologie oder das Darmstädter Wort des Reichsbruderrats 1947 begründeten eine Parteinahme für einen armenfreundlichen Sozialismus, und ich habe seine Trauer in Erinnerung, mit der er unter Fehlentwicklungen und Zwangsmaßnahmen in der DDR litt, die seiner Vorstellung eines wirklichen Sozialismus zuwiderliefen. Er hätte sich sicher gefreut, wenn er erlebt hätte, wie auch seine Ideale heute wieder diskussionswürdig werden.

Denn augenscheinlich wächst heute die kritische Sicht auf die herrschende politische und wirtschaftliche Verfasstheit unserer Welt. Das hat offenbar nicht nur aktuelle Gründe – Guantanamo, Irak-Krieg oder Manager-Gehälter –, sondern hier wird tiefer gehend gefragt, wie zukunftsfähig eine Menschenwelt ist, in der die Eigen-dynamik einer rasant wachsenden Wirtschaft, die geradezu gesetzmäßig gleichzeitige Zunahme von exklusivem Reichtum und bitterster Armut und die lebensbedrohliche Klima-Entwicklung von kei-

ner nationalen Regierung mehr beherrschbar sind. Die Frage wird offenbar dringlicher, ob es nicht sinnvolle Steuerungsmöglichkeiten und neue Ansätze für eine Wirtschaft gibt, die nicht mehr den ungezügelter Marktgesetzen ausgesetzt ist, ohne auf die unbrauchbaren Praktiken des gescheiterten realen Sozialismus zurückzugreifen.

Zurück zum Jahre 1968! Angesichts solcher neuer Erfahrungen heute und im Rückblick auf die Ereignisse damals wird mir aufs Neue deutlich, welche Anziehungskraft das Experiment des Prager politischen Frühlings für eine junge Generation besaß, die für eine neue gerechtere Weltordnung eintrat, ohne sich für die erstarrte Welt der Breschnew-Ära entscheiden zu müssen. Auch wir, die vier Mitarbeiter der Berliner ESG-Geschäftsstelle, fuhren im Sommer 1968 nach Prag und erlebten den großen Aufbruch. Wir waren bei Zeitungsredaktionen und in Jugendclubs, und wir haben mit den Leuten auf der Straße geredet. Alles war getragen von Hoffnung und Neugier auf das Kommende. Aus früheren Begegnungen kannte und verehrte ich den Prager Theologen Josef Hromadka. In den Jahren zuvor hatte es in Prag eine auch international viel beachtete christlich-marxistische Dialog-Kultur gegeben, öffentliche Dialoge zwischen dem Theologen Josef Hromadka und dem marxistischen Philosophen Milan Machowec (nach dem Einmarsch der Panzer wurde er Hilfsarbeiter). Dieser offene Dialog trägt nun Früchte, sagte man in der Begeisterung jener Tage. Ich erinnere mich, wie Hromadka mit heller Stimme auf einer Allchristlichen Friedensversammlung in Prag mit Hinweis auf den neu gewählten Präsidenten der Republik Ludvik Svoboda sagte: „Svoboda – das ist ein tschechisches Wort und heißt: ‚Freiheit‘.“ Die Zeichen standen auf einen frei gewählten und frei gestalteten Sozialismus. Plötzlich war diese ganze Stadt Prag in Frühlingsstimmung – Prager Frühling, das Hochgefühl einer historischen Stunde.

Als im August 1968 die sowjetischen Panzer auf dem Wenzelsplatz standen, bedeutete das für viele von uns einen ungeheuer tiefen Einschnitt in eine plötzlich wieder aufgeflammete Hoffnung. Denn dort in Prag hatten jetzt zum ersten Mal die Bevölkerung und mit ihr die Regierenden selber die Gestaltung eines Sozialismus mit menschlichem Gesicht in die Hand genommen. Hier schien ein einleuchtendes neues Modell angeboten zu werden, das einer alten

Vision einen neuen Ansatz bot. Wie viel von solcher Hoffnung in der damals gegebenen Weltlage sich wirklich erfüllt hätte, wissen wir nicht. Jedenfalls breiteten sich auch und gerade unter den Studenten in unseren Gemeinden eine tiefe Resignation und eine Tendenz zu politischer Abstinenz aus, die erst zehn Jahre später einem neuen Aufbruch mit sehr veränderten Zielen Platz machte. Als Michail Gorbatschow in den späten 80er Jahren einen neuen Versuch unternahm, eine offene sozialistische Gesellschaft aus der Sowjetunion zu machen, wurde dieser von Janajew einerseits und Jelzin andererseits zerschlagen. Er kam damit zu spät, und so hat auch ihn das Leben bestraft. Der Rückblick auf 1968 aber zeigt mir, wie viel später wir erst erkennen können, welche Stunde die Weltuhr wirklich geschlagen hat. Was wir aber wissen, ist, dass niemand sie anhalten kann. Neues steht uns bevor.

Klaus-Peter Hertzsch

geboren am 23. September 1930 in Jena; Theologiestudium in Jena; 1957–1959 Konviktsinspektor in Jena und Gemeindepfarrer; 1959–1966 Studentenpfarrer in Jena; 1966–1968 Leiter der Geschäftsstelle der Evangelischen Studentengemeinden der DDR in Berlin; 1967 Promotion zum Dr. theol.; 1968–1995 Professor für Praktische Theologie in Jena; ab 1977 Mitglied der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Thüringer Landessynode.



(Bilder von 1968 aus dem Privatbesitz des Autors)

Kirche und '68 Erinnerungen und Reflexionen

Markus Meckel

Ostern 2008

Mitte der 80er Jahre war ich Pastor in Vipperow, einem kleinen Dorf an der Müritz und erwähnte bei einem Lied, das ich mit Konfirmanden sang (ich weiß heute nicht mehr, welches es war), dass es 1968 in Prag gesungen wurde. Die Jugendlichen sahen mich verständnislos an, und ich begriff plötzlich, dass das Jahr 1968 vor ihrer Geburt lag – ähnlich wie für mich der Zweite Weltkrieg. Der Unterschied aber war, dass es in der DDR über die Ereignisse von 1968 nichts zu lesen und hören gab, weder in der Schule noch irgendwo anders. Man musste es erlebt oder durch die Familie tradiert bekommen haben, das aber war natürlich auf einem mecklenburgischen Dorf eher weniger der Fall.

Für mich dagegen war Prag 1968 – damals wurde ich 16 Jahre alt – das Schlüsselerlebnis meines beginnenden politischen Denkens. Es waren nicht so sehr die Studentenrevolten und Unruhen im Westen, die ich durchaus mit Sympathie im Westfernsehen verfolgte. Doch diese Ereignisse waren nicht so existentiell. Das Sich Berufen auf Marx, Mao Tsetung und andere neomarxistische Denker schuf – getränkt durch die Erfahrungen in der DDR – eine gewisse Distanz. Als wir dann später in den 70er Jahren am „Sprachenkonvikt“, einer vom Staat unabhängigen Theologischen Hochschule in der Trägerschaft der Evangelischen Kirche, studentische Mitbestimmung durchsetzten, sahen wir uns jedoch durchaus in der Tradition der '68er im Westen.

Dagegen war der Prager Frühling 1968 ständiges Thema zu Hause mit dem Vater und Freunden, aber auch in Gesprächen der Jungen Gemeinde in der Evangelischen Kirche. Hier waren wir betroffen, das hatte direkt mit uns zu tun. Wir verfolgten mit Spannung, dass dort, in Prag, sich plötzlich aus der Kommunistischen Partei heraus ein neuer Kurs durchsetzte. „Sozialismus“ war bis dahin für mich ein Begriff, dem ich von meinem Elternhaus her, einem evangelischen Pfarrhaus, sehr skeptisch gegenüberstand. Er wurde nun plötzlich – mit dem Adjektiv menschlich – zu einer positiven Vision. Gleichzeitig aber setzte sich diese Orientierung klar von der bei uns in der DDR erfahrenen Wirklichkeit ab, die von Unfreiheit, Repression und einem ideologischen Macht- und Wahrheitsmonopol geprägt war. So wurde der Prager Frühling zu einem Hoffnungsfanal. Frische Luft drang in die miefige Stimmung und Lage in der DDR. Es war allen klar: was dort, in Prag, geschah, von dessen Gelingen oder Misslingen hing auch unsere eigene Zukunft und Perspektive ab. Dabei war immer deutlich, wie bedroht das alles war. Die Gespräche zu Hause drehten sich oft darum, ob und wieweit „die Russen“ das zulassen und stillhalten würden.

Im Sommer 1968 waren wir als Familie mit Freunden in Ungarn am Balaton im Urlaub. Dort gab es kein anderes Thema. Anfang August fuhren wir mit großen Sorgen durch die Tschechoslowakei zurück nach Berlin. Wir hielten nicht in Prag, was ich bedauerte, doch die Eltern hatten wohl Sorge um uns Kinder, obwohl wir eher Jugendliche waren oder auf dem Weg dahin.

An der Erweiterten Oberschule wurden die Prager Ereignisse scharf verurteilt, doch fiel den Lehrern das Argumentieren schwer, kam doch alles von einer kommunistischen Partei.

Wie gespannt die allgemeine Atmosphäre war, erlebte ich, als ich mit einem Freund im Frühjahr von Berlin nach Erfurt per Anhalter fuhr und von der Polizei aufgegriffen wurde. Wir verbrachten viele Stunden mit Verhören bei der Polizei. Man befürchtete, wir wollten nach Prag. Für die SED ging 1968 von Prag eine ungeheure Verunsicherung aus, der sie durch Schärfe und Repression Herr zu werden versuchte.

Obwohl er nicht unerwartet kam – der Einmarsch der sowjetischen Truppen in die Tschechoslowakei am 21. August 1968 war ein Schock. Er gehört für mich zu den Ereignissen, von denen ich genau sagen kann, wie und wo genau ich von ihnen erfahren habe, ähnlich wie beim Mauerbau 1961 und dem Mauerfall 1989. Über die kirchliche Jugendarbeit hörte ich dann von vielen Protestaktionen, insbesondere von Jugendlichen, die dafür vielfach von der Schule oder der Universität flogen bzw. exmatrikuliert wurden. Ich bewunderte die, die das wagten, fand aber nicht den Mut zu dergleichen Aktionen, hatte vielleicht auch nicht die richtigen Mitstreiter. Jedenfalls erinnere ich mich an das schlechte Gewissen darüber, dass ich nichts tat, als meine Meinung in den Diskussionen an der Schule offen auszusprechen. Dies wiederum geschah nicht nur zum Prager Frühling, sondern auch zu anderen politischen Fragen, etwa zur ebenfalls 1968 auf der Tagesordnung stehenden neuen DDR-Verfassung (der „ersten deutschen sozialistischen Verfassung“). Das wiederum führte dann im Jahr darauf zu meiner Relegierung von der Erweiterten Oberschule. Deshalb vollendete ich meine Ausbildung an kirchlichen Ausbildungsstätten, machte in Potsdam-Hermannswerder mein staatlich nicht anerkanntes Abitur und studierte am Katechetischen Oberseminar in Naumburg und am Sprachenkonvikt in Berlin Theologie. Letzteres wollte ich sowieso, weshalb – anders als für viele andere – die Relegierung von der Schule für mich nicht zu einem so schwerwiegenden Bruch im Lebensweg führte.

Während Prag '68 gewissermaßen in aller Munde war, wurden in der DDR die Ereignisse in Polen kaum wahrgenommen. Hier schlug Innenminister Mieczyslaw Moczar im März 1968 eine große Warschauer Studentendemonstration mit Härte nieder. Mit nationalistischen und antisemitischen Parolen entfesselte er ein Kessel-treiben gegen die nach dem Krieg in Polen verbliebenen Juden. Mehr als 20.000 von ihnen, ein Großteil zur geistigen Elite des Landes gehörend, wurden unter entwürdigenden Umständen ins Ausland getrieben.

Mehr als das, was in der DDR aus westlichen Nachrichten über den Prager Frühling zu hören und für einen engagierten Teenager zu verstehen war, habe ich Mitte der 70er Jahre durch das Buch von Zdenek Mlynár „Nachtfrost“ erfahren, das mir ein guter Freund

lieh. Es war auch deshalb wichtig für mich, weil es das erste von einem Insider geschriebene Buch war, das ich in die Hände bekam. Ich glaubte, manches an Strukturen auf die DDR übertragen zu können und so deren Entscheidungsstrukturen besser zu verstehen.

Ich bin überzeugt, dass der Prager Frühling und sein Ende eine langfristige Wirkung hatte, eine widersprüchliche allerdings. Für viele in Mitteleuropa war in den Jahren danach und durch die Beschäftigung mit den Ereignissen von 1968 der Traum vom „menschlichen Sozialismus“ ausgeträumt. Dazu trug wohl auch das Exil wichtiger Akteure des Prager Frühlings in Westeuropa bei, die dort auf andere Exilanten aus kommunistischen Ländern trafen. Sie alle hielten wiederum engen Kontakt mit den Intellektuellen, Dissidenten und Oppositionellen in den heimischen kommunistischen Ländern, so dass es hier durch intensive Kommunikation eine gemeinsame (oder ähnlich gelagerte) Entwicklung und Einschätzung gab.

Anders war es in der DDR. Hier blieb die Idee eines menschlichen Sozialismus in verschiedenen Varianten lebendig. In der Evangelischen Kirche sei hier als prominentes Beispiel der langjährige Propst von Erfurt, Dr. Heino Falcke genannt, doch er stand nicht allein. Gerade viele dem SED-Regime gegenüber kritische Geister in der evangelischen Kirche dachten ähnlich. Sein Vortrag von 1971 vor der Synode des 1969 neu gegründeten Bundes der Evangelischen Kirchen, in welchem er ein Gespräch über den „verbesserlichen Sozialismus“ und das Interesse der Kirche, daran mitzuwirken, forderte, führte zu einem Sturm der Entrüstung bei der SED. Daneben gab es durchaus auch Kritik in der Kirche selbst. Dabei ist wiederum interessant, dass gerade dieser Ansatz von der SED als am Gefährlichsten angesehen und deshalb schärfstens bekämpft und abgelehnt wurde. Die Definitionsmacht, was „Sozialismus“ sei, wollte sich die SED selbst vorbehalten. Hier stand für die SED die Erfahrung mit dem Prager Frühling ständig als Warnung im Hintergrund.

Doch sei hier nicht nur an die Kirche erinnert. Für die 60er und 70er Jahre stehen Robert Havemann und Rudolf Bahro für wichtige Tendenzen der Dissidenz und Opposition in der DDR. Beide, die sich als Kommunisten und den „realen Sozialismus“ als Perversion

der eigentlichen Idee verstanden, folgten der gleichen Tradition wie der Prager Frühling: es ging ihnen darum, die im realen Sozialismus praktizierte Perversion der marxistischen bzw. kommunistischen Tradition zu überwinden, einen Sozialismus im Sinne der Menschen zu schaffen, deren Rechte zu achten und den Herausforderungen der Zeit (z. B. der ökologischen Probleme) besser gerecht zu werden. Dieses Denken hatte bis in die 80er Jahre einen weitreichenden Einfluss auf weite Kreise der verschiedenen kritischen Gruppen in der DDR, die heute pauschal Opposition genannt werden.

Als Martin Gutzeit und ich im ersten Halbjahr 1989 diskret um unser Projekt der Gründung einer sozialdemokratischen Partei in der DDR warben, fanden wir auch in den Kreisen der Opposition dafür wenig Zustimmung. Man wollte im Grunde überhaupt keine Parteien, keine Demokratie westlichen Musters, sondern wünschte sich (in verschiedenen Varianten) eine so genannte Basisdemokratie, ohne es zu vermögen, klare Aussagen darüber zu treffen, welche Strukturen dem entsprechen könnten.

Nach 1990 gab es in der Tschechoslowakei bzw. später in der Tschechischen Republik intensive Diskussionen um die Ansätze von 1968 – nicht selten auch deren Diskreditierung. Dies ist bis heute nicht beendet. Gut wäre es jedoch, eine solche Debatte weit über die CR hinaus zu führen, denn sie betrifft uns alle in Mitteleuropa!

Überhaupt scheint mir wichtig, dass die Geschichte von Opposition, Dissidenz und Widerstand im kommunistischen geprägten Teil Europas als europäische Freiheitsgeschichte jenseits des Eisernen Vorhangs stärker grenzüberschreitend erforscht, diskutiert, öffentlich wahrgenommen und erinnert wird. Bisher ist das bestenfalls im jeweils nationalen Diskurs der Fall. Zusammenhänge der Entwicklung in verschiedenen Ländern sind noch zu wenig im Blick, jedoch ausgesprochen wichtig.

Wenn beschreibbar und für die nächste Generation nachvollziehbar werden soll, warum manches geglückt ist, warum anderes scheitern musste und welche Fragen ungestellt blieben, dann braucht es einen solchen multiperspektivischen Dialog und grenzüberschreitenden Diskurs. Dieser muss noch stärker entwickelt werden. Die Diskussion über „1968“ kann dafür ein wichtiger Anfang sein.

Markus Meckel

geboren am 18. August 1952 in Müncheberg/Brandenburg; 1967–1969 Erweiterte Oberschule, musste die Schule aus politischen Gründen verlassen; 1969–1971 Kirchliches Oberseminar Potsdam-Hermannswerder, Hochschulreife; 1971–1978 Theologiestudium in Naumburg und Berlin; 1980–1988 Vikariat und evangelisches Pfarramt in Vipperow/Müritz; 1988–1990 Leiter der Ökumenischen Begegnungs- und Bildungsstätte in Niederndodeleben bei Magdeburg; 1988/1989 Delegierter der Ökumenischen Versammlung in der DDR und der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel; 1989 Mitinitiator der Gründung der Sozialdemokratischen Partei in der DDR (SDP); Zweiter Sprecher der SDP; Vertreter der SDP am Zentralen Runden Tisch; Februar–September 1990 stellvertretender Vorsitzender, April–Juni 1990 amtierender Vorsitzender der SPD-Ost; März–Oktober 1990 Mitglied der Volkskammer; April–August 1990 Außenminister der DDR; seit 1990 Mitglied des Bundestages und dessen Auswärtigen Ausschusses; Stellv. Mitglied im Ausschuss für Kultur und Medien; Stellv. Mitglied im EU-Ausschuss; seit 1991 Mitglied der deutschen Delegation in der Parlamentarischen Versammlung der NATO; 1992–1994 Sprecher der SPD-Fraktion in der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“; 1994–1998 Sprecher der SPD-Fraktion in der Enquete-Kommission „Überwindung der Folgen der SED-Diktatur im Prozess der deutschen Einheit“; seit 1994 Vorsitzender der Deutsch-Polnischen Parlamentariergruppe; Sprecher des Gesprächskreises Ostmitteleuropa der SPD-Bundestagsfraktion; 1996–2000 Vorsitzender der Deutsch-Polnischen Gesellschaft Bundesverband e.V.; seit 1998 Leiter der deutschen Delegation in der Parlamentarischen Versammlung der NATO; seit 1998 Vorsitzender des Stiftungsrates „Stiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur“; 2000–2002 Vizepräsident der Parlamentarischen Versammlung der NATO; seit 2001 Stellvertretender Sprecher der SPD-Bundestagsfraktion für Außenpolitik; seit 2002 Vorsitzender der Projektgruppe Polen/Deutsch-Polnische Beziehungen in der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik; seit 2003 Mitglied und Ko-Vorsitzender des Stiftungsrates der Stiftung für deutsch-polnische Zusammenarbeit; seit 2004 Vorsitzender des Politischen Ausschusses der Parlamentarischen Versammlung der NATO; seit 2006 stellv. Leiter der deutschen Delegation in der Parlamentarischen Versammlung der NATO; Mitglied des Stiftungsrates der Stiftung Wissenschaft und Politik und des Kuratoriums der Friedrich-Ebert-Stiftung.

– Essay –

Die '68er und die DDR:
Gedanken zu einem unerschlossenen Thema

Detlef Pollack

Was ein '68er ist, ist nicht ganz klar. Zählt zu den '68ern nur, wer auch an den Demonstrationen der Jahre 1967/68 teilgenommen hat? Dann wäre die Zahl der 68er in Deutschland sehr klein, denn die Teilnehmerzahl an diesen Demonstrationen überstieg kaum die Zahl von 120.000. Oder ist mit dem Begriff des '68ers eine bestimmte, antiautoritäre, antihierarchische Einstellung, ein bestimmter institutioneller Affekt gemeint? Oder die Zugehörigkeit zu einer bestimmten durch ähnliche Erfahrungen geprägten Gruppe? Unter Rückgriff auf einen Vorschlag von Heinz Bude verwende ich hier einen weiten Begriff des 68ers. Ich verstehe ihn als einen Generationsbegriff zur Kennzeichnung derjenigen, die etwa zwischen 1938 und 1948 geboren worden sind und durch die Erfahrung des anti-autoritären Protestes geprägt wurden.

Ich bin kein '68er. Schon von meinem Alter her kann ich es nicht sein, denn im Frühling 1968 war ich gerade einmal 12 Jahre alt. Aber ich kann es auch deshalb nicht sein, weil ich aus der DDR stamme und damit zu jener Spezies von Deutschen gehöre, die so wie die kritisierten Eltern der '68er autoritätsgläubig, unpolitisch und unterindividualisiert geblieben sind und damit das Kriterium des vollgültigen Menschentums per definitionem verfehlen. Es ist nicht uninteressant, wie die '68er über die DDR und die Menschen, die das DDR-System durchlaufen haben, urteilen, denn zu untersuchen, wie jemand mit dem Fremden umgeht, bildet eine gute Möglichkeit herauszufinden, wie er sich selbst versteht. Und die DDR ist

für die '68er das Fremde, das Unverständliche, das bedrohlich Unbekannte, das Skandalon schlechthin. Welches Bild also haben die '68er von der DDR?

Um dieses Bild zu rekonstruieren, beziehe ich mich auf meine Begegnungen, die ich mit '68ern in der Zeit seit der Wende gehabt habe. Es ist klar, dass ihnen die DDR als Unrechtsstaat, als Diktatur und totalitäres System erscheint. Die DDR war in ihren Augen durch autoritäre Strukturen gekennzeichnet. Aber nicht darauf liegt der Ton. Wichtiger ist den '68ern vielmehr, dass es in der DDR trotz der autoritären Verhältnisse keinen ernsthaften Widerstand gegeben hat, dass sich die Mehrheit der Bevölkerung angepasst verhalten und gegen die Repressivität des politischen Systems nicht aufbegehrt hat.

In meinem Gesprächen mit den '68ern habe ich immer wieder versucht, darauf hinzuweisen, dass vielleicht das eine mit dem anderen zu tun hat und dass nicht, obwohl das DDR-System repressiv war, der Widerstand ausblieb, sondern vielleicht gerade deshalb. Diesen Einwand aber wollen die '68er nicht gelten lassen. Nicht die totalitären Herrschaftsmethoden, die geringen Opportunitätsspielräume und sicherheitsdienstliche Einschüchterungsmaßnahmen seien für die Anpassungsbereitschaft der ostdeutschen Bevölkerung verantwortlich zu machen, sondern ihre obrigkeitliche Orientierung, die ein Erbstück der deutschen Tradition einer unpolitischen Untertanenkultur sei. Autoritätsgläubigkeit, Gehorsam, Mangel an zivilem Engagement seien ebenso Merkmale des deutschen Charakters wie die Orientierung auf Ordnung, Fleiß und Sauberkeit. Die DDR habe alte preußische Traditionen stärker bewahrt als die sich im Laufe ihrer Geschichte immer mehr westlich öffnende Bundesrepublik. Das Standbild des alten Fritz sei in den 80er Jahren nicht zufällig „Unter den Linden“ wieder aufgestellt worden. Schon wenn man mit dem Auto von Berlin in die Provinz fahre, spüre man etwas davon, wie im Osten Deutschlands die Zeit stehen geblieben sei. Die alten baumumstandenen Alleen seien rührend. Sie erinnerten einen an die eigene Kindheit in den 50er Jahren, als es solche Alleen auch noch im Westen Deutschlands gegeben habe. Aber sie seien eben auch ein Hinweis auf den Traditionalismus und Provinzialismus der ostdeutschen Kultur, auf die Enge und Zurückgebliebenheit der

ostdeutschen Mentalität. Und im Übrigen seien sie kreuzgefährlich, wie ja auch an den hohen Unfallraten in Brandenburg zu ersehen. Den Mangel an Zivilcourage während der Zeit der DDR führen die '68er weniger auf die autoritären Strukturen des DDR-Systems zurück als auf den Mief und Muff jener Obrigkeitshörigkeit, die sie als typisch deutsch ansehen.

In der DDR fehlte es nach Auffassung der '68er aber nicht nur an zivilgesellschaftlichem Engagement, sondern auch an einem Verständnis für die Funktionsmechanismen der Moderne. Die Bedeutung von intermediären Institutionen, von Recht, Markt, Geld und Parlamentarismus hätten die Ostdeutschen nie so recht begriffen. Wie sollten sie auch, da es in der DDR diese Institutionen nicht oder nur in rudimentärer Form gegeben habe? Die Einsicht in die prinzipielle Konflikthaftigkeit der Gesellschaft und in die dieser Einsicht korrespondierende Notwendigkeit von Konfliktregelungsmechanismen habe sich daher nicht entwickeln können. Wenn die Ostdeutschen über Politik redeten, dann nicht über die allen demokratischen Prozessen zugrunde liegende Verfahrensrationalität, sondern über die materialen Ergebnisse der Politik. Die Ostdeutschen hätten kein formales, sondern ein substantielles Politikverständnis. Daher lehnten sie die westdeutsche Demokratie ab. Es sei pures Unverständnis, das sie zu diesem Schritt treibe. Sie hätten die Spielregeln der Demokratie nicht begriffen und könnten mit Demokratie und Pluralismus, mit modernen Verfahren zur Lösung von Konflikten und Rechtsstaatlichkeit einfach nichts anfangen.

An die Stelle der Akzeptanz von rationalen Verfahren zur Konfliktbearbeitung trete bei ihnen ein diffuses Gefühl der Gemeinschaftlichkeit, eine Orientierung am Konsens und der Wille, Konflikte zu überspielen und verbindende Rituale zu pflegen. Die ehemaligen DDR-Bürger könnten nicht anders; sie hätten eine konstruktive Streitkultur nie erlebt, sondern nur einen paternalistisch über sie verfügenden Staat.

Das Bild der harmoniesüchtigen DDR-Bürger wird auch auf die Bürgerrechtsgruppen und Oppositionszirkel, die großteils unter dem Dach der evangelischen Kirche agierten, und auf die Kirche selbst übertragen. Auch die Bürgerrechtsgruppen hätten sich an die Erwar-

tungen des DDR-Systems angepasst, die DDR nicht abschaffen, sondern nur reformieren wollen und dabei auf ein romantizistisches Gesellschaftsmodell zurückgegriffen. Nicht die liberale Demokratie sei das Ziel gewesen, auf das hin sie die DDR hätten reformieren wollen, sondern eine Kultur der unmittelbaren Demokratie, die den Ausgleich zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen durch Verständigung und Basisdemokratie zu erzielen versucht und dabei auf Staat, Parteiensystem, Parlamentarismus, Recht und andere moderne Steuerungsinstrumente verzichtet. Hinter ihrem Modell von Gesellschaft als einer irgendwie basisdemokratisch, harmonisch sich selbst verwaltenden Gemeinschaft stehe ein antidemokratisches und antiinstitutionelles Denken, das spezifisch deutschen Denkmustern verhaftet sei und sich letztendlich als unrealisierbar erwiesen habe. Neben den Vorwurf der Anpassung und Harmoniesucht tritt damit gegenüber den Oppositionsgruppen der nicht minder diskreditierende Utopismusverdacht.

Ganz ähnlich lauten die Vorbehalte gegenüber dem Weg der evangelischen Kirche in der DDR. Ihre Selbstdefinition als Kirche im Sozialismus verweise auf das Weiterwirken der Tradition des deutschen Gemeinwohldenkens. Die Sozialismusaffinität des ostdeutschen Protestantismus wurzele in der antikapitalistischen Gemeinwohrrhetorik, die seit dem 19. Jahrhundert in den evangelischen Kirchen Platz gegriffen und eine rationale Einstellung zu Marktwirtschaft, Demokratie und Pluralismus verhindert habe. Wenn die Kirchen sich an das DDR-System anpassten, dann hätten sie die seit dem 19. Jahrhundert beobachtbare antikapitalistische Orientierung nur weitergeführt und statt der gebotenen Auseinandersetzung mit dem sozialistischen Staat das konfliktfreie Verhältnis zur Obrigkeit gesucht. Auch hier wird das Ausbleiben des Widerstandes durch das Weiterwirken spezifisch deutscher Denktraditionen erklärt.

Dieser Sicht der Dinge habe ich in meinen Gesprächen mit den '68ern immer wieder entgegengehalten, dass die Selbstdefinition der Kirche in der DDR als Kirche im Sozialismus als der Versuch zu verstehen ist, aus der konterrevolutionären Ecke herauszukommen, in die der SED-Staat die Kirche immer wieder hineintreiben wollte. Indem die Kirche sich als eine für die Entwicklung der DDR aufge-

schlossene Institution dargestellt habe, habe sie – so bemühte ich mich, deutlich zu machen – den Versuch unternommen, der SED das Angebot zu unterbreiten, die Kirche nicht nur als zu bekämpfenden Feind zu sehen, sondern ihr ein Lebensrecht auch unter sozialistischen Gesellschaftsbedingungen zuzugestehen. Ein Eintreten für die Prinzipien der parlamentarischen Demokratie hingegen hätte die Kirche sofort als sozialismusfeindlich identifizierbar gemacht. Wenn man sich nicht kriminalisieren lassen wollte, sei es notwendig gewesen, den Sozialismusbegriff positiv oder zumindest nicht negativ aufzugreifen und auf das Einklagen von politischen Grundrechten zu verzichten. Mit dieser Strategie habe die Kirche auf die großen Veränderungen in der DDR verzichtet und stattdessen sich darum bemüht, auf der Basis einer möglichst breiten Übereinstimmung mit den Machthabern in der DDR partiell Kritik zu üben. Um diese Kritik vorbringen zu können, sei aus taktischen Gründen ein Mindestbestand an Konsens notwendig gewesen. In diesen taktischen Konsens falle auch der Gebrauch des Sozialismusbegriffes, mit dem einen ansonsten inhaltlich wenig verbunden habe. Nicht die Herstellung der Demokratie, nicht die Überwindung der Berliner Mauer oder die Abschaffung des Sozialismus habe auf der Tagesordnung des politischen Handelns in der DDR gestanden, sondern allenfalls die Einhaltung der vom Staat selbst erlassenen Gesetze, die Respektierung der Menschenwürde und etwas mehr Menschlichkeit im Umgang mit den Bürgern in der DDR. Die Verbesserungen, die hätten erreicht werden können, hätten stets nur kleine sein können.

Meine Einwände wurden von den '68ern nicht akzeptiert. Sie hielten an ihren Thesen über die DDR fest, obwohl der Widerspruch eines Zeitzeugen sie doch hätte stutzig machen können. Sie behaupteten weiterhin, dass die DDR der deutschere Teil Deutschlands gewesen sei, dass das Arrangement mit den totalitären Verhältnissen des DDR-Systems auf die deutsche Tradition obrigkeitsstaatlichen Denkens zurückzuführen sei, die Mehrheit der DDR-Bürger sich als unfähig erwiesen hätte, den Schritt von der Gemeinschaft zur Gesellschaft zu gehen, und sie es versäumt hätten, sich von utopischen Gesellschaftsmodellen zu lösen. Sie wiederholten ihre Thesen so lange, bis ich begriff, dass sie gar nicht über die

DDR redeten, sondern dass sie, wenn sie über die DDR sprachen, ihre eigene Geschichte erzählten.

Diese Geschichte ist die Geschichte der Loslösung von der Fixierung auf die Obrigkeit, die Geschichte der Abwendung von Gehorsam, Pflicht und Unterordnung und der Zuwendung zu Formen des unkonventionellen Protests, des alternativen politischen Engagements und der direkten politischen Partizipation. Es ist dies die Geschichte der Abkehr von der Hoffnung auf Übereinstimmung, Gemeinschaftlichkeit und Konsens und der Einsicht in die unaufhebbare Interessendifferenz unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen in der modernen Gesellschaft. Und es ist dies die Geschichte des Verlustes der eigenen Illusionen, der Preisgabe von Ganzheitsvorstellungen, Revolutionssemantik und utopistischem Pathos. All die Ansprüche, mit denen die '68er einst angetreten waren, werden nun von ihnen verworfen. Nun erkennen sie die Gestaltungsmöglichkeiten, die die parlamentarische Demokratie ihnen bietet, an. Nun würdigen sie die gesellschaftlichen Institutionen, Parteien, Gremien, Verbände und anderen Organisationen, die Gelegenheiten zur Mitwirkung an der Gesellschaft bereitstellen. Sie sind angekommen in der Wirklichkeit der bundesdeutschen Republik. Wenn sie von der Macht der obrigkeitsstaatlichen Tradition in Ostdeutschland, von der Harmoniesucht der Ostdeutschen und dem Rückfall in romantizistische Gesellschaftsutopien sprechen, dann reden sie eigentlich über ihre Überwindung dieser deutschen Untugenden.

Diese Überwindung ist die tragende Erfahrung der bundesdeutschen '68er Generation. Sie meint die Preisgabe des totalisierenden Anspruchs auf unbedingte Weltverbesserung, die Bereitschaft, sich auf die Unvollkommenheiten der bundesdeutschen Realität einzulassen und sie als verbesserungsfähig zu akzeptieren. Sie impliziert die Versöhnung von Ideal und Wirklichkeit, weil sie mit der Erfahrung und der Erwartung verbunden ist, *dass sich diese bundesdeutsche Gesellschaft verändern lässt*.

Die Bedeutung dieser Erfahrung lässt sich kaum überschätzen, denn die '68er sind inzwischen zu Meinungsführern geworden, die definieren, was die Bundesrepublik ist. Sie ist nicht der Staat des Wirtschaftsaufschwungs der Adenauerzeit, auch nicht der der politi-

schen Stagnation unter Helmut Kohl und noch nicht einmal der der sozialrevolutionären Unruhe der späten sechziger Jahre, sondern jener Staat, der über den kulturellen Aufbruch von 68 zu sich selbst gefunden hat, dessen Institutionen sich im Ansturm der '68er bewährt haben und durch diesen Ansturm geläutert wurden und der nun das ist, was er sein soll: kritikwürdig, reformierbar, zivil, demokratisch, plural und resistent gegenüber totalitären Versuchungen.

Für dieses Bild von der Bundesrepublik stehen die '68er ein, dieses Bild verteidigen sie, für die Möglichkeit der Aufrechterhaltung dieses Bildes kämpfen sie, denn die Bonner Demokratie soll bleiben, was sie einmal war. Und da stören die obrigkeitsorientierten, demokratieunerfahrenen, auf die Einhaltung des unauffälligen Maßes der Mitte bedachten Ostdeutschen. Ihnen muss die entscheidende Lernerfahrung der bundesdeutschen '68er Generation erst nahe gebracht werden: dass es darauf ankommt, sich in die Gesellschaft – wie es so schön heißt – einzubringen, sich von der Fixierung auf den Staat zu lösen, zivilgesellschaftliche Strukturen aufzubauen, in die gesellschaftlichen Institutionen hineinzugehen, die Gesellschaft über die bereitstehenden Steuerungsmechanismen zu verändern und nicht an ihnen vorbei, nicht auf eine allumfassende Übereinstimmung in der Gesellschaft zu hoffen, sich von seinen unrealistischen Gesellschaftsutopien zu verabschieden und auf Verfahren zur Regelung von Konflikten zu vertrauen, die natürlich stets nur zu Kompromissen führen könnten, nicht zur Erfüllung aller Wünsche, also kurz gesagt, nicht eine Gerechtigkeit jenseits der gesellschaftlichen Realität zu fordern, sondern zu akzeptieren, dass es keine andere Gerechtigkeit gibt als den Rechtsstaat selbst. Ja, früher habe sie auch einmal einer Anarchistengruppe angehört, erzählt mir die inzwischen schon etwas gealterte Frau im engen Kostüm mit ihrer strengen rechteckigen Brille, aber heute habe sie begriffen, dass eine gewisse gesellschaftliche Ordnung unvermeidlich ist, wenn Innovation und Freiheit wachsen sollen. Es sei falsch anzunehmen, die Gesellschaft könne sich als ganze verändern. Das müssten wir doch im Osten eigentlich gelernt haben, dass sich eine Gesellschaft nicht von einem Zentrum her steuern ließe. Der Zusammenbruch des zentralistischen Staatssozialismus spreche hier doch eine eindeutige Sprache. Und ihr Kollege im bequemen, leger

geschnittenen Jackett aus weichem Leinen, der gewiss auch bereits die Mitte der fünfzig überschritten hat, ergänzt, ganzheitliche Gesellschaftsutopien seien ein Bestandteil reaktionärer Geschichtsphilosophien und gehörten auf den Index.

Ich fragte mich, warum sie mir das erzählten? Hielten sie mich für einen Kommunisten, der von seinen Träumen nicht lassen kann? War vielleicht in ihren Augen jeder DDR-Intellektuelle ein Linker, den es galt, über seine Irrtümer aufzuklären? Das gewiss auch. Aber hinter ihren Erzählungen steckte noch etwas anderes, als der Versuch, den Unwissenden aufzuklären. Sie wollten mir ihre Lernerfahrung mitteilen, aufgrund derer sie die Bundesrepublik schätzen gelernt hatten. Diese Lernerfahrung hat sie zu einem entmoralisierten und aufgeklärten Politikverständnis geführt, das sie durch die einbrechende Unkultur des Ostens wieder bedroht sehen.

Von dieser Lernerfahrung, die eine Nach-'68er-Erfahrung ist, aber gewissermaßen nur zustande kommen konnte auf dem Hintergrund der '68er Weltverbesserungsansprüche, beurteilen die '68er die DDR. Die Kategorien, mit Hilfe derer sie die DDR betrachten, entsprechen genau den Mustern, in denen sie sich selbst wahrnehmen. Weil sie selber die Erfahrung gemacht haben, dass es nötig ist, sich von der Obrigkeitsexplosion zu lösen, Utopien und das Gemeinschaftspathos aufzugeben, kritisieren sie die Ostdeutschen wegen ihrer Staatsfixierung, ihrer Institutionenskepsis und ihrem Festhalten am sozialromantischen Sozialismusbegriff.

Doch was sie an der DDR kritisieren, hat mit der DDR wenig zu tun. Das Problem, mit dem die Menschen in der DDR fertig werden mussten, kann nicht ausgedrückt werden durch die Differenz zwischen Obrigkeitshörigkeit und Mündigkeit oder durch die Differenz zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft oder gar die zwischen Utopie und Kompromissfähigkeit. Kompromisse musste man in der DDR ohnehin jeden Tag schließen; an die Verwirklichung von Utopien zu glauben, wäre nur um den Preis völligen Realitätsverlustes möglich gewesen. Gesellschaft gab es in der DDR nicht und konnte in ihr nicht angestrebt werden, da Gesellschaft allenfalls inszeniert wurde, aber, gedacht als öffentliche Kommunikation zwischen autonomen Akteuren, nicht zugelassen war. Und Mündig-

keit ließ sich in der DDR ohnehin nicht realisieren, und folglich ist es, wenn man erklären will, warum die Mehrheit der DDR-Bevölkerung den Anordnungen und Erwartungen des Staates folgte, auch nicht nötig, einen Einstellungsmodus wie Staatshörigkeit zu konstruieren. *Das Problem, mit dem man in der DDR fertig werden musste, bestand nicht in der Überwindung der Diktatur, dem Aufbrechen von gemeinschaftlichen Zwängen oder der Einführung intermediärer Organisationen, sondern darin, wie man angesichts der allumfassenden Kontrolle und Steuerung der Gesellschaft, angesichts der flächendeckenden politischen Überformung der Gesellschaft und ihrer Gleichschaltung ein Stück weit seine eigene Würde, seinen eigenen Stolz, seine Aufrichtigkeit und seine Selbstachtung bewahren konnte, ohne bei diesem Versuch sich zu sehr selbst zu schaden.*

Die meisten DDR-Bürger reagierten auf dieses Problem, indem sie sich in die private Nische zurückzogen. Dies bot ihnen sowohl die Möglichkeit, die Selbstachtung zu bewahren, als auch die, sich politisch unauffällig und loyal zu verhalten. Im öffentlichen Raum konnte man seinen Tribut an die Machthaber zollen, zweckrational handeln und den eigenen Vorteil im Auge behalten, im privaten Raum konnte man seine eigene Meinung äußern, den Staat kritisieren und sich als unabhängig erweisen. So war beides möglich, dass man sich klug verhielt, ohne dabei seine Seele zu verkaufen. Andere reagierten auf das benannte Problem durch Abwanderung. Nur wenige versuchten es zu lösen, indem sie sich darum bemühten, eine solche Kritik am System zu üben, die für die Machthaber hinnehmbar war. Diese unternahmen den Versuch, ihre eigene Position zur Sprache zu bringen und dabei gleichzeitig die Toleranzgrenze der Funktionäre im Auge zu behalten – kein leichtes Unterfangen, war es doch ständig durch die Gefahr bedroht, vor dem System geistig zu kapitulieren, oder aber durch die andere, den Bogen zu überspannen und den Repräsentanten des Systems zu viel zuzumuten. Zwischen Opposition und Selbstverlust bewegte sich diese Form der Problemlösung stets hin und her.

Zwei Reaktionsweisen waren indes nahezu ausgeschlossen: die Fundamentalopposition, die nicht nur weitgehend unmöglich war, sondern auch weitgehend zwecklos, und die vollständige Identifikation mit dem System, die einer Preisgabe der eigenen Identität und

einer Unterwerfung der eigenen Persönlichkeit unter das System gleichgekommen wäre.

Wenn wir so weit gekommen sind, zu begreifen, dass es in der DDR weder um die Schaffung der Demokratie oder des Rechtsstaates noch um den Aufbau intermediärer Organisationen und Institutionen oder um die Verwirklichung von sozialrevolutionären Utopien ging und gehen konnte, sondern – bestenfalls – um kleine Schritte der Veränderung, um die Bewahrung der eigenen Würde oder – hie und da, beileibe nicht immer und nicht an jedem Ort – um die Verteidigung der Wahrheit, können wir nunmehr die Frage stellen, welche Bedeutung die '68er Ereignisse für die DDR besessen haben und ob sie überhaupt eine Bedeutung besaßen.

Die Wirkung der '68er Ereignisse ist zunächst natürlich vor allem die Wirkung, die von der Niederschlagung des Prager Frühlings auf die DDR ausgegangen ist. Allerdings lässt sich die '68er Wirkung darauf nicht beschränken, denn auch die Ereignisse im Westen übten ihren unübersehbaren Einfluss auf die Menschen in der DDR aus. Die Niederschlagung des Prager Frühlings wurde in der DDR-Bevölkerung insgesamt wahrscheinlich vor allem als eine Bestätigung der Erfahrung von 1953 gesehen. Diese Erfahrung besagte, dass es unsinnig ist, gegen das übermächtige sowjetsozialistische System aufzubegehren, dass man nichts machen kann und die Gesellschaft unveränderbar ist.

Auf einzelne Gruppen der Bevölkerung wirkte die Niederschlagung des Prager Frühlings freilich nicht nur als Entmutigung politischen Engagements, sondern durchaus auch als Bestärkung der mit dem Prager Frühling entstandenen Hoffnungen. Insbesondere unter Akademikern, Linksintellektuellen, Künstlern, Schriftstellern, aber auch im Raum der Kirche und unter Oppositionellen lebte die mit dem Prager Frühling aufgekommene Hoffnung auf einen Sozialismus mit menschlichem Antlitz auch nach seiner Niederschlagung weiter – ein paradoxes Phänomen, das es wohl nur in der DDR gab. In den anderen Ländern des Ostblocks war mit dem Einmarsch der Truppen des Warschauer Paktes in Prag endgültig klar, dass dem Sozialismus als geistiger Bewegung keine Zukunft beschieden ist. Während in den Reformkreisen in Ungarn, Polen und in der Tsche-

choslowakei sich damit der Sozialismus diskreditiert hatte, behielt er in intellektuellen Kreisen der DDR seine Anziehungskraft. Dieses paradoxe Phänomen bedarf der Erklärung.

Eine mögliche Erklärung könnte darin liegen, dass aufgrund des höheren Wohlstandsniveaus in der DDR im Vergleich zu den anderen Staaten des sowjetischen Einflussgebietes der Sozialismus in der DDR noch als vitaler und innovationskräftiger eingeschätzt wurde als in den anderen kommunistischen Staaten. Ein weiterer Erklärungsgrund könnte in den mit dem bald nach 1968 erfolgenden Machtwechsel von Ulbricht zu Honecker aufkommenden Hoffnungen auf einen liberalisierten und offeneren Sozialismus liegen. Am wahrscheinlichsten aber ist eine Erklärung, die auf den Einfluss des westlichen Stimmungswandels auf die DDR rekurriert. Denn mit dem kulturellen Wandel von 1968 erlangten antikapitalistische, sozialistische Ideen in der westlichen Öffentlichkeit eine höhere Akzeptanz, und es liegt nahe, dass genau dieser Wertewandel im Westen dazu beigetragen hat, die Attraktivität sozialistischer und antikapitalistischer Werte auch im Osten zu erhöhen.

Für den Bereich der evangelischen Kirche lässt sich dieser Zusammenhang unschwer rekonstruieren. Noch in den fünfziger und Anfang der sechziger Jahre galten in den evangelischen Kirchen der DDR unzweifelhaft die Werte der westlichen Gesellschaft – Freiheit, Rechtsstaatlichkeit, Menschenwürde, Demokratie – als unhinterfragte Normen der Kritik an der DDR. Ab Mitte der sechziger Jahre aber treten sukzessive an die Stelle von Werten wie Freiheit, Demokratie, Recht oder Individualität Werte wie Frieden, Gerechtigkeit, Gleichheit, Solidarität – also kollektive Güter und damit Vorstellungen, die in einer gewissen Nähe zu den Ideen des Sozialismus standen. Natürlich hat zu dieser Umorientierung auch der Bau der Berliner Mauer nicht unerheblich beigetragen, der endgültig klarmachte, dass mit der DDR auf Dauer zu rechnen ist, und der die Kirchen zwang, sich auf die DDR einzulassen. Bestärkt aber wurde dieser Prozess der Annäherung an die DDR durch den Wandel des öffentlichen Diskurses, wie er in den westlichen Industrienationen und dabei insbesondere in der Bundesrepublik geführt wurde.

Aufgrund dieses Wandels verloren die Werte der bürgerlichen Gesellschaft an Gültigkeit und rückten in den modernen Industriestaaten in den Status fragwürdiger Übereinkünfte ein. Nicht mehr ein unbefragter Fortschrittsoptimismus dominierte, vielmehr breitete sich ein kritisches Bewusstsein über die prekären Folgewirkungen der Modernisierung aus. Die Grenzen des Wachstums wurden entdeckt, der Frieden als bedroht wahrgenommen, die Armut in den Ländern der Dritten Welt als strukturelles Problem im Verhältnis zwischen den reichen Ländern des Nordens und den armen Ländern des Südens begriffen. In allen diesen Fällen erklärte man die Probleme als ungewollte Folgewirkungen der Modernisierung der Gesellschaften und äußerte zugleich Zweifel an der Problemlösekapazität der modernen Gesellschaften, also an ihrer Fähigkeit, die durch sie verursachten Probleme auch selbst zu lösen. Die Suche nach gesellschaftlichen Alternativen erhielt eine überraschende Aktualität. Hinzu kam das mit neomarxistischen Versatzstücken hantierende revolutionäre Pathos der jungen Generation, deren kämpferisches Aufbegehren auf einen umfassenden Umbau der erstarrten Gesellschaft zielte.

Diese umfassende Modernitätskritik, wie sie in Westdeutschland geübt und über die Massenmedien verbreitet wurde, blieb für den Osten Deutschlands nicht ohne Folgen. Dort nahm man in breiten Kreisen der Bevölkerung diese Kritik auf und überführte sie in ein positiveres Verhältnis zur Ideologie der Machthaber, von der man bislang nicht allzu viel gehalten hatte. Die Vertreter der Kirchen in der DDR etwa fühlten sich in dem Maße, wie in den westlichen Kirchen Tendenzen der Zivilisationskritik überhand nahmen, legitimiert, nun auch ihrerseits von bürgerlichen Werten abzurücken. Es war paradoxerweise die Kritik des Westens an sich selbst, die die politische Zurückhaltung der bislang reservierten Teile der evangelischen Kirche aufzusprengen und ihre Annäherung an die DDR und ihre Staatsideologie zu befördern vermochte. Nun musste man sich gegen die Zumutungen des DDR-Systems nicht mehr länger mit aller Macht wehren, sondern konnte den Forderungen des Staates auch einmal entgegenkommen, ihnen in ihrer Kritik an den westlichen Zuständen Recht geben und dabei sogar ein gutes Gewissen haben. Wenn man erklärte, dass der Kapitalismus nicht die

Lösung der Menschheitsprobleme darstelle, wiederholte man ja nur, was im Westen längst konsensfähig war. – Ein Schurke, wer Böses dabei dachte. Nein, man hatte sich nicht angepasst, man befand sich ja in Übereinstimmung mit einer breiten Stimmung in den Kirchen und in der Öffentlichkeit des Westens. Die Selbstkritik des Westens bot den sich lange Zeit verweigernden Kritikern des DDR-Systems die Gelegenheit, die kognitive Dissonanz, unter der sie jahrelang gelitten hatten, aufzulösen und nun auch geistig jenes Sicheinlassen auf das System nachzuvollziehen, das im tagtäglichen Umgang mit den Machthabern längst unausweichlich geworden war. Die Kapitalismuskritik war eine Form der Lösung des Grundproblems der DDR-Bürger: sich an die Erwartungen des Systems anzupassen und dabei gleichzeitig seine Würde und Aufrichtigkeit zu bewahren.

Viele Theologen und Pfarrer blieben dem Gedankengut der westlichen Zivilisationskritik, wie es 1968 an die Oberfläche der öffentlichen Debatten gespült wurde, auch viele Jahre danach noch innerlich verpflichtet. Während im Westen Deutschlands, nicht zuletzt bei den '68ern selbst, ein langsamer Umorientierungsprozess einsetzte und man die Vorzüge der parlamentarischen Demokratie mit ihrer Verpflichtung auf Freiheit, Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit schätzen lernte, verinnerlichte man im Osten die modernitätskritische Attitüde der '68er und pflegte sie selbst dann noch, als der Westen sich längst wieder von ihr getrennt hatte. Was den Ostdeutschen fehlte, das waren eben die positiven Erfahrungen mit dem westlichen System der Demokratie und Marktwirtschaft, die viele seiner ehemaligen Kritiker im Westen hatten machen können.

Es ist daher nicht erstaunlich, dass selbst Ende der achtziger Jahre der Typ des '68ers unter den Pfarrern in der DDR noch auffindbar war. In einer Untersuchung, die ich 1988 gemeinsam mit einigen Studenten in der Leipziger Pfarrerschaft durchgeführt habe, ließen sich in einem Spektrum unterschiedlichster Einstellungen an den Extrempolen zwei einander entgegen gesetzte Typen nachweisen: der Typ des westorientierten neokonservativen Bürgerlichen und der des '68ers. Der neokonservative Typ zeichnete sich aus durch eine umfassende Bejahung der Moderne – in unserer Untersuchung vor allem festgemacht am Prinzip des Individualismus und des Rationalismus –, durch ein positives Verhältnis zur Institution Kirche, durch

eine Distanz zu den politisch alternativen Friedens-, Umwelt-, Frauen- und Menschenrechts-Gruppierungen am Rande der Kirche sowie durch eine Befürwortung der Öffentlichkeitswirksamkeit von Kirche. Kennzeichen des '68er Typs waren hingegen eine deutliche Kritik an der Moderne, zumeist verbunden mit der Aufforderung zur gesellschaftlichen Umkehr, ein kritisches Verhältnis zur Kirche, insbesondere zur Kirchenleitung (wie überhaupt Institutionen eher skeptisch beurteilt wurden), eine Bejahung des Anliegens der politisch alternativen Gruppierungen, eine Befürwortung der Idee des Sozialismus bei gleichzeitiger Bereitschaft zum eigenen kritischen politischen Engagement und ein positives Menschenbild. Die Angehörigen des ersten Typs waren zumeist deutlich über 50 Jahre alt, die anderen gehörten in der Regel der Generation der zwischen 1940 und 1950 Geborenen an.

Auch in den oppositionellen Gruppierungen lässt sich der Typ des '68ers nachweisen. Er unterscheidet sich von den jüngeren Mitgliedern der politisch alternativen Gruppen, die oft aktionistisch orientiert waren und auf die gesellschaftlichen Verhältnisse unmittelbar Einfluss nehmen wollten, dadurch, dass sie ihre politische Arbeit theoretisch zu begründen versuchten, an gesellschaftlichen Utopievorstellungen festhielten und in ihrem Auftreten gegenüber den jüngeren Gruppenmitgliedern oft dogmatisch argumentierten und eine gewisse Intoleranz an den Tag legten.

Auch wenn sich in einzelnen Gruppen der DDR-Bevölkerung der Einfluss von '68er Ideen aufzeigen lässt – ergänzen könnte man hier die Wirkung der '68er Ereignisse auf die jungen Reformer in den Akademien und Universitäten in der DDR –, so muss man insgesamt doch festhalten, dass die DDR durch die Aufbruchsbewegung von 1968 nur schwach beeinflusst worden ist. Anders als in breiten Teilen der westdeutschen Bevölkerung hat sich in der DDR kein zivilgesellschaftliches Bewusstsein, kein partizipatives Politikverständnis und keine Kultur des kritischen Diskurses herausgebildet. Dass diese zivilgesellschaftlichen Elemente nicht entstanden sind, hat aber nichts damit zu tun, dass es ein 1968 in der DDR nicht gegeben hat oder dass die Ostdeutschen obrigkeitlich orientiert sind und den Wert der Demokratie nicht zu schätzen wissen. Umgekehrt. 1968 konnte es in der DDR nicht geben, weil die politischen

Machtverhältnisse dies nicht zuließen, und ob die Ostdeutschen nicht dennoch autoritätskritisch, gesellschaftsoffen und utopieskeptisch eingestellt sind, ist eine offene Frage. Die Ereignisse von 1989 zeigen jedenfalls, dass auch in der ostdeutschen Bevölkerung eine beachtliche demokratische Potenz steckt und dass die deutsche Tradition der unpolitischen Untertanenkultur zwar zum Interpretationsarsenal der '68er gehört, aber das Handlungsrepertoire der Ostdeutschen kaum beeinflusst. Kulturelle Modernisierungs- und Liberalisierungsprozesse müssen in der Zeit zwischen Anfang der sechziger und Ende der siebziger Jahre, wenn auch weniger intensiv und weniger offensichtlich als im Westen, auch im Osten Deutschlands abgelaufen sein. Sonst hätte es niemals zu einer so breiten Demokratiebewegung wie der von 1989 kommen können.

In einem allerdings unterscheiden sich die Ostdeutschen nach wie vor von den Westdeutschen. Selbst wenn sie die Demokratie vielleicht im gleichen Maße wie diese schätzen – und die verfügbaren Daten aus Bevölkerungsumfragen sprechen für diese Annahme –, so haben sie doch eine geringere Meinung von den Einflussmöglichkeiten des Individuums auf die Gesellschaft, ja auf sein eigenes Leben. Die Erfahrungen in der DDR haben ihnen ein tief sitzendes Bewusstsein von der relativen Bedeutungslosigkeit des einzelnen vermittelt. Und die Veränderungen nach 1989, ausgenommen allein die wenigen Monate des Umbruchs selbst, waren auch nicht dazu angetan, ihnen dieses Bewusstsein zu nehmen.

1968 im Alter von 12 Jahren war ich übrigens gemeinsam mit meiner Familie in Prag, und zwar im August 1968. Die einrückenden sowjetischen Panzer habe ich nicht gesehen. Wir sind genau in der Nacht über die tschechische Grenze in die DDR zurückgefahren, als die Panzer in Prag einrückten. Erlebt aber habe ich den kulturellen Aufbruch in dieser Zeit. Ich kann mich erinnern, wie mein Vater gemeinsam mit meiner Mutter, mir und meiner Schwester von einem tschechischen Schriftsteller zum andern fuhr und mit ihnen über ihre Arbeiten, ihre Gedichte und Essays redete. Meist kamen wir unangemeldet, da es nicht die Sache meines Vaters war, seine Aktivitäten lange im Voraus zu planen. So saßen wir dann bei Menschen, die wir zuvor nie gesehen hatten und die wohl auch von uns vorher nie etwas gehört hatten, zu viert an sauber gedeckten Tischen

und aßen unseren Gastgebern das Schnitzel fürs Wochenende weg. Meiner Mutter war das ungemein peinlich, aber mein Vater interessierte das nicht. Er hatte sich vorgenommen, wichtige Leute aus der kulturellen Szene der Tschechoslowakei zu besuchen und Kontakte zu knüpfen. Alle, die wir besuchten, sprachen ausgezeichnet deutsch und waren sehr höflich zu uns. Sie zeigten uns ihre Veröffentlichungen – meist in westlichen Zeitschriften – und nahmen sich Zeit für uns. Außerdem hatte sich mein Vater vorgenommen, Tschechisch zu lernen, um eine moderne Oper aus dem Tschechischen ins Deutsche zu übersetzen – was den Effekt hatte, dass wir auf unserer als Ferienreise geplanten Familienunternehmung nicht so recht vorankamen, denn mein Vater blieb an jedem tschechischen Schild stehen und konnte erst weitergehen, wenn er es übersetzt hatte.

Auf einem unserer Ausflüge von Prag in die Slowakei kamen wir so nah an die tschechisch-österreichische Grenze heran, dass vor uns ein Schild auftauchte, das verkündete: bis Wien noch 50 km. Daraufhin fuhr mein Vater rechts an den Straßenrand, stoppte und erklärte, wenn er denen an der Grenze erklärte, wer er sei – offenbar hielt er sich für einen bedeutenden Oppositionellen –, würden die ihn rüber lassen. Meine Mutter beschwor ihn, dies nicht zu tun, sie weinte und geriet in Panik. Instinktiv stand ich auf Seiten meiner Mutter. Die Zukunft unserer Familie stand in diesem Augenblick auf dem Spiel. Aus irgendeinem mir nicht mehr erinnerlichen Grunde bog mein Vater, als er wieder anfuhr, jedoch nicht nach links, sondern nach rechts ein, wo es zurück nach Prag ging. Und am Ende unseres Urlaubs führen wir mit unserem Trabi als ganz normale Familie wieder zurück in die schöne, windgeschützte DDR.

– Edition –

Ganz kleiner Katechismus für kritische Christen.
Einführung

Trutz Rendtorff

Die Intention des Textes war es, für die Gründung von „kritischen Gemeinden“ einen an Luthers Vorbild orientierten „Kleinen Katechismus“ zu entwerfen. Der Initiator und spiritus rector der Studentengruppe war der Theologiestudent Karl-Werner Bühler. Er verfasste auch einen ausführlicheren Kommentar, der in einer Art ‚Großen Katechismus‘ „Texte und Perspektiven“ aus der gerade aktuellen Diskussion (u. a. von Ernst Käsemann, Johann B. Metz und Ernst Bloch) enthält.

Karl-Werner Bühler stammte aus Hückeswagen im Bergischen Land, mit einer der Ravensberger Erweckung verwandten evangelikalischen Prägung. Als studentische Hilfskraft am Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften war er an den dort entwickelten kirchensoziologischen Untersuchungen beteiligt und im Studium von der historisch-kritischen Exegese fasziniert, die er in einer Ausarbeitung mit soziologischen Kategorien zu verbinden suchte mit dem Anspruch an die Theologie, die existentielle Interpretation auf Konkrete gesellschaftlicher Analysen hin zu aktualisieren. Der früh verstorbene Karl-Werner Bühler ist, seinem aufklärungswilligen Interesse an „öffentlicher“ Theologie folgend, nach dem Studium beim WDR tätig gewesen.

ganz kleiner
KATECHISMUS
für
kritische christen

A N N O DOMINI 1968, als auf
King, Dutschke und Kennedy
geschossen wurde; als das Jahr
der Menschenrechte vom Bund der
Vertriebenen durchgeführt wurde;
als die Zahl der Wehrdienstver-
weigerer um das Vierfache stieg;
als der Bundestag die Notstands-
gesetze beschloß und das politi-
sche Strafrecht änderte; als ein
amerikanischer Offizier in Viet-
nam sagte: Wir mußten diese Stadt
zerstören, um sie zu retten.

Ein Zwiegespräch:

Anti-Notstandsdemonstration auf dem Kurfürstendamm. Ein Autofahrer hält seinen Wagen an, weil auf der Straße Demonstranten sitzen. Schupo: „Fahren Sie doch weiter!“ Fahrer: „Das sind Menschen.“ Der Schupo: „Fahren sie weiter, sonst kommen sie wegen Verkehrsbehinderung dran!“

Jesus nach Markus 2,27:

Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat. Deshalb ist der Menschensohn auch der Herr über den Sabbat.

1. Was ist ein KATECHISMUS?

Information über die Welt, aber nicht beliebige Information. Ein Katechismus ist ein Bericht über die Folgen des Christentums für unseren sozialen und demokratischen Rechtsstaat. Er ist nicht Lehrbuch, sondern Lern- und Arbeitsbuch christlichen Handelns. Er ist Rechenschaftsbericht über die Leistung des Evangeliums für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden.

2. Kann ein solcher Katechismus auch Lehrbuch des Glaubens sein?

„An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ sagt Jesus und das heißt: nicht an ihrer Kirchlichkeit, nicht an ihrer Anständigkeit, nicht an ihrer Rechtgläubigkeit. Die Folgen des Glaubens an den, der allein entscheiden kann, was Zukunft hat, sind Maßstab des Glaubens. Darum war schon das Bekenntnis Israels ein Bericht von der Geschichte Gottes mit seinem Volk (5. Mose 26,1–10). Ein Katechismus ist die Fortsetzung dieses Berichtes.

3. Warum muß der Bericht vom Glauben kritisch sein?

Bericht vom Glauben ist Bericht von den Widersprüchen in der Gesellschaft und ihrer Aufhebung in Hoffnung und Verzweiflung, in Frieden und Haß, in Rückfall und Erneuerung.

4. Sind Widersprüche in der Gesellschaft Gegenstand des Glaubens? Sie sind Gegen-Stand, weil sie gegen den Menschen stehen. Christlicher Glaube hat eine zersetzende Funktion. Er zersetzt das falsche Bewußtsein, daß der Mensch hinnehmen muß, was seiner Bestimmung widerspricht: Angst, Ausbeutung, Unterdrückung.

5. Gehören EVANGELIUM und POLITIK zusammen?

Wer das Evangelium in die Innerlichkeit des Menschen verlegt oder ins Jenseits, bestätigt Karl Marx: „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes. Die Aufhebung der Religion, des illusorischen Glückes des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks.“

Wenn Christentum das wirkliche Glück des Menschen proklamiert, können Glaube und Politik nicht getrennt werden.

6. Was hat die Kirche getan, um die Religion zu kritisieren, die Freiheit und Menschlichkeit zu Illusionen macht?

Wenig. Sie hat zugelassen, daß Christentum Privatsache blieb. Sie hat jene radikale Wende, die das Bestehende überbietet, zur Bekehrung der Seele verinnerlicht. Sie pflegt weiterhin und mit Vorrang ein konsumorientiertes mittelständisches Christentum, das Befriedigung schafft, aber nicht Frieden. Gottesdienst wurde Rückzugsklausur aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit und Auffangbecken sozialer Frustrationen. Kirche wurde psychotherapeutische Entlastungsanstalt des technisch-wissenschaftlichen Systems.

7. Hat die Kirche als „dritter Sozialpartner“ nicht mitgearbeitet, Freiheit und Gerechtigkeit auch in dieser Gesellschaft zu verwirklichen?

Sie hat Denkschriften verfaßt und Spezialpfarrer eingesetzt. Sie hat Sozialhilfe und Filmförderung gesetzlich regeln helfen. Sie hat Kindergärten, Altersheime, Krankenhäuser, Schulen gebaut. Sie hat ein gutes Wort für Minderheiten eingelegt, für Wehrdienstverweigerer wie für Homosexuelle. Sie hat die bestehende Ordnung erträglicher

gemacht und sich ihrer Opfer angenommen. Aber sie hat sie durch ihre Liebe bestätigt. Und sie hat sich von der Gesellschaft ihre Leistung honorieren lassen. Sie ist anerkannt als guter Makler, als Repräsentant der stabilisierenden Moral, nicht als Kraft der Erneuerung.

8. Kann der BÜRGERLICHE GLAUBE, der Erbauung oder Lebenshilfe in privaten Problemen will, noch die provozierende Botschaft vom Reich Gottes weitertragen?

Die Orientierung an den biblischen Verheißungen von Frieden und Gerechtigkeit und Versöhnung wird als Seelenheil gefaßt und verinnerlicht. Verwerfung und Vergebung ergehen an das Individuum. Die gesellschaftliche Wirklichkeit wird belanglos. Die Befreiung des Menschen durch die göttliche Verheißung bleibt folgenlos. „Und sie heilen den Schaden meines Volkes leichthin, indem sie sagen: Friede, Friede! Doch wo ist Friede? In Schanden stehen sie da, denn sie haben Greuel verübt; doch Scham kennen sie nicht, wissen nichts von Beschämung. Darum werden sie unter den Fallenden fallen; zur Zeit da ich sie heimsuche, werden sie stürzen, spricht der Herr.“ So sagt es Jeremia (6,14 f)

9. Darf nur der Christ genannt werden, der glaubt, das Reich Gottes müsse nicht nur für die Zukunft erhofft, sondern schon im Diesseits gestaltet werden?

Die Nachricht vom neuen Himmel und der neuen Erde richtet sich nicht an den Einzelnen. Wenn sie nicht allen angeboten wird, kann sie keiner für sich beanspruchen. Der Christ erfährt seinen Glauben, indem er sich auf diese Hoffnung einläßt und weiterarbeitet, wo Friede und Gerechtigkeit anwesend scheinen. Sie können Zeichen dieses Reiches der Freiheit sein.

10. Ist das REICH DER FREIHEIT machbar?

Nein. Es kann nur gepredigt werden, indem humane und inhumane Strukturen in ihren Tendenzen aufgezeigt und parteilich ausgelegt werden. Weltverändernde Liebe steht dem natürlichen Verhalten der

Selbstbehauptung und des Egoismus gegenüber. „Christen müssen die Hand des Allmächtigen in den Ereignissen zu erkennen wissen, die periodisch die Mächtigen von ihren Thronen stoßen und die Niedrigen erheben, den Reichen die Hände leermachen und die Hungrigen sättigen.“ So deuten fünfzehn südamerikanische Bischöfe die Zeichen des kommenden Reiches und ihre Predigt als Mitarbeit an diesem Reich.

11. Ist Gottes Reich überall dort, wo Mitmenschlichkeit ist?

Nein. Wenn MITMENSCHLICHKEIT eindeutig als Struktur des Reiches erkennbar wäre, würde sie das Ende der Geschichte anzeigen. Auch Mitmenschlichkeit trägt immer schon die Möglichkeit der Herrschaft über andere Menschen in sich.

12. So bleibt es doch dabei, daß nur die Veränderung der Herzen, nur eine neue Gesinnung das Besondere des Glaubens ausmacht: „Suche Jesum und sein Licht, alles andere hilft dir nicht“?

Wer so spricht, gibt klar zu erkennen, daß er vollkommen dieser Welt verhaftet ist, daß er einen Fatalismus predigt. Aus einer weltbewegenden Botschaft wird eine Lehre von Gott, die das Heil in Formeln zur Ruhe setzt. Jesus will das Gottesreich für diese Welt. Er fordert und verheißt eine Umgestaltung der Erde. Er lehrt uns nicht beten: Nimm uns in dein Reich! Er lehrt: Dein Reich komme zu uns!

13. Was bedeutet es, wenn gesagt wird: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt?“

Es bedeutet: Mein Reich ist für diese Welt. Es heißt Gottes Reich, weil es in Gegensatz zu der Welt tritt, so wie sie ist.

14. Was bedeutet es dann, als Christ zu leben?

Es bedeutet konstruktive Teilhabe an der Leidenschaft für den neuen Menschen und eine neue Welt, die in den Folgen der Auferweckung Christi sichtbar wird: Liebe, die widerspricht und der widersprochen wird.

15. Sind KREUZ UND AUFERSTEHUNG Jesu die einzigen eindeutigen Zeichen des Neubeginns einer zukünftigen Welt?

Sie sind Definition des Gottes, der kein Jenseits für die Toten, sondern einen neuen Himmel und eine neue Erde für die Lebendigen gepredigt und gelebt hat. Sie sind mehr als Zeichen. Sie sind Basis für den Fortschritt an Menschlichkeit, der durch Resignation, Versagen, Verzweiflung und totales Scheitern nicht unterbrochen werden kann.

16. Ist Jesus nicht der gescheiterte Rebell der Liebe? Spricht die Geschichte seiner Kirche nicht dagegen, daß durch ihr Wirken der Friede Gottes sich als Bestreitung unmenschlicher Herrschaftsverhältnisse durchgesetzt hat?

„Den Armen wird das Evangelium gepredigt.“ Mit diesen Worten trat Jesus in die Welt. Die Armenfrage ist es, die ein christliches Reich nach dem anderen stürzte. „Sie hat die Reformation und später die Revolution aus sich geboren,“ schrieb Hermann Kutter vor 60 Jahren. Die Aufklärung als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“, der Marxismus als weltliche Heilslehre von der neuen Erde sind Früchte jener Parteilichkeit Jesu für Unmündige, Entrechtete und Arme. Sie haben das Gesicht unserer Welt verwandelt. Sie haben aber auch neue Perversionen gebracht, neue Unmenschlichkeit und Unterdrückung.

17. Hat der christliche Glaube anderen Hoffnungen auf den neuen Menschen etwas voraus?

Im Verhältnis zur gesellschaftlichen Praxis ist Christentum eine Institution schöpferischer Gesellschaftskritik. Sie hat anderen Institutionen voraus, daß sie das Glück des Menschen nie mit einem vorhandenen Zustand in eins setzt. Jede Gesellschaft und damit jede Bestimmung und Gestaltung von Glück wird als vorläufig verstanden und verwirklicht im Hinblick auf die Erfüllung des Reiches Gottes.

18. Muß denn der Christ die Gegenwart immer kritisieren?

Die Gegenwart ist vorläufig, aber nicht beliebig. Die kritische Distanz zu ihr ist konstruktiv. Christentum ist permanente Umwälzung, ist schöpferische Distanz vom Bestehenden für eine Zukunft, die in Christus begonnen hat.

19. Wie kann solcher Glaube erfahren werden?

Nicht in der Verwandlung der Seele. Christlicher Glaube erwartet die Erneuerung der Welt nicht als Ergebnis der Summe von individuellen Veränderungen. Die äußere Neugestaltung der Welt ist nicht notwendig Konsequenz der inneren Bekehrung. Der Glaube versteht den Ruf zur Umkehr immer als Ruf zur Erneuerung der ganzen Welt. Dabei muß ständig bedacht und durchgesetzt werden, wie christliche Liebe, Gerechtigkeit und Versöhnung durch Strukturen wirksam werden kann. Im sozialen Prozeß als dem Ort, wo [das, *Anm. d. Red.*] Reich Gottes und die radikale Krisis des Menschen zugleich anwesend sind, wird Leben im Vollsinn als Zuspruch und Verwirklichung von Vergebung erfahren.

20. Was ist dann GEMEINDE?

Zunächst humane Aktionsgemeinschaft, die hilft, den Mangel an Menschlichkeit zu beseitigen.

21. Wo ist heute bei uns solcher Mangel an Menschlichkeit?

Nur eine genaue und von der schöpferischen Kritik gesteuerte Gesellschaftsanalyse kann diese Frage beantworten. Bewußtlosigkeit über die eigenen Abhängigkeiten, Abdrängen der Freiheit in die Freizeit, Unsicherheit über die eigene soziale Position aus Mangel an Information, die marktgesteuerte Verpflichtung zu einem konsumierbaren Glück sind in unserer Gesellschaft stärker als materielles Elend. In der Erhebung und Aufhebung dieser Tatbestände findet eine kritische Gemeinde Gegenstände ihres Glaubens und der evangelischen Botschaft.

22. Begründen gesellschaftliche Aktion und soziale Analyse christliche Gemeinde?

Sie begründen Gemeinde, wenn Gesellschaft und Humanität als Handlungsfeld jenes Fortschritts aufgenommen werden, der in seiner Materialität Schritte auf das endgültige Heil einschließt.

23. Was ist dann VERKÜNDIGUNG des Wortes Gottes?

Es ist Auslegung der Welt unter der Perspektive der befreienden Nachricht vom Kommen der Herrschaft Christi, die Verwaltung von Menschen ablösen und Beherrschung von Dingen leicht machen will.

24. Tritt die Predigt damit nicht in die Konkurrenz zu anderen Weltanschauungen?

Kirchenblätter und kirchliche Sendungen in Funk und Fernsehen zeigen, daß sich die verfaßten Kirchen bereits in diese Konkurrenz begeben haben. Sie leisteten dort eine permanente Leistungsschau und Selbstrepräsentation nach den Regeln der Verbändegesellschaft. Ihr Auftrag wäre es, das Ganze einer offenen und zwiespältigen Gesellschaft zu repräsentieren. Wenn die Botschafter des Evangeliums jedoch eine kritische und damit auch von der letzten Krise zwischen Mensch und Gott kündende Weltdeutung betreiben, wenn sie punktuelle Nachrichten der parteilichen Tendenz der biblischen Botschaft zuordnen, vollziehen sie die Ankündigung, die die frohe Botschaft meint.

25. Ist solche christliche Parteilichkeit, die sich als Wort Gottes ausgibt, nicht allein Ermessensurteil des Predigers?

Christliche Parteilichkeit wird in der Gemeinde korrigiert – nicht neutralisiert. Den Streit um die evangelischen Tendenzen der Weltauslegung kann keiner mit sich, seiner Bibel oder seinem Gewissen allein austragen. Er findet im Prozeß demokratischer Meinungsbildung innerhalb der Gemeinde statt.

26. Kann sich der Prediger als Ausleger der Welt nicht irren?

Er muß sich irren, denn jeder Versuch Eindeutiges zu sagen, ist Eingriff in ein schwebendes Verfahren. Dennoch hat er die Pflicht zum Risiko, wenn seine Botschaft Freiheit bewirken soll. Wäre es anders, dann wäre das Evangelium Feststellungsurteil über ein abgeschlossenes Geschehen, das nur an jeweils wechselnde Lagen und Menschen heranzutransportieren ist.

27. Wo soll GOTTESDIENST sein?

Die Menschen suchen in der Kirche, was in der Welt nicht ist. Das Evangelium ist aber Nachricht der Freiheit für die Welt. Deshalb kann Gottesdienst nicht mehr dort sein, wo eine konventikelhafte Sondersprache im veröffentlichten Raum Bastionen der Wahrheit errichten will, die wegen ihrer Entöfentlichung belanglos sind. Gottesdienst kann nur dort sein, wo auch das allgemeine Zeitgespräch der Gesellschaft geführt wird.

28. Was ist ein KIRCHENGEBÄUDE?

Eine Kirche ist der Ort gesellschaftlicher Kommunikation innerhalb einer Region, an dem sich Meinungsverschiedenheiten mit politischen Folgen kundgeben können. Politische Folgen und Nachfolger in der Teilhabe am Reich Gottes entsprechen einander.

29. Was bedeutet das für die Gestalt des Gottesdienstes?

Weder Kirchenjahr noch Perikopenreihen können die thematische Bestimmung des Gottesdienstes leisten. Der Wochenbericht über die kirchliche und kommunale Gemeinde im Zusammenhang der Weltinnenpolitik sind [*sic!*] Vorwurf der weltüberholenden Verkündigung. Öffentliche Predigtkritik – gedruckt oder im Gespräch – sind [*sic!*] notwendiger Bestandteil von Tröstung und Ermunterung christlichen Lebens. Sie befreien den Glauben aus der Perversion in die Innerlichkeit zum Auszug aus den festen Lagern und zum Aufstand gegen Elend, Schuld und Tod.

30. Wie ist dann Kirche zu organisieren?

Kirchliche Strukturen müssen institutionelle Gegenbilder zur Entmündigung durch Bürokratismus und zur Fixierung des Menschen auf disziplinierte Leistung sein. Sie sollen in ihrer eigenen Gestalt Form des Widerstandes sein, der das verwaltete Bewußtsein durchbricht, der Leben im Widerspruch nicht als Qual, sondern als Ermöglichung von Freiheit begreift. Sie muß Gestalt der „Hoffnung auf die Verführbarkeit des Menschen zu fröhlicher Negativität sein“. Diese Hoffnung ist Position für den Fortschritt des Humanum und seine letzte Aufhebung in der Liebe Christi.

31. Darf man nur das Publikum „Gemeinde“ nennen, das sich „um Wort und Sakrament“ sammelt?

Gemeinschaft der Nachfolge kann nicht Sammlung mit kultischem Konsumcharakter sein. Gerade das Abendmahl begründet die Aufhebung der Isolierung und Beharrung des Menschen in sich. Es stellt in einem Akt nicht-verbaler Kommunikation den Menschen frei, den Auszug aus seinen Verhältnissen als Wirklichkeit zu begreifen. So hat auch Israel sein Passah-Mahl gefeiert: als schöpferische Erinnerung an den Auszug aus Ägypten. Aus dem Kultus der Selbstbefriedigung muß wieder Repräsentation der Wirklichkeit werden, die in Christus anwesend ist: Gott für den Menschen. Jesus hat mit den Verachteten und Unterprivilegierten gegessen, um zu bezeugen, daß in der Negation des Sozialprestiges Vorzeichen des kommenden Reiches gesetzt sind. Man wird erst dann wieder von Gemeinde reden können, wenn Formen des Abendmahls gefunden sind, die der Proklamation des „Gottes für uns“ soziale Gestalt verleihen.

Dieses Arbeitspapier hat Karl-Werner Bühler (44 Münster, Universitätsstr. 13–17, R. 312) für die AKTION KRITISCHE GEMEINDE gemacht. Nachfragen, Kritik, Ergänzungen sind nötig. Es können mehr Exemplare und ein Kommentar bestellt werden.

– Auswahlbibliographie –

Kirchen und gesellschaftlicher Wandel in den 1960er
und 70er Jahren
(Erscheinungsjahre 1998–2008)

Mirjam Loos

- Becker, Hartmuth / Winckler, Stefan*: *Gegenwehr in der evangelischen Kirche und an der Freien Universität. Gespräch mit Prof. Dr. Klaus Motschmann* (Berlin, 29.1.2002). In: *Becker, Hartmuth / Dirsch, Felix / Winckler, Stefan*: *Die 68er und ihre Gegner. Der Widerstand gegen die Kulturrevolution*. Graz / Stuttgart²2004, 157–182.
- Boyd, Robin*: *The Witness of the Student Christian Movement. "Church ahead of the Church"*. Genf 2007.
- Bubmann, Peter*: *Wandlungen in der kirchlichen Musik in den 1960er und 70er Jahren*. 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, 303–324.
- Cornehl, Peter*: *Dorothee Sölle, das „Politische Nachtgebet“ und die Folgen*. In: *Ebd.*, 265–285.
- Eberhardt, Friedrich*: *Die kirchliche Betreuung der Kriegsdienstverweigerer in Württemberg in den sechziger Jahren*. In: *Ehmer, Hermann / Lächele, Rainer / Thierfelder, Jörg* (Hg.): *Zwischen Reform und Revolution. Evangelische Kirche in Württemberg in den 60er Jahren*. Leipzig 2007, 65–98.
- Ehmann, Johannes*: *Von der Una Sancta zur ACK. Katholiken und Protestanten in Württemberg*. In: *Ebd.*, 180–201.

- Ehmer*, Hermann: Der „Fall Rotschuh“. Eine Dokumentation. In: Ebd., 227–283.
- Ders.* / *Lächele*, Rainer / *Thierfelder*, Jörg (Hg.): Zwischen Reform und Revolution. Evangelische Kirche in Württemberg in den sechziger Jahren. Leipzig 2007.
- Eitler*, Pascal: Politik und Religion: Semantische Grenzen und Grenzverschiebungen in der Bundesrepublik Deutschland 1965–1975. In: Frevert, Ute / Haupt, Heinz-Gerhard (Hg.): Neue Politikgeschichte. Perspektiven in einer historischen Politikforschung (Historische Politikforschung 1). Frankfurt a. M. / New York 2005, 168–303.
- Elsässer-Feist*, Ulrike: Die Jahre von 1968 bis 1974. In: Studentenmission in Deutschland e. V. (Hg.): Rechenschaft geben von unserer Hoffnung. Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Studentenmission in Deutschland. Marburg 1999, 62–72.
- Friedrich*, Norbert: Helmut Thielicke als Antipode der sozialen Bewegung. 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, 247–261.
- Ders.*: Theologische Fakultäten und Theologie-Studierende in den 60er Jahren in Westfalen. In: Hey, Bernd (Hg.): Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 21). Bielefeld 2001, 227–244.
- Frieling*, Reinhard: Die Aufbrüche von Uppsala 1968. 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, 176–188.
- Gabriel*, Karl: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg ⁶1998.
- Ders.*: Zwischen Aufbruch und Absturz in die Moderne. Die katholische Kirche in den 60er Jahren. In: Schildt, Axel / Siegfried, Detlef / Lammers, Karl Christian (Hg.): Dynamische Zeiten. Die

60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften. Hamburg²2003, 528–543.

Gebert, Werner: „rostra theologica“ und „Aktion Selbstbesteuerung“ – Erinnerungen an den Stuttgarter Kirchentag 1969. In: Ehmer, Hermann / Lächele, Rainer / Thierfelder, Jörg (Hg.): Zwischen Reform und Revolution. Evangelische Kirche in Württemberg in den 60er Jahren. Leipzig 2007, 291–296.

Geck, Helmut: Kirche in der Zeit des Umbruchs. Die Verwaltungs- und Finanzreform der EKvW von 1968/69. In: Hey, Bernd (Hg.): Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägung und sozialer Wandel. Bielefeld 2001, 157–174.

Geiger, Helmut / *Roether*, Armin (Hg.): Dutschke und Bloch. Zivilgesellschaft damals und heute (Sammlung Kritisches Wissen 32). Mössingen-Talheim 1999.

Greschat, Martin: Kontinuität und Krisen. Der deutsche Protestantismus in den 60er Jahren. In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 18, 1999, 8–19.

Ders.: „Mehr Wahrheit in der Politik!“ Das Tübinger Memorandum von 1961. In: VZG 48, 2000, 491–513.

Ders.: Protestantismus und Evangelische Kirche in den 60er Jahren. In: Schildt, Axel / Siegfried, Detlef / Lammers, Karl Christian (Hg.): Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 37). Hamburg²2003, 544–581.

Großböltig, Thomas: Vom „akademischen Bieresel“ zum „theophilen Revoluzzer“? Konfliktebenen und Protestformen katholischer Studierender in der Studentenbewegung. In: Hey, Bernd (Hg.): Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägung und sozialer Wandel. Bielefeld 2001, 213–225.

Grotjahn, Friedrich: Das Politische war unausweichlich geworden. Gemeinde Christi in wilden Jahren. In: ea 16, 2006, H. 3, 49–53.

- Hager*, Angela: Als die 68er in der Kirche ankamen. 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft Evangelische Erneuerung. In: Sonntagsblatt. Evangelische Wochenzeitung für Bayern, 2008, H. 13, 4–6.
- Dies.*: Rudi Dutschke: Radikal Fromm. In: Litz, Gudrun / Munertz, Heidrun / Liebenberg, Roland (Hg.): Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to european church history. Festschrift für Bernd Hamm zum 60. Geburtstag. Leiden / Boston 2005, 779–796.
- Dies.*: Westdeutscher Protestantismus und Studentenbewegung. 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, 111–130.
- Hanusch*, Rolf: Aufstand gegen die Pastorenkirche. Welche Auswirkungen die 68er-Bewegung auf den Protestantismus hatte. In: EK 31, 1998, H. 5, 257–260.
- Hauschild*, Wolf-Dieter: Evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1961 und 1979. In: Hermle, Siegfried / Lepp, Claudia / Oelke, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren (AKiZ B 47). Göttingen 2007, 51–90.
- Hellemas*, Staf: Die Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas. In: SZRKG 99, 2005, 11–35.
- Henkel*, Martin: Theologen. In: Landgrebe, Christiane / Plath, Jörg (Hg.): '68 und die Folgen. Ein unvollständiges Lexikon. Berlin 1998, 119–124.
- Hentrich*, Hans V.: Der Wille zur Veränderung bleibt. In: ZdZ / LM 1, 1998, H. 8, 12f.
- Herlyn*, Okko: „Wenn hinterm Mond ein Stern zerplatzt ist...“. Einstige Visionen und spätere Desillusionierungen eines gesellschaftlichen Aufbruchs. In: RKZ 139, 1998, H. 10, 419–423.
- Hermelink*, Jan: Die Dimensionen der Strukturveränderung der deutschen evangelischen Landeskirchen in den 1960er und 70er Jahren. 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, 285–302.
- Hermle*, Siegfried: Die Evangelikalen als Gegenbewegung. In: Ebd., 325–351.
- Ders.* / *Lepp*, Claudia / *Oelke*, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren (AKiZ B 47). Göttingen 2007.
- Herzog*, Dagmar: The Death of God in West Germany. Between Secularization, Postfascism, and the Rise of Liberation Theology. In: Geyer, Michael / Hölscher Lucian: Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 8). Göttingen 2006, 431–466.
- Hey*, Bernd (Hg.): Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 21). Bielefeld 2001.
- Hill*, Werner: Dutschke gegen die Ordnung überhaupt. In: *ZdZ / LM* 1, 1998, H. 8, 7–10.
- Hille*, Rolf: Ein „Pietkong“ erinnert sich. Persönliche Randbemerkungen zur 68er Revolution an der Tübinger Universität und im Evangelischen Stift. In: Ehmer, Hermann / Lächele, Rainer / Thierfelder, Jörg (Hg.): Zwischen Reform und Revolution. Evangelische Kirche in Württemberg in den 60er Jahren. Leipzig 2007, 204–212.
- Huber*, Wolfgang: Demokratie wagen. Der Protestantismus im politischen Wandel 1965–1985. 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, 383–399.
- Jähnichen*, Traugott / *Friedrich*, Norbert: Krisen, Konflikte und Konsequenzen – Die „68er Bewegung“ und der Protestantismus an der Ruhr-Universität Bochum. In: *WF* 48, 1998, 127–155.

- Kähler*, Christoph: Erstaunlich, was sich alles bewegen ließ. In: *ZdZ / LM* 1, 1998, H. 8, 22.
- Karl*, Michaela: Rudi Dutschke. Revolutionär ohne Revolution. Frankfurt a. M. 2003.
- Kast*, Heide: Auf dem Weg zum Theologinnengesetz 1968. In: Ehmer, Hermann / Lächele, Rainer / Thierfelder, Jörg (Hg.): Zwischen Reform und Revolution. Evangelische Kirche und Württemberg in den 60er Jahren. Leipzig 2007, 50–64.
- Kuhlmann*, Helga: Protestantismus, Frauenbewegung und Frauenordination. 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, 147–162.
- Lächele*, Rainer: Einleitung. In: Ehmer, Hermann / Ders. / Thierfelder, Jörg (Hg.): Zwischen Reform und Revolution. Evangelische Kirche in Württemberg in den 60er Jahren. Leipzig 2007, 8–14.
- Ders.*: Stichworte zum Podium „Brennpunkt Tübingen“. In: Ebd., 202f.
- Lehtonen*, Risto: Story of a Storm. The Ecumenical Student Movement in the Turmoil of Revolution. 1968 to 1973. Helsinki 1998.
- Lepp*, Claudia: Helmut Gollwitzer als Dialogpartner der sozialen Bewegungen. In: Hermle, Siegfried / Dies. / Oelke, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren (AKiZ B 47). Göttingen 2007, 226–246.
- Lorentzen*, Tim (Bearbeiter): Schlussdiskussion mit Tagungsberichten von Hartmut Lehmann und Detlef Pollack. In: Ebd., 353–379.
- Mann*, Gerald H.: Widerstand gegen die kulturevolutionären Einflüsse in der evangelischen Kirche. In: Becker, Hartmuth / Dirsch, Felix / Winckler, Stefan: Die 68er und ihre Gegner. Der Widerstand gegen die Kulturrevolution. Graz / Stuttgart ²2004, 137–156.

- Mantei*, Simone: Nein und Ja zur Abtreibung. Die evangelische Kirche in der Reformdebatte um § 218 StGB (1970–1976) (AKIZ B 38). Göttingen 2004.
- Dies.: Protestantismus und sexuelle Revolution in Westdeutschland – ein Schlaglicht. 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, 163–175.
- McLeod*, Hugh: European Religion in the 1960s. In: Ebd., 35–50.
- Müller*, Wolfgang: „Was wollten die Studenten?“. Saarbrücker Impressionen zum Thema „1968“. In: ea 15, 2005, H. 4, 28–31.
- Ders.: Zwischen Gemeindeleben und Umbruch. Die evangelischen Studentengemeinden in Bonn, Köln und Saarbrücken um 1968. In: MEKGR 56, 2007, 89–106.
- Nuding*, Albrecht: Das Modell einer „Ortsgemeinde von morgen“ – Kirchenreform in Ramtel. In: Ehmer, Hermann / Lächele, Rainer / Thierfelder, Jörg (Hg.): Zwischen Reform und Revolution. Evangelische Kirche in Württemberg in den 60er Jahren. Leipzig 2007, 15–49.
- Ockenfels*, Wolfgang: Damals, achtundsechzig ff. In: Nord 62, 2008, H. 1, 2f.
- Ohse*, Marc-Dietrich: Ostdeutscher Protestantismus und Prager Frühling. 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, 131–146.
- Paul*, Johann: Die 68er Bewegung und die evangelischen Studenten. In: MEKGR 51, 2002, 173–185.
- Petsch*, Hans J.: Die Wiedereinsetzung der Erinnerung. Herbert Marcuse, Taktgeber einer Jugend. In: ZdZ / LM 1, 1998, H. 8, 13–15.
- Petzold*, Lothar: Aktive für gelingende Demokratie gesucht. In: ZdZ / LM 1, 1998, H. 8, 23.
- Pollack*, Detlef: Der Protestantismus in Deutschland in den 1960er und 70er Jahren: Forschungsprogrammatische Überlegungen.

- In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 24, 2006, 103–126.
- Radeloff*, Alfred (Hg.): Progressive Protestanten protestieren. Die „progressiven Jugendgottesdienste“ 1970–1971 in St. Johannis Dessau und die Inhaftierung von Jugendlichen. Aufbruch und Ende einer Bewegung in der Dessauer Jugend (Betroffene erinnern sich 20). Göttingen / Magdeburg 2005.
- Reblin*, Klaus: Novus Ordo Saeculorum – oder: Das Problem der Revolution in Deutschland. Zur denkwürdigen Tagung im Februar 1968. In: Geiger, Helmut / Roether, Armin (Hg.): Dutschke und Bloch. Zivilgesellschaft damals und heute. Mössingen-Talheim 1999, 60–64.
- Rickers*, Folkert: Als Rudi Dutschke kam. In: JRP 16, 2000, 69–76.
- Ringshausen*, Gerhard: Die Kirchen – herausgefordert durch den Wandel in den sechziger Jahren. In: Faulstich, Werner (Hg.): Die Kultur der sechziger Jahre (Kulturgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts). München 2003, 31–48.
- Ders.*: Religion in den siebziger Jahren: Sehnsüchte, Engagement und Desinteresse. In: Faulstich, Werner (Hg.): Die Kultur der siebziger Jahre (Kulturgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts). München 2004, 19–36.
- Rittberger-Klas*, Karoline: Gefährdete Gemeinschaft. Die Kirchenpatenschaft zwischen Württemberg und Thüringen in den sechziger Jahren. In: Ehmer, Hermann / Lächele, Rainer / Thierfelder, Jörg (Hg.): Zwischen Reform und Revolution. Evangelische Kirche in Württemberg in den 60er Jahren. Leipzig 2007, 143–162.
- Roether*, Armin: Novus Ordo Saeculorum – oder: Das Problem der Revolution in Deutschland. Spuren einer umstrittenen Tagung im Akademie-Archiv. In: Geiger, Helmut / Roether, Armin (Hg.): Dutschke und Bloch. Zivilgesellschaft damals und heute. Mössingen-Talheim 1999, 65–69.
- Rosenstock*, Roland: Eine Führungszeitschrift für die EKD? Warum das Konzept einer „Evangelischen Korrespondenz“ scheiterte und die „Evangelischen Kommentare“ gegründet wurden. In: Ehmer,

- Hermann / Lächele, Rainer / Thierfelder, Jörg (Hg.): Zwischen Reform und Revolution. Evangelische Kirche und Württemberg in den 60er Jahren. Leipzig 2007, 163–179.
- Rucht*, Dieter: Soziale Bewegungen der 1960er und 70er Jahre in der Bundesrepublik. 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, 91–107.
- Runge*, Rüdiger / *Käßmann*, Margot (Hg.): Kirche in Bewegung. 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag. Gütersloh 1999.
- Schloz*, Rüdiger: Württemberg und die EKD. In: Ehmer, Hermann / Lächele, Rainer / Thierfelder, Jörg (Hg.): Zwischen Reform und Revolution. Evangelische Kirche in Württemberg in den 60er Jahren. Leipzig 2007, 108–142.
- Schmidtman*, Christian: Katholische Studierende 1945–1973. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland. Paderborn 2006.
- Schroeter-Wittke*, Harald: Der Deutsche Evangelische Kirchentag in den 1960er und 70er Jahren – eine soziale Bewegung? 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, 213–225.
- Schulze*, Nora A.: Bericht über die Tagung „Protestantismus und soziale Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren“. In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 24, 2006, 148–160.
- Schuster*, Robert: Umbrüche in der Religionspädagogik. In: Ehmer, Hermann / Lächele, Rainer / Thierfelder, Jörg (Hg.): Zwischen Reform und Revolution. Evangelische Kirche in Württemberg in den 60er Jahren. Leipzig 2007, 99–107.
- Spankeren*, Reinhard van: „Reform von Kirche und Gesellschaft“ – Die Diakonie im Umbruch von 1968. In: Hey, Bernd (Hg.): Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägung und sozialer Wandel. Bielefeld 2001, 271–283.

- Spliesgart*, Roland: Theologie und „Dritte Welt“. 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, 189–209.
- Steudle*, Theophil: Brennpunkt Tübingen. Studentengemeinde und Studentenpfarrer 1968–1976. In: Ehmer, Hermann / Lächele, Rainer / Thierfelder, Jörg (Hg.): Zwischen Reform und Revolution. Evangelische Kirche in Württemberg in den 60er Jahren. Leipzig 2007, 213–221.
- Ders.*: Der Stuttgarter Kirchentag 1969. ESG Tübingen und andere ESGs. In: Ebd., 297–302.
- Sunnus*, Siegfried H.: Die 68er in der Kirche. In: DtPfrBl 101, 2001, H. 2, 58.
- Thierfelder*, Jörg: Zeitzeugengespräch II: Deutscher Evangelischer Kirchentag 1969 in Stuttgart. In: Ehmer, Hermann / Lächele, Rainer / Ders. (Hg.): Zwischen Reform und Revolution. Evangelische Kirche in Württemberg in den 60er Jahren. Leipzig 2007, 284–290.
- Ulrich*, Hans-Georg.: Die Reformierten und „1968“. Wahrnehmungen und Wirkungen. Erste Anstöße zu einem liegen gebliebenen Thema. In: Lange van Ravenswaay, Jan Marius J. / Selderhuis, Herman J. (Hg.): Reformierte Spuren. Vorträge der vierten Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus (Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus 8). Wuppertal 2004, 183–202.
- Wartenberg*, Wolfgang von: 1968. Erinnerungen in Stichworten. In: Ehmer, Hermann / Lächele, Rainer / Thierfelder, Jörg (Hg.): Zwischen Reform und Revolution. Evangelische Kirche in Württemberg in den 60er Jahren. Leipzig 2007, 222–226.
- Widmann*, Sören: Die Evangelischen Studentengemeinden auf dem Stuttgarter Kirchentag 1969. Spaltpilz oder Sauerteig? In: Ebd., 303–311.

- Willems*, Ulrich: Entwicklung, Interesse und Moral. Die Entwicklungspolitik der Evangelischen Kirche in Deutschland. Opladen 1998.
- Zaugg-Ott*, Kurt: Entwicklung oder Befreiung? Die Entwicklungsdiskussion im Ökumenischen Rat der Kirchen von 1968 bis 1991. Frankfurt a. M. 2004.
- Ziemann*, Benjamin, Öffentlichkeit in der Kirche. Medien und Partizipation in der katholischen Kirche der Bundesrepublik 1965–1972. In: Bösch, Frank / Frei, Norbert (Hg.): Medialisierung und Demokratie im 20. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte des 20. Jahrhunderts 5). Göttingen 2006, 163–190.
- Ders.*: Zwischen sozialer Bewegung und Dienstleistung am Individuum. Katholiken und katholische Kirche im therapeutischen Jahrzehnt. In: Archiv für Sozialgeschichte 44, 2004, 357–393.

Das „Historische Dokumentationszentrum für den
niederländischen Protestantismus von 1800 bis heute“ an der
Freien Universität Amsterdam stellt sich vor

George Harinck

Einleitung

Das „Historische Dokumentationszentrum für den niederländischen Protestantismus von 1800 bis heute“ (HDC, Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme) der Freien Universität in Amsterdam wurde 1971 gegründet. Die Universität verwaltete damals schon seit längerer Zeit mehrere Nachlässe von Personen und Institutionen, die einst eng mit ihr verbunden waren; deren Zahl nahm im Laufe der Zeit beständig zu. Die Unterbringung dieser Nachlässe in einer separaten Einrichtung der Universität erfolgte mit dem Gedanken, dass dies eine bessere Ordnung, Verwaltung und Erforschung der Nachlässe ermöglichen würde.

Innerhalb der Freien Universität ist das Dokumentationszentrum organisatorisch der Universitätsbibliothek angegliedert; das HDC arbeitet eng mit der Abteilung für Sondersammlungen der Bibliothek zusammen. Gemeinsam mit dieser Abteilung teilt sich das HDC einen Lesesaal mit rund 20 Arbeitsplätzen. Außerdem arbeitet man derzeit an der Einrichtung eines neuen Raums für die Digitalisierung und digitale Präsentation der Sammlung zu Bildungs- und Forschungszwecken. Das HDC beschäftigt derzeit zehn Mitarbeiter mit einer Gesamtarbeitszeit von circa sieben Vollzeitärbeitskräften. Die Hälfte von ihnen verwaltet und ordnet das Archiv, während die andere Hälfte Forschungstätigkeiten organisiert und durchführt. Darüber hinaus sind rund 20 Freiwillige für das HDC tätig. Zur Vernetzung der Bereiche Bildung und Forschung der Fakultäten einerseits und der Quellensammlung des Dokumentationszentrums andererseits ist der Direktor des HDC zugleich Geschichtsprofessor

an der Theologischen Fakultät und im Fachbereich Sprachen und Literaturwissenschaft der Philosophischen Fakultät der Freien Universität; aus dem selben Grund leisten auch mehrere andere HDC-Mitarbeiter Unterstützung bei der Unterrichts- und Forschungsarbeit.

Die Sammlung des HDC umfasst Nachlässe und Unterlagen zum niederländischen Protestantismus seit 1800. Zum Bestand zählen neben einer Sammlung von Realien mehr als 700 Nachlässe und Sammlungen; aneinander gereiht ergäbe sich eine Länge von annähernd drei Kilometern. Die Sammlung wächst fast wöchentlich durch neue Schenkungen und Verwahrung überlassener Archive.

Das HDC verfolgt drei Ziele:

1. Verwaltung der Sammlung sowie deren Ausbau und Präsentation durch Informationsbeschaffung, Digitalisierung, die Pflege von Kontakten und Aufklärung;
2. Initiierung, Durchführung, Betreuung und Unterstützung von Bildung und Forschung auf dem Gebiet des niederländischen Protestantismus;
3. Präsentation und Übermittlung nationaler und internationaler Forschungsarbeiten auf dem Gebiet des niederländischen Protestantismus durch aktive Vermittlung und den Aufbau von Netzwerken.

Zu jedem dieser drei Ziele werde ich einige Ausführungen machen und auf diese Weise ein Bild von den Tätigkeiten und Absichten des HDC skizzieren.

Geschichte

Für das richtige Verständnis der Sammlung bedarf es gewisser Erläuterungen zur Geschichte des niederländischen Protestantismus nach 1800. Die evangelisch-reformierte Kirche war in der niederländischen Republik seit dem 16. Jahrhundert eng mit dem Staat verbunden, verlor aber während der französischen Vorherrschaft in der Zeit von 1795 bis 1813 ihre privilegierte öffentliche Stellung und damit ihren Einfluss auf traditionelle Aufgaben wie Bildung (die zur staatlichen Aufgabe wurde) und Sozialfürsorge. Auf letzterem Ge-

biet konnte die Kirche noch lange eine eigene Stellung behaupten, aber dennoch entglitt ihr die Kontrolle über den fürsorgebedürftigen Teil der Bevölkerung. Das Christentum als öffentlicher Bereich wich nach dem 18. Jahrhundert einer Gesellschaft, die sich aus Christen zusammensetzte. In den Niederlanden, wo Katholiken und Protestanten unterschiedlicher kirchlicher Fassung die beiden größten Bevölkerungsgruppen bildeten, führte dies zu einem heftigen Konkurrenzkampf. Das protestantische Glaubensbekenntnis konnte sowohl ein Streben nach einer möglichst umfassenden Wiederherstellung der Situation des 18. Jahrhunderts beinhalten, was vor allem für Teile der evangelisch-reformierten Kirche galt, als auch das Beschreiten neuer Wege. Seit der Einführung des Grundgesetzes von 1848 mit seiner strikten Trennung von Kirche und Staat wurde jedoch die letztere Option in allen Glaubensgemeinschaften mehrheitlich bevorzugt.

Dies verhalf dem Modell der freien Kirchen zum Aufstieg, in deren Mittelpunkt die Gemeinde und nicht das Amt stand. In der Gesellschaft führte die neue Einstellung dazu, dass sich Protestanten zu verschiedensten Zwecken organisierten. Diese Organisationen entwickelten sich etwa Mitte des 19. Jahrhunderts zu schneller Blüte, auch weil die Kirche keine öffentliche Rolle mehr für sich einforderte. Der Protestantismus kam in der Gesellschaft vor allem in den selbst gebildeten Organisationen zum Ausdruck.

Sowohl in der Kirche als auch in den Gesellschaftsverbänden entwickelte sich unter Protestanten ein Streit über die Frage, ob ihr Aufgabenbereich die Nation oder nur die eigene Glaubensgemeinschaft sei. Unter der Führung von Abraham Kuyper (1837–1920) entschieden sich viele calvinistisch eingestellte Protestanten auf die Dauer für die konfessionelle Option. Sie gründeten seit etwa 1860 mit eigenen Finanzmitteln zunächst Schulen, an denen nach orthodox-protestantischen Regeln unterrichtet wurde, und die neben den öffentlich finanzierten, konfessionsneutralen Schulen existierten. Darauf folgten innerhalb weniger Jahrzehnte orthodox-protestantische Tageszeitungen, politische Parteien, eine Universität (Freie Universität), eine Gewerkschaft, Krankenhäuser, Einrichtungen für geistig und körperlich Behinderte, Reisevereine, literarische Gesellschaften und so weiter. Je weiter diese Entwicklung voran-

schritt – eine Entwicklung, die schon bald von den Katholiken und danach in mehr oder weniger ausgeprägter Weise auch von den Sozialdemokraten und den Liberalen nachgeahmt wurde –, desto stärker wuchs unter den orthodoxen Protestanten das Bewusstsein, dass sie innerhalb der Nation eine Minderheit bildeten, die neben anderen Minderheiten existierte. So entstand ein Gesellschaftskonzept, in dem nicht die Prägung des öffentlichen Bereichs durch eine einzige Weltanschauung vorgesehen war – protestantisch im 18. Jahrhundert, liberal im 19. Jahrhundert –, sondern dem pluriformen weltanschaulichen Charakter dieses Bereichs Vorrang gewährt wurde.

In dieser Betrachtungsweise war es falsch, die Überzeugung einer bestimmten Minderheit im öffentlichen Bereich dominieren zu lassen, etwa indem die öffentliche Schule als konfessionsneutral definiert wurde. Der Staat sollte die weltanschauliche Vielfalt der niederländischen Bevölkerung respektieren – dies war eine Konsequenz der Trennung von Kirche und Staat – und die Gleichbehandlung der verschiedenen weltanschaulichen Gruppierungen gewährleisten. Das führte um das Jahr 1920 zum Beispiel im Bildungswesen dazu, dass der von katholischen, protestantischen und jüdischen – und heutzutage auch von islamischen – Verbänden organisierte Sonderunterricht dem öffentlichen Unterricht finanziell gleichgestellt wurde und christliche Pflegeanstalten im Prinzip den gleichen Anspruch auf staatliche Finanzierung geltend machen konnten wie neutrale Einrichtungen. Den Ausgangspunkt dieses vom Calvinismus geprägten Gesellschaftskonzepts bildete die Auffassung, dass die Weltanschauung der Bürger entscheidend für ihr Agieren in den verschiedenen Lebensbereichen ist und dass auf diesen Weltanschauungen basierende gesellschaftliche Tätigkeiten vom Staat (und von den Bürgern) ohne Unterschied zu respektieren und zu schützen seien. Dieses Konzept führte zu der Entstehung gesellschaftlicher „Säulen“, die bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts prägend für die niederländische Gesellschaft waren und in der niederländischen Gesellschaft auch heute noch gut erkennbar sind.

Sammlung

Dieser kurze historische Überblick ist notwendig, um deutlich zu machen, dass in den Niederlanden neben dem Nationalarchiv in Den Haag auch Archive existieren, die der humanistischen (in Utrecht), der katholischen (in Nimwegen), der liberalen (in Groningen), der protestantischen (in Amsterdam) und der sozialdemokratischen Tradition (in Amsterdam) des 19. und 20. Jahrhunderts gewidmet sind. In all diesen Archiven werden Nachlässe und Dokumentationen zu den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Aktivitäten einer bestimmten weltanschaulichen Strömung innerhalb der niederländischen Gesellschaft verwaltet.

Für die protestantische Glaubensrichtung dient das HDC als Archiv. Aus ausländischer Sicht könnte das in dem Namen enthaltene Wort „protestantisch“ den Eindruck erwecken, es handle sich hier um kirchliche Bestände. Doch das HDC verwaltet bis auf wenige Ausnahmen keine kirchlichen Bestände; dafür sorgen die verschiedenen Glaubensgemeinschaften in den Niederlanden selbst. Die „Protestantse Kerk“ in den Niederlanden – die mit knapp zwei Millionen Mitgliedern die größte Glaubensgemeinschaft bildet –, lässt ihre Dokumente in dem Provinzialarchiv von Utrecht verwahren; die mit 125.000 Mitgliedern zweitgrößte protestantische Glaubensgemeinschaft, die „Gereformeerde Kerken“ (evangelisch-reformierte Kirche, altreformiert), unterhält als einzige protestantische Glaubensgemeinschaft eine eigene Archiv- und Dokumentationsstelle in Kampen, in der übrigens auch nichtkirchliche Bestände von Organisationen auf dem Gebiet von Bildung, Politik, Presse, Sozialarbeit und so weiter verwahrt werden, die diesen Kirchen verbunden waren. Andere protestantische Glaubensgemeinschaften haben die Verwaltung ihrer Archive einer dafür bestimmten örtlichen Kirche oder, oft für eine ganze Region, staatlichen Archivstätten übertragen.

Die Sammlung des HDC gliedert sich in mehrere Kategorien. Auf dem Gebiet der *Politik* werden die Archivalien politischer Parteien mit ihren nationalen, regionalen und lokalen Organisationen verwaltet; die wichtigste von ihnen ist die Antirevolutionäre Partei (1879–1980), die während der überwiegenden Zeit ihres Bestehens an der Regierung beteiligt war. Dann gibt es die Nachlässe von

Politikern, darunter Minister und vier Ministerpräsidenten. Auf dem Gebiet der *Bildung* verfügt das HDC über die Bestände von nahezu allen Organisationen für den christlichen Grund- und Oberschulunterricht ab etwa 1850, die Nachlässe von Organisationen (auch der Korporationen) und Professoren der Freien Universität und die Nachlässe von protestantischen Professoren an staatlichen Universitäten und von landesweit tätigen Studentenverbänden und Wissenschaftsorganisationen. Auf *sozialökonomischem* Gebiet gibt es Nachlässe von Bauern- und Gartenbauverbänden, Wohnungsbaugenossenschaften, Gewerkschaften und Fachverbänden sowie Auswanderungsvereinen. Im Bereich *Medien und Kultur* besitzt das HDC Archive von Tageszeitungen und Journalisten sowie von den Redaktionen literarischer, theologischer, politischer, kirchlicher und kultureller Zeitschriften, Bestände von niederländischen Rundfunkanstalten wie NCRV, IKON und EO sowie von Reisevereinen. Auf *sozialmedizinischem* Gebiet verwahrt das HDC unter anderem Archive von Krankenhäusern, Anstalten, von Homöopathie- und Antialkoholikervereinen. Darüber hinaus gibt es Hunderte von persönlichen Nachlässen, eine umfangreiche Fotosammlung sowie eine Sammlung von Ton- und Bildträgern. Die Sammlung des HDC umfasste bei der Gründung im Jahr 1971 hauptsächlich Archive aus der orthodox-protestantischen Tradition, doch entsprechend den vom HDC vorgegebenen Zielen deckt die Sammlung inzwischen den niederländischen Protestantismus in seiner ganzen Breite ab, von der Freisinnigkeit des 19. Jahrhunderts bis hin zu der modernen, aus den angelsächsischen Ländern stammenden evangelischen Strömung. Die Bestände lassen sich zum größten Teil auf der Website (www.hdc.vu.nl) abrufen, und wichtige Archivalien sind, um ihren Erhalt zu sichern, verfilmt worden. Außerdem finden derzeit mehrere große Digitalisierungsprojekte statt. In einem gemeinsam mit dem Princeton Theological Seminary durchgeführten Projekt wird der Nachlass von Abraham Kuyper digitalisiert, um den Zugang über das Internet zu ermöglichen. Auch die Fotosammlung wird digitalisiert.

Bildung und Forschung

Das HDC fördert die Nutzung seiner Sammlung, indem es Vorlesungen in den festen Studienprogrammen verschiedener Fakultäten abhält und dafür die Sammlung als Grundlage heranzieht. Durch diese Veranstaltungen wird den Studierenden die Möglichkeit geboten, sich an der eigenen Universität mit Quellen vertraut zu machen und Quellenforschung zu betreiben. Dabei kommen auch digitale Arbeitsformen zur Anwendung. Darüber hinaus finden Gastvorlesungen an anderen Universitäten und Vorträge für verschiedene Organisationen und Gesellschaften statt.

Außerdem werden Studierende, Doktoranden und Akademiker bei ihrer Forschungsarbeit unterstützt. Dies reicht von der Auswahl der Themen über Beiträge zum Forschungskonzept bis hin zur Beurteilung von Texten. Eine wichtige Aufgabe bei der Vorbereitung neuer Studien ist die Beschaffung finanzieller Mittel. Das HDC verfügt über ein weites Netz von Kontakten in protestantischen Organisationen und finanziert zahlreiche Studien mit den aus diesem Kreis bereitgestellten Mitteln. Das größte extern finanzierte Forschungsvorhaben ist derzeit das Zehnjahresprojekt „Geschichte der christlich-sozialen Bewegung“. Im Rahmen dieses Projekts wurde die Geschichte des niederländischen Christlichen Bauern- und Gartenbauverbandes beschrieben, erscheint im Laufe des Jahres 2008 die Geschichte der Amsterdamer Wohnungsbaugenossenschaft Patrimonium und werden im Rahmen von Doktorarbeiten die gesellschaftliche Stellung von Wohnungsbaugenossenschaften sowie die protestantische Blindenfürsorge wissenschaftlich erforscht. Darüber hinaus wird am HDC eine extern finanzierte Studie zur Geschichte der Reaktion des orthodoxen Protestantismus auf den Kulturwandel der sechziger und siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts durchgeführt.

Die Studie steht unter der Aufsicht des „VU Institute for the Study of Religion“ (VISOR), des in Europa größten, von mehreren Fakultäten gemeinsam betriebenen Forschungsinstituts für Religion, das eine Belegschaft aus Forschern mit einer Gesamtarbeitszeit von mehr als 50 Vollzeitkräften umfasst, darunter Historiker, Sprachwissenschaftler, Theologen, Juristen, Philosophen und Sozial-

wissenschaftler. Mit Blick auf die Tradition der Freien Universität bildet der Protestantismus einen Schwerpunkt der Studie. In diesem Rahmen verlegt das HDC, auch dank des Erwerbs wichtiger Nachlässe aus der Nachkriegszeit, in dieser Studie den Akzent von der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg auf die Zeit ab 1940: den Krieg, den Wiederaufbau, den Kulturwandel der sechziger und siebziger Jahre. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, welche Bedeutung der Protestantismus in der modernen Gesellschaft und für diese Gesellschaft hat, die einerseits heftig bestritten wird (Entstehung und Auflösung der gesellschaftlichen Säulen) oder geschwächt ist (Entkirchlichung), der Gesellschaft aber andererseits in neuen Formen (evangelische Bewegung) und in einer anderen Stellung (Neubewertung der Religion) Impulse verleiht.

Präsentation und Kooperation

Das HDC fungiert als Plattform für die Präsentation von Forschungsergebnissen und verfolgt das Ziel, auf dieser Grundlage die wissenschaftliche und öffentliche Debatte zu fördern. Dies geschieht auf unterschiedlichen Wegen. Im wissenschaftlichen Bereich veröffentlicht das HDC unter dem Namen „Passage“ eine Schriftenreihe bei dem Verlag „Verloren“ in Hilversum, in der Doktorarbeiten, Monographien und Sammelbände erscheinen. Das HDC organisiert, oft in Zusammenarbeit mit anderen Organisationen aus dem wissenschaftlichen oder kulturellen Bereich, jedes Jahr mehrere Tagungen zu historischen Themen und veröffentlicht die Referate in einer Reihe mit dem Titel „Ter Lezing“ (zur Lektüre). Darüber hinaus werden das *Jahrbuch für die Geschichte des niederländischen Protestantismus nach 1800*, das jedes Jahr einem bestimmten Thema gewidmet ist, sowie das zweimal jährlich erscheinende *Dokumentationsblatt für die niederländische Kirchengeschichte nach 1800* herausgegeben. Sowohl das *Jahrbuch* als auch das *Dokumentationsblatt* verfügen über eine wissenschaftliche Redaktion mit Vertretern mehrerer Universitäten, wobei das *Dokumentationsblatt* eine katholisch-protestantische Redaktion hat.

Was die öffentliche Rolle des HDC betrifft, so sind seine Mitarbeiter in den Vorständen historischer und kultureller Organisatio-

nen vertreten, veranstaltet das Institut öffentliche Vorträge in allen Teilen des Landes und hält Verbindung zur Presse und zu Rundfunk- und Fernsehjournalisten. Zudem präsentiert und kommentiert das HDC in seinem wöchentlichen, halbstündigen und im landesweiten Rundfunk ausgestrahlten Radioprogramm selbst Forschungsarbeiten und Aktivitäten auf dem Gebiet der Geschichte des Protestantismus.

Auf Landesebene findet eine Zusammenarbeit mit Universitäts-historikern und Geschichtsinstituten sowie mit den bereits erwähnten Archiven statt. International kooperiert das HDC mit dem Princeton Theological Seminary und mit Bildungsstätten in den Vereinigten Staaten, die von ursprünglich niederländischen Einwanderergemeinschaften in Michigan und Iowa gegründet wurden. Diese Institute unterhalten Abteilungen, in denen Archivaliensammlungen verwaltet werden, die eng mit der Sammlung des HDC zusammenhängen. Das HDC plant, diese Zusammenarbeit durch die Initiierung internationaler Forschungsprojekte zu erweitern und auszugestalten, in denen beispielsweise die Rolle des Protestantismus – und das Bild, das man sich davon machte – in totalitären europäischen Gesellschaften während des 20. Jahrhunderts sowie die internationale Kultur des Neocalvinismus untersucht werden sollen.

Das HDC ist fest in der Universität und der Gesellschaft verankert. Auf diese Weise kann das Institut seine Aufgaben optimal erfüllen: Unterstützung und Förderung von Bildung und Forschung an der Universität sowie des gesellschaftlichen Diskurses auf der Grundlage seiner einzigartigen Sammlung.

Gustav Heinemann – ein anderer Weg durch das
20. Jahrhundert in Deutschland.
Ein biographisches Projekt

Otto Dann

Seitdem wir in einem neuen Jahrhundert leben, fühlen wir uns veranlasst, auf das 20. Jahrhundert zurück zu blicken, es auf einen Begriff zu bringen, es darzustellen. Diese Herausforderung hat bereits zu beachtlichen Publikationen geführt. Hier aber geht es um den Versuch, auch mit einer Biographie diese Herausforderung aufzugreifen und fruchtbar zu machen.

Gustav Heinemann wurde im Jahre 1899 schicksalhaft in das 20. Jahrhundert hinein geboren; es wurde sein Jahrhundert. Wer es unternimmt, das Leben Heinemanns als einen Gesamtzusammenhang darzustellen, kann aus dieser Koinzidenz Nutzen ziehen, um einen Rahmen seiner Interpretation zu gewinnen. Das bedeutet: Die Epochen, Zäsuren und Herausforderungen des 20. Jahrhunderts sind als bedingende Vorgaben für die Entwicklung des Individuums in Rechnung zu stellen. Und andererseits ist zu fragen, was die Orientierungen des individuellen Lebens zu einem Verständnis des Jahrhunderts beitragen können.

Zum Beispiel: Wenn man davon ausgeht, dass das 19. Jahrhundert als Geschichtsepoche ein „langes“ Jahrhundert gewesen ist, das mit der Französischen Revolution begann und mit dem Ersten Weltkrieg zu Ende ging, dann wären Kindheit und Schulzeit Heinemanns noch im Rahmen des 19. Jahrhunderts zu interpretieren, und das erste große Ereignis des 20. Jahrhunderts, Weltkrieg und politischer Umbruch von 1917 bis 1919, fiel in die Jahre von Heinemanns Adoleszenz, also den Beginn seines politischen Denkens.

Dem hier anzuzeigenden biographischen Projekt liegt zudem wie eine permanente Fragestellung die These zugrunde, Heinemann habe auf die großen Herausforderungen seines Jahrhunderts zumeist mit „anderen“ Entscheidungen reagiert, gemessen an dem mehrheitlichen Verhalten seiner sozialen Schicht. An drei Beispielen sei dies verdeutlicht:

In der Bürgerkriegssituation nach dem Ersten Weltkrieg kämpften viele Frontsoldaten aus dem Bürgertum in den Freicorps, der Marburger Student Heinemann hingegen engagierte sich in einer Volkskompanie zur Verteidigung der Republik.

In der großen evangelischen Kirchenbewegung des Jahres 1933 wurde die junge Generation des bürgerlichen Protestantismus von der Bewegung der Deutschen Christen erfasst, Heinemann aber organisierte in Essen den Widerstand der Freien Presbyterialen Gemeinde. In der Krisensituation des Koreakrieges folgten die Minister der Bundesregierung der Initiative Adenauers für eine deutsche Beteiligung an der Aufrüstung des Westens, Innenminister Heinemann hingegen verließ die Regierung und organisierte eine „Notgemeinschaft für den Frieden Europas“.

Mit dem Vorhaben, den Lebensweg Gustav Heinemanns darzustellen, das zeigen die drei Beispiele, stellt sich die Aufgabe, recht verschiedene gesellschaftliche und politische Milieus zu erschließen. Von Heinemanns Herkunft her war es zunächst die leistungsorientierte, liberale, nationalpatriotische Bürgerlichkeit der Führungselite der Ruhrindustrie, in die Heinemann dann auch beruflich hineinwuchs; in den 1940er Jahren sodann die in Trümmern lebende Gesellschaft des Ruhrgebiets, die zunächst den permanenten Bombenkrieg zu überstehen und dann dessen Folgen zu beseitigen und zu bewältigen hatte; seit 1949 die neue politische Kultur der bundesdeutschen Elite, die sich in der provisorischen Hauptstadt Bonn entwickelte, und im Besonderen seit 1957 die bewegte Reformperiode der deutschen Sozialdemokratie, deren fundamentaler vielgestaltiger Wandlungsprozess.

Gustav Heinemann selbst aber war in allen diesen Milieus seit seinem dreißigsten Lebensjahr ein bekennender evangelischer Christ. Sein Christentum war geprägt von der Bekennenden Kirche, der er

seit ihrer Entstehung angehörte, sowie von deren Tradition und Nachfolge in der Bundesrepublik. Obwohl als Laie ohne besondere Legitimierung und Repräsentanz, hat Gustav Heinemann an den entscheidenden kirchlichen Versammlungen der 1940er und 1950er Jahre, beginnend mit der Barmer Synode von 1934, persönlich teilgenommen. Seit 1947 ist er innerhalb der sich konstituierenden EKD zu führenden Ämtern gelangt, und so war er seit 1949 an den deutschlandpolitischen Auseinandersetzungen in der bundesdeutschen Gesellschaft einerseits und der gesamtdeutschen Kirche andererseits lebhaft beteiligt. Hier ist für die kirchliche Zeitgeschichte mit neuen Aufschlüssen zu rechnen. Die aus der Bekennenden Kirche Herkommenden haben in den 1950er Jahren politisch wesentlich verschieden optiert als bis heute bekannt ist.¹

Eine wissenschaftlich erarbeitete Biographie Gustav Heinemanns ist bisher noch nicht vorgelegt worden. Dennoch muss dieses biographische Projekt nicht an einem Nullpunkt starten. Zu verschiedenen Abschnitten und Themen von Heinemanns Leben liegen bereits Untersuchungen vor. Als erste und bisher intensivste ist das Werk über Heinemann in der Deutschlandpolitik der 1950er Jahre zu nennen, das der Bremer Heinemann-Forscher Diether Koch schon 1972, noch zu Lebzeiten Heinemanns vorgelegt hat². Im gleichen Jahr erschien das Buch „Heinemann im Dritten Reich“ von Werner Koch, der am Widerstand der Bekennenden Kirche aktiv beteiligt war. Er erhebt keinen wissenschaftlichen Anspruch, versah seine Darstellung indes mit Nachweisen und schrieb sie durchweg mit einer reflektierten Rechenschaft über seine Quellen, so dass sie auch wissenschaftlich von bleibendem Wert geblieben ist³.

Nach Heinemanns Tod ist die Forschung über ihn fast ausschließlich durch Dissertationen vorangebracht worden. Jörg Ette-

¹ Die große Darstellung von *Claudia Lepp*: Tabu der Einheit? Die Ost-West-Gemeinschaft der evangelischen Christen und die deutsche Teilung 1945–1969 (AKiZ B 42). Göttingen 2005, vermittelt davon einen ersten Eindruck.

² *Koch*, Diether: Heinemann und die Deutschlandfrage. Mit einem Vorwort von Eugen Kogon. München 1972.

³ *Koch*, Werner: Heinemann im Dritten Reich. Ein Christ lebt für Morgen. Wuppertal 1972.

meyer legte eine gründliche und umfassende Untersuchung über die kirchenpolitischen und juristischen Aktivitäten Gustav Heinemanns in der Epoche des Nationalsozialismus vor⁴. Die Gesamtdeutsche Volkspartei, Heinemanns Partei der Jahre 1952 bis 1957, wurde eingehend in der Regensburger Dissertation von Josef Müller dargestellt⁵. Über Heinemanns Aktivität innerhalb der SPD in den 1960er Jahren hat Karl-Ludwig Sommer mit seiner Freiburger Dissertation eine erste Untersuchung vorgelegt⁶. Schließlich ist in der Kölner Dissertation von Uwe Schütz erstmals eines der zentralen Themen im Leben Gustav Heinemanns aufmerksam untersucht worden: das Problem des politischen Friedens⁷.

Auch eine Biographie Gustav Heinemanns ist – nicht nur einmal – bereits geschrieben worden. Seine Präsidentschaft war die erste Veranlassung dazu, und sympathisierende Journalisten haben sie sofort aufgegriffen⁸. Nach eingehenden Studien hat Helmut Lindemann kurz nach Heinemanns Tod noch eine problemorientierte Biographie vorgelegt, und damit verebten die biographischen Publikationen, die durchweg im Banne von Heinemanns Präsidentschaft standen⁹.

⁴ *Ettemeyer*, Jörg: Gustav W. Heinemanns Weg im evangelischen Kirchenkampf 1933–1945. Diss. theol. Heidelberg 1993.

⁵ *Müller*, Josef: Die Gesamtdeutsche Volkspartei. Entstehung und Politik unter dem Primat nationaler Wiedervereinigung (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 92). Düsseldorf 1990.

⁶ *Sommer*, Karl-Ludwig: Gustav Heinemann und die SPD in den sechziger Jahren. Die Entwicklung politischer Zielsetzungen in der SPD 1960–1969, dargestellt am Beispiel der politischen Vorstellungen Gustav Heinemanns (Minerva-Fachserie Rechts- und Staatswissenschaften). München 1980.

⁷ *Schütz*, Uwe: Gustav Heinemann und das Problem des Friedens im Nachkriegsdeutschland (Agenda Frieden 4). Münster 1993.

⁸ Exemplarisch für den Impuls des Jahres 1969: *Schreiber*, Hermann / *Sommer*, Frank: Gustav Heinemann. Bundespräsident. Mit einem Vorwort von Günter Grass (Fischer Bücherei 957). Frankfurt a. M. 1969. Ein Jahrzehnt später veröffentlichte *Hermann Vinke* vom NDR die heute am weitesten verbreitete illustrierte Lebensgeschichte: Gustav Heinemann. Hamburg 1979, 2. Aufl. (Lamuv-Taschenbuch 44) Bornheim 1986.

⁹ *Lindemann*, Helmut: Gustav Heinemann. Ein Leben für die Demokratie. München 1978. – Neben den Büchern sollten die biographischen Essays nicht unbeachtet bleiben. Sie liegen vor von Erhard Eppler, Diether Posser, Johannes

Die Quellen, die für eine Biographie Heinemanns zur Verfügung stehen, entsprechen dem, was von einem Gebildeten in führenden Positionen vor Einbürgerung des Telefonierens und des elektronischen Mailsystems erwartet werden kann: eine Briefkorrespondenz auf der Basis einer Tag-zu-Tag Zustellung, häufig auch das Führen eines Tagebuchs und in den Ämtern und Büros eine Buchführung über die relevanten Vorgänge sowie in der Presse eine faktenorientierte Berichterstattung, die eine Konkurrenz durch andere Medien nicht zu fürchten brauchte. Im Falle Heinemanns sind diese Usancen weitgehend eingelöst worden; denn Gustav Heinemann war von Jugend auf ein schreibender Mensch, und die Archivierung seiner Papiere setzte schon im Elternhaus ein, wurde später von seiner Frau gewissenhaft fortgesetzt und ist kaum von äußeren Umständen beeinträchtigt worden. Die schriftlichen Lebenszeugnisse Heinemanns sind daher recht umfangreich. Sie sind an vielen Orten greifbar, zumeist gut überliefert und vielfach auch bereits geordnet.

Die gedruckten Veröffentlichungen und Reden Gustav Heinemanns sind schon in seinem Todesjahr von Martin Lotz, seinem letzten Sekretär, in einer Bibliographie, die 1.285 Einträge umfasst, zusammengestellt worden¹⁰. Auch die Editionen von Aufsätzen und Reden Heinemanns sind dort, S. 16 f., verzeichnet¹¹.

Der umfangreiche Nachlass Gustav Heinemanns wird in Bonn im Archiv der sozialen Demokratie aufbewahrt; er umfasst 95 lfm. und ist in seinen beiden Teilen durch Findbücher erschlossen. Die persönlichen Tagebücher Heinemanns und einige persönliche Brief-

Rau, Carola Stern u. a. und sind verzeichnet in dem biografischen Sammelband, der aus Anlass des hundertsten Geburtstags von Gustav Heinemann erschien: *Thierfelder, Jörg / Riemenschneider, Hans* (Hg.): *Gustav Heinemann. Christ und Politiker* (Edition Zeitzeugen). Karlsruhe 1999.

¹⁰ *Gustav W. Heinemann*. Bibliographie. Bearb. von Martin Lotz, hg. vom Archiv der sozialen Demokratie. Bonn 1976. Verwiesen sei auf das Geleitwort Helmut Gollwitzers und auf die Einführung von Martin Lotz.

¹¹ Später erschien der Band: *Heinemann, Gustav W.*: *Unser Grundgesetz ist ein großes Angebot. Rechtspolitische Schriften* (Kaiser-Taschenbücher 56). Hg. von Jürgen Schmude. München 1989.

wechsel befinden sich in den Privat-Archiven seiner Nachkommen¹². Schließlich darf nicht übersehen werden, dass in den Archiven der Institutionen, in denen Gustav Heinemann tätig gewesen ist, eine Vielzahl von Zeugnissen Heinemanns zu erwarten sind, die bisher jedoch nur in Ansätzen erhoben wurden¹³.

¹² Lediglich das Tagebuch der Studienjahre 1919–1922 befindet sich im Archiv der sozialen Demokratie. Es wurde bereits ediert: *Heinemann, Gustav: Wir müssen Demokraten sein. Tagebuch der Studienjahre 1919–1922*. Hg. von Brigitte und Helmut Gollwitzer. München 1980.

¹³ Vgl. etwa die Zusammenstellung in der Dissertation von *J. Ettemeyer* (wie Anm. 4), 301f.

Forschungsprojekt der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt

Jan Scheunemann

Die Beschäftigung mit der Rezeption und Wirkungsgeschichte der Reformation gehört zu den Kernaufgaben der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt. Die Stiftung vereint mit dem Lutherhaus und dem Melanchthonhaus in Wittenberg sowie mit Luthers Geburtshaus und dem Museum „Luthers Sterbehaus“ in Eisleben vier zum UNESCO-Weltkulturerbe gehörende Häuser und Einrichtungen.

Seit Beginn dieses Jahres widmen sich die Luthergedenkstätten einem von der Fritz-Thyssen-Stiftung geförderten Forschungsprojekt unter dem Titel: „Reformation und Bauernkrieg: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik in Museen und Ausstellungen in der Bundesrepublik und der DDR“. Anhand von vier Analysefeldern wird nach der Funktionalisierung von Geschichte, nach Kontinuitäten und Wandlungen von Erinnerungskonzeptionen, historischen Deutungsmustern und Vergegenwärtigungsstrategien gefragt. In der erinnerungskulturellen und geschichtspolitischen Dimension der Fragestellung liegt der Fokus auf der Bedeutungskonkurrenz von *Reformation und Bauernkrieg* und dem Verhältnis von akademischer Forschung und musealer Inszenierung. Die wechselseitige Umklammerung und Bezogenheit sowie die verbindenden Elemente einer nach 1945 getrennt verlaufenden Entwicklung in Ost und West eröffnen die vergleichende Perspektive auf die deutschlandpolitische Dimension und das Nebeneinander verschiedener Erinnerungsgesellschaften in der Bundesrepublik und der DDR. Besonders für letztere werden die Konflikte und Aushandlungsprozesse zwischen Staat und Kirche einen wichtigen Untersuchungsgegenstand bilden.

Das Projekt konzentriert sich auf die museums- und ausstellungs-spezifische Präsentation von Geschichte: Was waren die Inhalte der Ausstellungen und mit welchen Darstellungsformen, Inszenierungsmodi und Vermittlungskonzepten wurden diese umgesetzt? Inwieweit und mit welchem zeitlichen Abstand finden wissenschaftliche Paradigmenwechsel Eingang in Ausstellungen und Museen? Wer waren die Träger der Ausstellungen und welches Anliegen verfolgten ihre Initiatoren? Welche Bedeutung kam den Museen und Erinnerungsorten innerhalb der Jubiläumsfeierlichkeiten zu und welche Resonanz fanden sie beim Publikum? Welche Unterschiede und Gemeinsamkeiten kennzeichnen die geschichtspolitischen Initiativen in der Bundesrepublik und der DDR. Lassen sich Momente der gegenseitigen Beeinflussung erkennen?

Zu Beantwortung der aufgeworfenen Fragen werden entlang der wichtigen Jubiläumsdaten 1967: 450 Jahre Reformation, 1975: 450 Jahre Bauernkrieg, 1983: 500. Geburtstag Martin Luthers und 1989: 500. Geburtstag Thomas Müntzers authentische Orte (Lutherhalle in Wittenberg, Kornmarktkirche in Mühlhausen) ebenso in den Blick genommen wie Museen, die durch große Sonderausstellungen hervortraten (Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, Museum für deutsche Geschichte in Ost-Berlin). Anliegen des Projektes soll es sein, darzustellen, wie Erinnerungsorte erschaffen und historische Deutungsfelder vor Ort besetzt werden; schließlich, wie sich Erinnerung konstituiert und in welcher Form Museen und Ausstellungen politischen Vereinnahmungsversuchen ausgesetzt sind.

Im Kontext dieses Forschungsvorhabens wird vom 26. bis 28. März 2009 eine wissenschaftliche Tagung an der Wittenberger Leucorea stattfinden, die in ihrer inhaltlichen und thematischen Anlage über den engeren Rahmen der musealen Reformations- und Bauernkriegserinnerung hinausreichen soll. Gemeinsam mit Kirchen-, Kultur und Zeithistorikern, Theologen, Museumspraktikern sowie Nachwuchswissenschaftlern werden Fragen der historischen Sinnstiftung und Tradierung, der Memorial- und Jubiläumskultur und die damit verbundenen politischen Implikationen vor dem Hintergrund der deutschen Teilung diskutiert. Die Stiftung Luthergedenkstätten möchte mit dieser Tagung und einem mög-

lichst breiten Spektrum an Vorträgen nicht nur die von ihr betreuten reformationshistorischen Erinnerungsstätten im Sinne einer institutionellen Eigengeschichte in den größeren Zusammenhang bedeutender Symbol und Erinnerungsorte stellen. Als einer der Akteure und Träger der Reformationsfeierlichkeiten im Jahr 2017 regt sie gleichfalls dazu an, aktuelle erinnerungs- und identitätspolitische Initiativen kritisch zu hinterfragen. Die Vorträge werden im Jahr 2010 in einem Sammelband publiziert.

Ansprechpartner:

Herr Jan Scheunemann

Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt

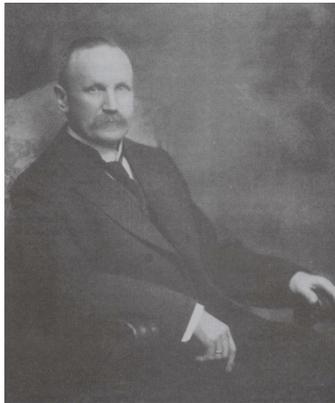
Collegienstraße 54

06886 Lutherstadt Wittenberg

E-Mail: jan.scheunemann@web.de

Der Freiherr Wilhelm von Pechmann Preis der Evangelisch-
Lutherischen Kirche in Bayern

Wolfgang Sommer



Freiherr Wilhelm von Pechmann*

Mit dem Wilhelm Freiherr von Pechmann-Preis wird an einen Mann erinnert, dem in der Kirchengeschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine bleibende Bedeutung zukommt. In der kirchlichen und theologischen Öffentlichkeit ist dies bisher noch wenig beachtet worden. Wilhelm von Pechmann (1859–1948) war in der Weimarer Republik und in den Jahren der nationalsozialistischen Diktatur in Politik und Kultur, im Finanz- und Wirtschaftsleben und nicht

* Quelle: *Müller*, Gerhard / *Weigelt*, Horst / *Zorn*, Wolfgang (Hg.): Handbuch der Geschichte der Evangelischen Kirche in Bayern. Bd. 2. St. Ottilien 2000, 218.

zuletzt in der evangelischen und katholischen Kirche eine sehr bekannte und hoch geachtete Persönlichkeit. Ein halbes Jahrhundert lang nach seinem Tod im Jahr 1948 war er, von wenigen Ausnahmen abgesehen, ein weithin vergessener Mann. Erst die Wiederkehr des 50. Todestages von Wilhelm von Pechmann am 10. Februar 1998 hat die lange Zeit des Schweigens in Kirchen und Öffentlichkeit beendet. Klaus Scholder bezeichnete ihn als einen „der bedeutendsten Laien in der evangelischen Kirche.“

Aus der Fülle der leitenden Ämter, die er in seinem langen, bewegten Leben wahrgenommen hat, ragen vor allem zwei heraus: von Pechmann war der erste gewählte Präsident der Bayerischen Landessynode von 1919 bis 1922 und Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentages von 1921 bis 1930. Die Revolution von 1918 stellte für den fast Sechzigjährigen eine schwere Erschütterung seiner bisherigen Überzeugungen dar. Mit klarem Blick für das Unabänderliche und jetzt Mögliche und Notwendige unterzog er sich als Jurist sofort der Aufgabe, die kirchliche Verfassung der neuen politischen Situation entsprechend zu gestalten und am Aufbau und Zusammenschluss der evangelischen Landeskirchen führend mitzuwirken. Von seiner bayerischen Heimatkirche ausgehend, hatte das kirchliche Wirken von Pechmanns einen ausgesprochenen Zug ins Weite. Seit 1919 in der Vorbereitung und Leitung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes tätig, widmete er sich seit 1923 als Mitglied und Schriftführer des Ständigen Ausschusses des Lutherischen Weltkonvents dem Weltluthertum und seit 1925 dem Weltprotestantismus als Mitglied des Fortsetzungsausschusses der Stockholmer Weltkirchenkonferenz.

Als Mitglied des Deutschen Evangelischen Kirchengeschichtsausschusses von 1929 bis 1933 kam von Pechmann in den entscheidungsvollen Wochen im Frühjahr 1933 eine herausragende Bedeutung zu. Was die politische Herrschaft der NSDAP für Kirche und Volk bedeutete, hat er mit nüchterner Klarheit nicht nur rechtzeitig erkannt, sondern auch alles in seinem öffentlichen Wirken dafür getan, dass dem offenkundigen Unrecht Widerstand entgegengesetzt wurde. Sein Widerstand richtete sich nicht nur gegen die rechtswidrige Vergewaltigung der Kirche durch den Staat und die Umgestaltung der Verfassung des Kirchenbundes mit dem Ziel der Reichskirche,

sondern vor allem auch gegen die Verfolgung der Christen jüdischer Herkunft und der Juden. Im April 1933 setzte er sich im Kirchenausschuss mit klarer Entschlossenheit gegenüber vielfältig schwankenden Meinungen für eine öffentliche Kundgebung der Kirchen gegen die Judenverfolgung ein, blieb jedoch mit seinem Protest allein. Ein Jahr später vollzog er den Austritt aus einer Kirche, „die aufhört, Kirche zu sein“.

In seiner reichhaltigen, weit ausgreifenden Korrespondenz mit Pfarrern, Universitätstheologen, Bischöfen, Kirchenjuristen, Publizisten und Politikern in der Zeit der NS-Herrschaft wird deutlich, wie schwer von Pechmann darunter gelitten hat, dass er mit seinem Protest im Frühjahr 1933 allein geblieben war. Diese Enttäuschung hat ihn jedoch nicht in lähmende Verbitterung geführt. Mit intensiver Wachsamkeit verfolgte er alle kirchlichen und politischen Vorgänge und versuchte, stets genauestens informiert, mit kritischen Eingaben, Ratschlägen und tatkräftiger Hilfe das zu tun, was ihm möglich und notwendig erschien.

Der Landeskirchenrat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern hat im Herbst 2007 auf Vorschlag des vormaligen Präsidenten der Bayerischen Landessynode, Dieter Haack, einen Wilhelm Freiherr von Pechmann-Preis ausgeschrieben. Mit einem Preisgeld von 5000 Euro möchte der Preis die Erinnerung und Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Unrechtsregime und seiner Voraussetzungen fördern. Er soll für historisch-wissenschaftliche Arbeiten über die Zeit von 1919 bis 1945 vergeben werden. In Frage kommen aber auch Projekte aktueller Bildungsarbeit, die das Wissen um den Naziterror erweitern und das Bewusstsein für die Notwendigkeit einer der Menschenrechte und Menschenwürde verpflichteten Kultur schärfen. Außerdem können hervorragende Beispiele für Gemeinsinn und Zivilcourage ausgezeichnet werden. Die Kriterien für die Preisvergabe richten sich nach folgenden Gesichtspunkten:

- Erinnerung an Einzelschicksale in der betreffenden Zeit
- Internationale Dimension des bearbeiteten Projekts
- Ökumenische Perspektive
- Quellenarbeit

- Bezug zum Denken und Wirken Wilhelm von Pechmanns
- Potential des Widerstandes
- Kontinuierliche Arbeit des Autors/der Autorin zum Thema
- Animation weiterer Gruppen/Initiativen
- Aufweise zur mentalen Disposition für den Nationalsozialismus
- Erinnerungskultur

Für die Preisverleihung 2008 sind 14 Bewerbungen eingegangen. Der Preis (auch aufgeteilte Preisverleihungen sind möglich) wurde am 18. April 2008 im Hildebrandhaus in München-Bogenhausen unter Anwesenheit von Landesbischof Johannes Friedrich und – in Vertretung des Ministerpräsidenten – Staatsminister Siegfried Schneider verliehen. Die diesjährigen Preisträger sind:

Jutta Neupert

„Gottvertrauen und Zivilcourage. Englische Opfer des NS-Regimes“, in der Sendereihe „Stationen“, Fernsehproduktion BR vom 21.11.2007.

Sigena-Gymnasium, Nürnberg

„Verfolgt, Vertrieben, Ermordet. Die 120 Jüdinnen vom Mädchenlyzeum“, Gedenkband, erarbeitet von Schülern der 9. Klasse.

Axel Töllner

„Eine Frage der Rasse? Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, der Arierparagraf und die bayerischen Pfarrfamilien mit jüdischen Vorfahren im ‚Dritten Reich‘“, Stuttgart 2007.

Es ist geplant, den Preis zukünftig jährlich zu vergeben, aber darüber ist noch nicht endgültig entschieden.

Für den Wilhelm Freiherr von Pechmann-Preis sind folgende Jury-Mitglieder zuständig:

Regionalbischöfin Susanne Breit-Keßler, Präsidentin der Landes-synode Heidi Schülke, Oberkirchenrat i. R. Dr. Martin Bogdahn, Bundesminister a. D. Dr. Dieter Haack, Prof. Dr. Harry Oelke, Prof. em. Dr. Wolfgang Sommer.

Nachrichten

Der folgende Nachrichtenteil bietet die Gelegenheit, wissenschaftliche Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte einer fachlich interessierten Öffentlichkeit in Deutschland und im internationalen Zusammenhang bekannt zu machen. Dieser Teil der MKiZ umfasst eine kompakte Sammlung aktueller Daten über die Forschungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Zunächst werden dabei die aktuellen Forschungsergebnisse der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte präsentiert. Auf diese Weise wird dem Anliegen der Arbeitsgemeinschaft Rechnung getragen, die eigene Forschungsarbeit an den Fachdiskurs heranzuführen und mit diesem zu vernetzen.

Daneben stehen die Nachrichten der kirchengeschichtlichen Vereinigungen, die traditionell einen wichtigen Akzent in der territorial ausgerichteten kirchengeschichtlichen Arbeit ausmachen. Im Folgenden finden sich Hinweise aus territorialen Kirchengeschichtsvereinigungen, insofern diese der kirchlichen Zeitgeschichte gewidmet sind. Darüber hinaus besteht hier die Möglichkeit für jede weitere Institutionen, deren Tätigkeit auf die kirchliche Zeitgeschichte zielt, Ergebnisse und Entscheidungen ihrer Arbeit anzuzeigen. Um die territorial, konfessionell und institutionell weit gestreuten Projekte, Publikationen und Veranstaltungen über die jeweiligen institutionellen Binnengrenzen in der Fachwelt bekannt zu machen und sie in den Gesamtzusammenhang der Forschungsarbeit zur Kirchlichen Zeitgeschichte einzubinden, stellt der Nachrichtenteil der MKiZ ein wichtiges Forum zur Verfügung.

Nachrichten aus der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für
Kirchliche Zeitgeschichte

Christlicher Widerstand im Nationalsozialismus.
Neues Ausstellungsprojekt der Evangelischen Arbeitsgemein-
schaft für Kirchliche Zeitgeschichte

Harry Oelke

Die Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte plant derzeit eine Ausstellung zum Thema „Christlicher Widerstand im Nationalsozialismus“. Die Ausstellung soll 2011 zunächst in der Berliner Nikolaikirche, im Anschluss daran für einen Zeitraum von fünf bis zehn Jahren als Wanderausstellung in der Regie einzelner Landeskirchen in Kirchen und öffentlichen Gebäuden gezeigt werden.

Die Ausstellung zielt darauf ab, den christlichen Widerstand in den komplexen zeitgeschichtlichen Kontext einzuzeichnen und die Vielfalt der Motive für widerständiges Verhalten darzustellen. Dabei sollen auch die Herausforderungen und Versuchungen, die der Nationalsozialismus für Christentum und Kirche bedeutete, als Verstehenshintergrund differenziert zur Darstellung gebracht werden. Zu diesem Zweck werden „Personen“, „Institutionen“ und „Situationen“ das Themenfeld gliedern helfen. Orientiert an der neueren historischen Forschung soll das Widerstandshandeln in den Kirchen und den christlichen Milieus in seinen graduellen Abstufungen (beispielsweise Resistenz, Verweigerung, Protest, gewaltsamer Widerstand) sowie innerhalb der historischen Handlungsspielräume dargestellt werden. Über die gemeinhin als Epochengrenze geltende Zäsur von 1945 hinaus wird aber auch die im Nachkriegsdeutschland kultivierte Erinnerung an den Widerstand zum Thema gemacht. Die Ausstellung wird zwar von evangelischer Seite verantwortet, soll aber katholische Aspekte des Widerstands mitbedenken.

Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus und dessen Rezeption zählt zu den schwierigsten Kapiteln der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts. Die gesellschaftliche Verständigung über dieses komplexe Themenfeld bleibt eine Herausforderung für jede Generation. Der Umstand, dass die Zeitzeugen inzwischen kaum noch zur Verfügung stehen, verändert die Bedingungen des historischen und gesellschaftlichen Diskurses über die Widerstandsproblematik. Die EvAKiZ möchte mit der Ausstellung diesem strukturellen Wandel in der Öffentlichkeit Rechnung tragen. Sie bemüht sich durch einen Wissenstransfer auch in die nachrückende Generation um eine gesellschaftliche Verständigung über dieses Thema.

Die Wahrnehmung des *christlichen* Widerstands ist über Jahrzehnte von Klischees, einseitigen Überzeichnungen oder auch kircheninternen Polarisierungen, die bis in die NS-Zeit zurückreichen, gekennzeichnet gewesen. Die Initiative für die Ausstellung ist daher auch von dem Bemühen getragen, die Erinnerung an den christlich motivierten Widerstand gegen den Nationalsozialismus auf eine neue, dem aktuellen Forschungsstand entsprechende und veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen Rechnung tragende Weise zu ermöglichen. Der christlich motivierte Widerstand soll dabei mit seinen Verbindungen zum Widerstandshandeln gegen das NS-Regime insgesamt sowie in seinen spezifischen Zügen gekennzeichnet werden. Die EvAKiZ möchte auf diese Weise ihre wissenschaftliche Arbeit zum Verhältnis von Nationalsozialismus und Christentum fortsetzen.

Die Berliner Nikolaikirche, die derzeit komplett renoviert wird, bietet als Ausstellungskirche wegen ihrer besonderen Räumlichkeit, im Hinblick auf ihre Größe sowie wegen ihrer günstigen Lage einen idealen Ausstellungsort. Für die Erarbeitung des Ausstellungskonzepts hat die EvAKiZ eine wissenschaftliche Arbeitsgruppe ins Leben gerufen. Für die Produktion der Ausstellung besteht eine Zusammenarbeit mit professionellen Ausstellungsproduzenten. Ein Kuratorium, dem Dr. Klaus von Dohnanyi, Katrin Göhring-Eckhardt, Christine Lieberknecht, Prof. Hans Maier, Prof. Trutz Rendtorff, Prof. Peter Steinbach, Prof. Martin Stöhr, Prof. Klaus Tanner und Dr. Elisabeth von Thadden angehören, begleitet die Ausstellung

in fachlicher Hinsicht und hilft, die Ausstellung in die deutschen Öffentlichkeit zu vermitteln.

Mit der Ausstellung verknüpft sich im eingangs beschriebenen Sinn die Absicht, den gesellschaftlichen Diskurs über die ethischen und historischen Implikationen des Widerstands gegen den Nationalsozialismus im Allgemeinen sowie des christlich motivierten im Besonderen nachdrücklich zu fördern. In diesem Zusammenhang zielt die Ausstellung auf ein Publikum, das die kirchennahen gesellschaftlichen Kreise signifikant überschreitet. Der Zusammenarbeit mit den Medien wird daher eine besondere Bedeutung beigemessen. Im Zusammenhang mit der Ausstellung in der Nikolaikirche ist an ein Ausstellungskonzept gedacht, dass die Lokalitäten des christlichen Widerstands in Berlin („Topographie des christlichen Widerstands“) mit der Ausstellung selbst vernetzt. Eine Breitenwirkung der Ausstellung soll zudem durch die Mitgestaltung des Rahmenprogramms durch bekannte Künstler/innen der Berliner Bühnen vollzogen werden. Zur Vermittlung des Themas in aktuelle Bildungskontexte ist geplant, einen kostengünstigen Katalog anzubieten, der didaktisch derart konzipiert ist, dass er im Schul- oder Konfirmandenunterricht und in der Erwachsenenbildung eingesetzt werden kann. Hinweise auf bisher unbekannte Bilder, Texte und andere Quellen auch aus dem persönlichen Umfeld, die ein christliches Widerstandshandeln dokumentieren, sind der Arbeitsgemeinschaft sehr willkommen.

Neuerscheinungen in den „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“

Silomon, Anke (Bearb.): Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 4: 1950 (AKiZ A 13). Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2007.

Welche Haltung nahm die EKD zu den deutschen Kriegsverbrechern und den gegen sie im Ausland geführten Prozessen ein? Wie ging sie um mit Beamten der ehemaligen Deutschen Evangelischen Kirche (DEK)? Wie verhielt sie sich gegenüber der Teilung Deutschlands?

Die Edition der Protokolle der neun Sitzungen des Rates der EKD aus dem Jahr 1950 bietet mit einer ausführlichen Kommentierung einen Einblick in die vom Rat debattierten Themen. Sie dokumentiert den Versuch, das Verhältnis zwischen Kirche und Staat sowie die Position der Evangelischen Kirche innerhalb der bundesdeutschen Gesellschaft insgesamt zu bestimmen. Neben konfessionellen Spannungen zeigen sich hier auch die politischen Differenzen, die das Selbstverständnis der EKD als geschlossen agierende Vertreterin des deutschen Protestantismus erschwerten.

Zoher, Peter: Edo Osterloh – Vom Theologen zum christlichen Politiker. Eine Fallstudie zum Verhältnis von Theologie und Politik im 20. Jahrhundert (AKiZ B 48). Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2007.

Anhand der Biografie des lutherischen Theologen Edo Osterloh (1909–1964) beschreibt Peter Zoher exemplarisch den Weg der Evangelischen Kirche in Deutschland in die Demokratie, den Osterloh an entscheidenden Positionen mitverfolgen und mitgestalten

konnte. Damit eröffnet der Autor neue Ausblicke auf das Verhältnis von Theologie und Politik im 20. Jahrhundert. Die Art, in der Osterloh sowohl in seinen kirchlichen als auch politischen Funktionen die Einbindung der Evangelischen Kirche in die neu entstandene Demokratie und ihre parlamentarischen Abläufe förderte und begleitete, verdeutlicht beispielhaft die unterschiedlichen Positionen die in diesem Prozess der konservativ-lutherische und der links-barthianische Flügel innerhalb der EKD einnahmen.

Vorschau

Pöpping, Dagmar / Silomon, Anke / Fix, Karl-Heinz: Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. 6: 1952 (AKiZ A 14). Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2008 (erscheint im Sommer 2008).

Die Arbeit des Rates der EKD im Jahr 1952 stand im Schatten des Generalvertrages der Bundesrepublik mit den westlichen Besatzungsmächten. Die scharfe Debatte um dieses Abkommen stellte die EKD vor eine dramatische Zerreißprobe, ohne dass es allerdings zu der allseits befürchteten Spaltung zwischen Gegnern und Befürwortern der Westorientierung gekommen wäre. Nach Abschluss des Generalvertrages im Mai 1952 und den damit verbundenen wachsenden Repressionen der DDR gegen kirchliche Amtsträger und Privatpersonen traten die Debatten um die außenpolitische Orientierung der Bundesrepublik in den Hintergrund. In den sieben ausführlich kommentierten und durch Dokumente ergänzten Protokollen der Ratssitzungen wird der pragmatischen Umgang des Rates mit der neuen deutschlandpolitischen Situation dokumentiert. Die Frage nach der Wiedervereinigung, die der gesamtdeutschen EKD traditionell am Herzen lag, war 1952 in weite Ferne gerückt. Nun traten finanzielle Hilfsmaßnahmen für die östlichen Gliedkirchen und die kritische Begleitung der Innenpolitik der DDR in den Vordergrund. Gleichzeitig verstetigte der Rat erfolgreich seine Lobbyarbeit in Bonn. Insbesondere bei der Reform des Ehe- und Familienrechtes oder des erwarteten Wehrgesetzes galt es kirchliche Inter-

essen zu artikulieren. Dies geschah z. T. in Konkurrenz, z. T. auch in Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche. Während im theologischen Bereich die innerprotestantische Ökumene und die Bibelrevision breiten Raum in den Sitzungen einnahmen, war im diakonischen Wirken der Kirche die Neuausrichtung des Hilfswerks der EKD ein Arbeitsschwerpunkt. Konstitutives und zugleich hemmendes Element aller Beratungen blieb der konfessionell-ekklesiologische Dissens unter den Ratsmitgliedern.

Schneider, Thomas Martin: *Gegen den Zeitgeist. Der Weg zur VELKD als lutherischer Bekenntniskirche* (AKiZ B 49). Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2008.

Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD), der Zusammenschlusses lutherischer Landeskirchen innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) ging im Jahr 1948 aus dem so genannten Lutherrat hervor. Thomas Martin Schneider untersucht auf Grundlage bisher weitgehend unerschlossenen Archivmaterials erstmals die komplexe Entstehungs- und Vorgeschichte der VELKD. Dabei rückt insbesondere der lutherische Flügel der seit 1936 gespaltenen Bekennenden Kirche in den Blick, der so genannte Lutherrat und seine diversen Vorläufer. Dies geschieht im Kontext der bis weit ins 19. Jahrhundert zurückreichenden, auch internationalen lutherischen Einigungsbestrebungen.

Die bisherige weitgehend kritische – an der radikalen „dahlemitischen“, vornehmlich unierten Bekennenden Kirche orientierte – Forschungsperspektive wird ergänzt durch die Perspektive der lutherischen Vereinigungsbestrebungen, die sich ausdrücklich als Bekennende Kirche lutherischer Konfession verstanden. Entsprechendes gilt für die Zeit nach 1945. Hier ist die lutherische Perspektive deswegen bedeutsam, weil die Lutheraner zunächst in Konkurrenz zum Plan einer einheitlichen evangelischen Kirche eine rein lutherische Kirche anstrebten, was nicht ohne Auswirkungen auf die dann tatsächlich erfolgte Neuordnung des deutschen Protestantismus blieb und diese um etwa drei Jahre verzögerte.

Die aktuelle Relevanz des Themas ergibt sich aus der gegenwärtigen kirchlichen Strukturdebatte, in der konfessionelle Zusammenschlüsse innerhalb der EKD grundsätzlich in Frage gestellt worden sind.

Außerhalb der Reihe ist erschienen:

„Ihr Ende schaut an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Hg. von Harald Schultze und Andreas Kurschat unter Mitarbeit von Claudia Bendick. Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, 2. erweiterte und verbesserte Auflage 2008.

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

Fitschen, Klaus

- Hg. [Zus. mit Hans Maier]: Wunderverständnis im Wandel. Historisch-theologische Beiträge. Mooshausen 2007.
- Der Christ Herbert Wehner. In: Pastoraltheologie 96, 2007, 2–19.
- „Kirchengeschichtsschreibung muß um das Wesen der Kirche wissen“: Selbstbesinnung und Selbstbegrenzung des Faches Kirchengeschichte nach 1945. In: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 1, 2007, 27–46.
- Die Deutung von Wundern in der Geschichte des Protestantismus. In: Fitschen, Klaus / Maier, Hans (Hg.): Wunderverständnis im Wandel. Historisch-theologische Beiträge. Mooshausen 2007, 87–97.
- Rezension: Gerhart Herold / Carsten Nicolaisen (Hg.): Hans Meiser (1881–1956). Ein lutherischer Bischof im Wandel der Systeme. München 2006. In: ThLZ 132, 2007, 965–967.

Fix, Karl-Heinz

- Das 20. Jahrhundert kennt viele Wunder. Bericht über Mooshauser Gespräch zur Kirchlichen Zeitgeschichte über „Wunder“ vom 6. bis 8. Oktober 2006. In: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 1, 2007, 149–153.
- Schreiner, Helmuth. In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 23. Berlin 2007, 538f.
- Schubert, Hans von. In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 23. Berlin 2007, 613f.

- Bibliographie zur Kirchlichen Zeitgeschichte 2003. In: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 2003 130, 2007, 537–571.
- Personen (im Jahr 2003 verstorben). In: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 2003 130, 2007, 572–576.

Hermle, Siegfried

- Hg. [Zus. mit Norbert Haag u. a.]: Tradition und Fortschritt. Württembergische Kirchengeschichte im Wandel. FS Hermann Ehmer. Epfendorf 2008.
- Eine Pfarrfamilie im Schatten des Arierparagraphen. In: BWKG 106, 2006, 305–338.
- „Ökumenisch Lied, ein garstig Lied“? Die Württembergische Landessynode und der Ökumenische Rat der Kirchen in den 1970er Jahren. In: Norbert Haag u. a. (Hg.): Tradition und Fortschritt. Württembergische Kirchengeschichte im Wandel. FS Hermann Ehmer. Epfendorf 2008, 367–389.
- Die evangelische Landessynode in Württemberg – Anfrage an ihr Selbstverständnis. In: BWKG 105, 2005, 227–243.

Kunter, Katharina

- Hg. [Zus. mit Jens Holger Schjørring]: Changing Relations between Churches in Europe and in Africa. The Internalization of Christianity and Politics in the 20th Century. Wiesbaden 2008 (Frühjahr).
Hg.: *Communio Viatorum*. A theological journal from Central European perspectives. Prag. www.etf.cuni.cz/cv/.
- V jedné místnosti s dějinami. Ohlédnutí za mezinárodní akademickou konferencí Charter 77: From the Assertion of Human Rights to a Democratic Revolution 1977–1989 (Prag, 21.–23.3.2007). In: *Protestant* 10, 2007, 6.
- Christus befreit – darum Kirche für andere! Zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des Synodalvortrages von Heino Falcke

- (Dresden 1972). In: *epd-Dok.* 50, 2007 (4. Dezember 2007), 48–55.
- Transnational brobygning mellem Europa og Afrika. Om kirkerne rolle i Afrikas afkoloniseringsproces. In: *Kirkem Mellem Magterne. Artikler Tilegnet Jens Holger Schjørring, Frederiksberg (ANIS) 2007*, 99–107.
 - Between Active Opposition and Silent Diplomacy: Churches and Christians in the Helsinki Process. In: *Humanitas, Volume 8/2, 2007*, 101–119.
 - Kirchen und Ökumene im Kalten Krieg: Ein Beitrag zum aktuellen Diskussions- und Forschungsstand. In: Joachim Garstecki (Hg.), *Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen. Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderungen an die Kirchen*. Stuttgart 2007, 191–202.
 - Not only in the shadows of the Cold War: Africa, Socialism and European Christianity. In: Schjørring, Jens Holger / Kunter, Katharina (Hg.): *Changing Relations between Churches in Europe and in Africa. The Internalization of Christianity and Politics in the 20th Century*. Wiesbaden 2008, 109–118.
 - Introduction. In: Schjørring, Jens Holger / Kunter, Katharina (Hg.): *Changing Relations between Churches in Europe and in Africa. The Internalization of Christianity and Politics in the 20th Century*. Wiesbaden 2008, 3–7.
 - Rezension: Gerhard Besier / Hermann Lübke (Hg.), *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*. Göttingen 2005. In: *Cristianesimo nella storia. Ricerche Storiche/Esegetische Teologiche* 28, 2007, 243–246.
 - Rezension: Philip M. Coupland, *Britannia, Europa and Christendom. British Christians and European Integration*, Houndmills, Palgrave Macmillan 2006, siehe: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2008-1-091> (13.1.2008).

Lepp, Claudia

- Hg. [Zus. mit Hermann Barth, Friedrich Hauschildt, Harry Oelke und Harald Schultze]: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 131, 2004/5, Lieferung 1. Gütersloh 2007.
- Hg. [Zus. mit Harry Oelke]: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 1, 2007.
- Das ‚Bekenntnis von Fürstenwalde‘ oder die ‚Qual der kirchlichen Einheit‘ – Der Einheitsdiskurs der sechziger Jahre. In: Institut für vergleichende Staat-Kirche-Forschung: Vor 40 Jahren: Die Fürstenwalder Erklärung der östlichen EKD-Teilsynode vom 5. April 1967. Die evangelischen Kirchen und die Einheit Deutschlands. Berlin 2007, 19–29.
- Art.: „Kirchenkampf“. In: Taschenlexikon Religion und Theologie. Hg. von Friedrich Wilhelm Horn und Friederike Nüssel. Göttingen 2007, 746.
- Art.: „Stuttgarter Schuldbekennnis“. In: Taschenlexikon Religion und Theologie. Hg. von Friedrich Wilhelm Horn und Friederike Nüssel. Göttingen 2007, 1340.

Roggenkamp, Antje

- Gert Otto – ein vergessener Religionspädagoge? Aspekte seiner (Ver-)Wandlungen. In: Praktische Theologie 1, 2007, 23–32.
- Kennwort: Lernort Geschichte. In: Glaube und Lernen 1, 2007, 4–14.
- Rezension: Friedrich Schweitzer: Henrik Simojoki. Moderne Religionspädagogik. In: ThLZ 3, 2008, 319–322.

Schultze, Harald

- Die Stasi-Aufarbeitung der Kirchenprovinz Sachsen. In: Stasi-Aufarbeitung in der Thüringer Landeskirche. Dokumentation einer Tagung in der Evangelischen Akademie Thüringen, Guthmannshausen, 29. September bis 1. Oktober 2006. epd-Dok. 16, 17. 4. 2007, 27–34.

- Der Kampf um die Gleichschaltung der Kirche – Verfolgung von Mitarbeitern der Kirche in der NS-Zeit. In: Unerwünscht – Verfolgt – Ermordet. Ausgrenzung und Terror während der nationalsozialistischen Diktatur in Magdeburg 1933–1945. Magdeburg 2008 [Katalog der Ausstellung im Kulturhistorischen Museum Magdeburg 27.1– 3.8.2008], 149–159.
- Schuld und Versöhnung als Thema in den Kirchen Europas nach 1945. In: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 1, 2007, 73–101.

Stache, Christa

- Evangelisch und deutsch. Das Wirken des Gustav-Adolf-Vereins im Ermland und in Masuren 1850–1914. In: Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands 52, 2007, 173–189.

Nachrichten aus kirchengeschichtlichen Vereinigungen

Arbeitsgemeinschaft für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Vorträge an der Humboldt-Universität Berlin, Theologische Fakultät: Asmus, Heilgard: Historische Prägung und gegenwärtige Situation im Sprengel Cottbus (22. März 2007); Richter, Martin: Kirchenrecht in der DDR (28. Juni 2007).

Veröffentlichungen

- Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 66, 2007; darin Lütcke, Karl-Heinrich: „Trennung von Staat und Kirche“. Konflikte und Entwicklungen in Berlin seit 1918; Weschke, Eugen Günter: Tagebuchnotizen des Lausitzer Landpfarrers Eugen Weschke. Der Weg zur Gründung des Pfarrernotbundes; Lachenicht, Gerlind: Getauft und deportiert. Evangelische Gemeinden recherchieren über Christen jüdischer Herkunft. Einige Zwischenergebnisse; Krogel, Wolfgang G.: „Christen jüdischer Herkunft im nationalsozialistischen Berlin.“ Ein Workshopbericht; Bookhagen, Rainer: Evangelische Kindergärten in Berlin und ihre „Übernahme im Wege freier Vereinbarungen“ durch die Nationalsozialistische Volkswohlfahrt im Jahr 1941; Henkys, Jürgen: Paul Gerhardt, Gottfried Arnold und die „Guten Mächte“. Lieder in Bonhoeffers Haft; Winter, Friedrich: Propst Siegfried Ringhandt (1906–1991). Bekenner-Leiter-Seelsorger; Hornscheidt, Katharina: Die Werkstatt für Evangelische Paramentik im Klosterstift zum Heiligen Grabe; Krusche, Günter: „Spannende Zeiten“. Erlebnisse und Erfahrungen als Generalsuperintendent des Sprengels Berlin von 1983–93; Furian, Hans-Otto: Der Evangelische Oberkirchenrat (EOK) aus persönlicher Sicht; Schott, Christian-Erdmann: Sechzig Jahre Schlesische Kirchengeschichte. Tendenzen – Perspektiven 1945–2005.

Projekte

- Kirche und Zwangsarbeit im Nationalsozialismus.
- Christen jüdischer Herkunft im Nationalsozialismus.
- Gedenken zum 20. Jahrestag des Mauerfalls am 9. November 1989.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Zentrale Gedenkveranstaltung (Prozession) zum 70. Jahrestag der Progrome um den 9. November 1938.

Arbeitsgemeinschaft für Mecklenburgische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Tagung im Kloster Malchow (26. August 2007); Vorträge u. a.: „Zehn Jahre Orgelmuseum in der Klosterkirche zu Malchow“; „Aus dem Tagebuch einer Konventualin des Klosters Malchow (1945)“.

Veröffentlichungen

- Mecklenburgia Sacra. Jahrbuch für Mecklenburgische Kirchengeschichte 10, 2007, darin: Kleiminger, Matthias: Dr. Werner de Boor – Evangelist und Oberkirchenrat, 156–213; Siegert, Sibbrand (1890–1954): Konfirmationsrede am Palmsonntag 1937 im Betsaal des Gemeindehauses im Grünen Winkel zu Güstrow, 214–218.

Kooperationen

- Zuarbeit zur Ausstellung „Kirche – Christen – Juden, in Nordelbien und in Mecklenburg 1933–1945“ des Archivs der Ev.-Luth. Landeskirche Mecklenburgs (Kirchenarchivrat Dr. Johann Peter Wurm) im Dom zu Schwerin (7. Oktober–2. Dezember 2007). Die Ausstellung wird auch in St. Nikolai zu Wismar zu sehen sein.

Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e.V.

Veranstaltungen

- Ausstellung: Max Uecker (1887–1978) – ein pommerscher Bildschnitzer; 13. Mai–9. Juli 2007 in Altentreptow (St. Petri); 14.

Juli–21. September 2007 in Wolgast (St. Petri); 28. September–30. November 2007 in Anklam (Museum im Steintor); seit Ende November 2007 ist die Ausstellung im Stadtmuseum Trzebiatow in Polen zu sehen, jeweils Eröffnungsveranstaltungen mit Vorträgen von Detlef Witt, Dr. Martin Holz und Prof. Dr. Martin Onnasch.

Veröffentlichungen

- sämtliche Veröffentlichungen von Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft werden fortlaufend in einer Bibliographie gesammelt, die im Internet erreichbar ist:

<http://www.pommersche-kirchengeschichte-ag.de/bibliographie0.htm>

Für die Jahre 1995–2006 liegt die Bibliographie der Mitglieder seit Dezember 2007 auch gedruckt vor:

- Gesamtbibliographie der Mitglieder 1995–2006. Bearb. von Irmfried Garbe. In: Buske, Norbert (Hg.): 35 Jahre Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e.V. Hg. im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte e.V. Schwerin 2008, 211–301.

A) Monographien

- Gerhardt Katsch: Greifswalder Tagebuch 1946–1947. Hg., eingeleitet u. kommentiert v. Alvermann, Dirk / Garbe, Irmfried / Herling, Manfred. Kiel 2007, 144 S. u. 11 Abb.
- Harder, Hans-Martin: Kirche – Recht – Wirtschaft. Aufsätze und Beiträge aus vier Jahrzehnten. Zum 65. Geburtstag hg. von Susanne Harder-Sdzuj u. a. Frankfurt a. M. 2007, 278 S. u. Porträt-Abb.

B) Aufsätze

- Garbe, Irmfried: Taufe als Versuchung. Walther Rathenaus Beiträge zur Frage der Konversion. In: Männchen, Julia (Hg.): Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden (Jes. 56, 7). Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kult. Festschrift für Thomas Willi zum 65. Geburtstag. Neukirchen-Vluyn 2007, 287–305.

- Garbe, Irmfried: Die Greifswalder Stadtübergabe 1945 und ihre unmittelbaren Folgen. Eine Quellensynopse aus Anlass eines neuen Fundes. In: *Zeitgeschichte regional*. 11, 2007, 79–87.
- Garbe, Irmfried: Art. Bekennende Kirche, a) meckl. b) pom.; Kirchenkampf; Lachmund, Hans u. Margarethe; Landeskirche, a) meckl. b) pom.; Rendtorff, Heinrich. In: *Landeskundlich-historisches Lexikon Mecklenburg-Vorpommern*. Hg. v. d. Geschichtswerkstatt Rostock e.V. und dem Landesheimatverband Mecklenburg-Vorpommern e.V. Rostock 2007, 61–62, 322, 349, 353–358, 544.
- Garbe, Irmfried: Der Mensch [Gerhardt Katsch]. In: Alvermann, Dirk / Garbe, Irmfried / Herling, Manfred (Hg.): *Gerhardt Katsch – Greifswalder Tagebuch 1946–1947*. Kiel 2007, 29–49.
- Harder, Hans-Martin: Einleitung [mit Schilderung von Zeithintergründen]. In: Ders.: *Kirche – Recht – Wirtschaft. Aufsätze und Beiträge aus vier Jahrzehnten. Zum 65. Geburtstag hg. von Susanne Harder-Sdzuj u. a.* Frankfurt a. M. 2007, 13–28.
- Harder, Hans-Martin: Das Recht des Geistlichen zur Aussageverweigerung nach den neuen strafrechtlichen Bestimmungen der DDR (Erstdruck: 1970). In: Ders.: *Kirche – Recht – Wirtschaft. Aufsätze und Beiträge aus vier Jahrzehnten. Zum 65. Geburtstag hg. von Susanne Harder-Sdzuj u. a.* Frankfurt a. M. 2007, 29–39.
- Harder, Hans-Martin: Zum Zusammenwirken wirtschaftsrechtlicher und zivilrechtlicher Vorschriften bei der Regelung der wirtschaftlichen Tätigkeit kirchlicher Organe und Einrichtungen. In: Ders.: *Kirche – Recht – Wirtschaft. Aufsätze und Beiträge aus vier Jahrzehnten. Zum 65. Geburtstag hg. von Susanne Harder-Sdzuj u. a.* Frankfurt a. M. 2007, 40–66.
- Harder, Hans-Martin: Beichtgeheimnis; Kirchensteuer; Ordnung des kirchlichen Lebens (Erstdruck: 1981). In: Ders.: *Kirche – Recht – Wirtschaft. Aufsätze und Beiträge aus vier Jahrzehnten. Zum 65. Geburtstag hg. von Susanne Harder-Sdzuj u. a.* Frankfurt a. M. 2007, 67–69.
- Harder, Hans-Martin: *Zur Finanzierung der kirchlichen Arbeit in der Deutschen Demokratischen Republik (Erstdruck: 1989)*.

- In: Ders.: Kirche – Recht – Wirtschaft. Aufsätze und Beiträge aus vier Jahrzehnten. Zum 65. Geburtstag hg. von Susanne Harder-Sdzuj u. a. Frankfurt a. M. 2007, 70–80.
- Harder, Hans-Martin: Redebeiträge auf dem Podium des Deutschen Juristentages 1990 (Erstdruck: 1990). In: Ders.: Kirche – Recht – Wirtschaft. Aufsätze und Beiträge aus vier Jahrzehnten. Zum 65. Geburtstag hg. von Susanne Harder-Sdzuj u. a. Frankfurt a. M. 2007, 81–84.
 - Harder, Hans-Martin: Das Verhältnis der evangelischen Kirche zum Sozialismus 1949 bis 1989 (Erstdruck: 1992). In: Ders.: Kirche – Recht – Wirtschaft. Aufsätze und Beiträge aus vier Jahrzehnten. Zum 65. Geburtstag hg. von Susanne Harder-Sdzuj u. a. Frankfurt a. M. 2007, 85–93.
 - Harder, Hans-Martin: Geist und Geld für alte Kirchen (Erstdruck: 1997). In: Ders.: Kirche – Recht – Wirtschaft. Aufsätze und Beiträge aus vier Jahrzehnten. Zum 65. Geburtstag hg. von Susanne Harder-Sdzuj u. a. Frankfurt a. M. 2007, 94–100.
 - Harder, Hans-Martin: Zur wirtschaftlichen Neuorientierung der östlichen evangelischen Kirchen nach der „Wende“ (Erstdruck: 1999). In: Ders.: Kirche – Recht – Wirtschaft. Aufsätze und Beiträge aus vier Jahrzehnten. Zum 65. Geburtstag hg. von Susanne Harder-Sdzuj u. a. Frankfurt a. M. 2007, 101–120.
 - Harder, Hans-Martin: Die Pommersche Kirche nach der Wende (Erstdruck: 1999). In: Ders.: Kirche – Recht – Wirtschaft. Aufsätze und Beiträge aus vier Jahrzehnten. Zum 65. Geburtstag hg. von Susanne Harder-Sdzuj u. a. Frankfurt a. M. 2007, 121–131.
 - Harder, Hans-Martin: Kirche als Teil des Gemeinwesens – Anmerkungen zur Stellung der Kirchen in Mecklenburg-Vorpommern. In: Ders.: Kirche – Recht – Wirtschaft. Aufsätze und Beiträge aus vier Jahrzehnten. Zum 65. Geburtstag hg. von Susanne Harder-Sdzuj u. a. Frankfurt a. M. 2007, 132–138.
 - Harder, Hans-Martin: Zur Entwicklung der Finanzen und Strukturen in der Pommerschen Evangelischen Kirche in den letzten zehn Jahren (Erstdruck: 2002). In: Ders.: Kirche – Recht – Wirtschaft. Aufsätze und Beiträge aus vier Jahrzehnten. Zum

65. Geburtstag hg. von Susanne Harder-Sdzuj u. a. Frankfurt a. M. 2007, 139–159.
- Harder, Hans-Martin: Der Verbleib der gutsherrlichen Patronate in den östlichen Bundesländern und dessen Auswirkungen auf die Kirchen – ein unerledigtes Problem (Erstdruck: 2003). In: Ders.: Kirche – Recht – Wirtschaft. Aufsätze und Beiträge aus vier Jahrzehnten. Zum 65. Geburtstag hg. von Susanne Harder-Sdzuj u. a. Frankfurt a. M. 2007, 160–165.
 - Harder, Hans-Martin: Zur Verantwortung der Kirchenleitung im Gefüge der Leitungsorgane nach dem Recht der Pommer-schen Evangelischen Kirche – Bestandsaufnahme und Ausblick (Erstdruck: 2005). In: Ders.: Kirche – Recht – Wirtschaft. Auf-sätze und Beiträge aus vier Jahrzehnten. Zum 65. Geburtstag hg. von Susanne Harder-Sdzuj u. a. Frankfurt a. M. 2007, 173–199.
 - Harder, Hans-Martin: Zur Entstehung, Ausgestaltung und Wir-kung des Güstrower Vertrages. Mit Textanhang: Der Güstrower Vertrag (Erstdruck: 1999). In: Ders.: Kirche – Recht – Wirt-schaft. Aufsätze und Beiträge aus vier Jahrzehnten. Zum 65. Geburtstag hg. von Susanne Harder-Sdzuj u. a. Frankfurt a. M. 2007, 200–238.
 - Harder, Hans-Martin: Zum Umgang mit der Vergangenheit der Kirche [persönlicher Rückblick auf die Geschichte der Greifswalder Landeskirche/Pommersche Evangelische Kirche]. In: Ders.: Kirche – Recht – Wirtschaft. Aufsätze und Beiträge aus vier Jahrzehnten. Zum 65. Geburtstag hg. von Susanne Harder-Sdzuj u. a. Frankfurt a. M. 2007, 239–278.
 - Holz, Martin: Ein Stück Schweden auf Rügen. Hugo Sholto Graf Douglas, Ralswiek und die 100-jährige Kapelle. In: Rügen. Impressionen. Informationen. Visitenkarten. Folge 17, 2007, 36–45.
 - Fiedler, Wolfgang: Das Wirken August Oetkens in St. Nikolai Richtenberg. Ein Beispiel zur Bedeutung von Archivalien für den Denkmalschutz. In: Pommern. Zeitschrift für Kultur und Geschichte. 45, 2007, Heft 2, 33–38.
 - Lissok, Michael: Stadterneuerung und städtebauliche Denkmalpflege vor und nach der politischen Wende 1989/90 am

Beispiel der Stralsunder Innenstadt. In: Lichtnau, Bernfried (Hg.): Architektur und Städtebau im südlichen Ostseeraum von 1970 bis zur Gegenwart. Berlin 2007, 102–117.

- Lissok, Michael: Ein Geschenk der Staatsmacht an das werktätige Volk: das Kulturhaus in Murchin bei Anklam. Analyse zur Architektur und Ausgestaltung. In: Zeitgeschichte regional 11, 2007, Heft 2, 35–44.
- Witt, Detlef: „Volkstumsarbeit wollte ich leisten, heimatlich gestalten, einfach und derb“. Der Restaurator und Bildschnitzer Max Uecker (1887–1978). In: Zeitgeschichte regional. 11, 2007, Heft 2, 67–79.

C) Bibliographien & Inventare

Projekte

- Erstellung eines Kataloges der Werke des Bildhauers Max Uecker (1887–1978) durch Detlef Witt.
- Gedenkeft für die während und infolge des Zweiten Weltkrieges umgekommenen kirchlichen Mitarbeiter der Kirchenprovinz Pommern durch Brigitte Metz, Ulrike Reinfeldt und Friedrich Bartels.

Kooperationen

- Historische Kommission für die Geschichte Pommerns.
- Gesellschaft für pommersche Geschichte, Altertumskunde und Kunst.
- Evangelisch-Lutherische Kirche Augsburgischer Konfession in Polen.
- Staatsarchiv Szczecin / Stadtmuseum Szczecin.
- seit 2005 Mitgliedschaft im Gesamtverein der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine.
- Herausgeberkreis der „Herbergen der Christenheit. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte“ (mit jährlichem Bericht der AG).
- Die Arbeitsgemeinschaft für pommersche Kirchengeschichte veröffentlicht Jahresberichte in ihrem ständigen Mitteilungsorgan: Baltische Studien.

- Der Kurator für Kirchliche Zeitgeschichte, Dr. Irmfried Garbe, ist im Redaktionskreis der Zeitschrift *Zeitgeschichte regional*. Mitteilungen aus Mecklenburg-Vorpommern (= ZGR) tätig, in der regelmäßig Beiträge zur Kirchlichen Zeitgeschichte erscheinen; siehe: www.zeitgeschichte-regional.de.

Arbeitskreis Deutsche Landeskirchengeschichte ADLK

Veranstaltungen

- Arbeitstagung des Vereins für Schlesische Kirchengeschichte, zugleich 8. Symposium des Arbeitskreises Deutsche Landeskirchengeschichte in Wroclaw/Breslau: Schweden und der mitteleuropäische Protestantismus (10.–13. Mai 2007).

Projekte

- Atlas zur deutschen Kirchengeschichte.
- Veröffentlichung der Referat der Tagung „Landeskirchengeschichte und regionale Kirchengeschichte: Identitätsbildend und Ausbildungsgegenstand“ im Kloster Amelungsborn (29.–31. März 2006).

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung 2008 des Vereins für württembergische Kirchengeschichte in Stuttgart, zugleich Symposium des Arbeitskreises Deutsche Landeskirchengeschichte: Politischer Umbruch, kirchlicher Aufbruch? Zur Positionierung der evangelischen Landeskirchen in der frühen Weimarer Republik (10.–11. Oktober 2008).

Kooperationen

- Verein für Schlesische Kirchengeschichte.
- Verein für württembergische Kirchengeschichte.

Arbeitskreis für Braunschweigische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Die Wolfenbüttler Kirchengemeinden im 20. Jahrhundert. Vortragsveranstaltung von Dietrich Kuessner im Rathaussaal Wolfenbüttel (29. April 2008).

Ausschuss für rheinische Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte

Veranstaltungen

- „1968 und die Kirchen. Umbruch, Aufbruch, Durchbruch“. Gemeinsame Tagung mit der Kommission für kirchliche Zeitgeschichte der westfälischen Kirche in Bielefeld (27.–29. März 2007).

Veröffentlichungen

- Conrad, Joachim / Flesch, Stefan / Kuropka, Nicole / Schneider, Th. Martin (Hg.): *Evangelisch am Rhein. Werden und Wesen einer Landeskirche* (Schriften des Archivs der Evangelischen Kirche im Rheinland 35). Düsseldorf 2007 (mit zahlreichen zeitgeschichtlichen Beiträgen).

Projekte

- *Evangelische Kirchengeschichte im Rheinland. Bd. IV: Krise und Neuordnung im Zeitalter der Weltkriege 1914–1948* (in Bearbeitung).
- *Evangelische Kirchengeschichte im Rheinland. Bd. V: Die Evangelische Kirche im Rheinland 1948 bis 1990* (in Bearbeitung).

Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte

Veröffentlichungen

- *Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte* 104, 2006 (erschienen im Juni 2007); darin: Brandes, Wolfgang: *Der „Heidedichter“ Pastor Diedrich Speckmann und seine Erzählung „Wir pflügen ein Neues“*, 243–255; Riemann, Doris: *Die (un-)abhängige Frau an seiner Seite – Pfarrfrauen in der hannoverschen Landeskirche seit 1945*, 257–272; Sperling, Eberhard: *Zur Geschichte der Vermögensverwaltung der Kirchlichen Körperschaften im Bereich der ev.-luth. Landeskirche Hannovers*, 291–307; Kruse, Martin: *Wege aus dem Chaos. Die evang.-luth. Kirchengemeinde Lingen /Ems im Jahre 1945*, 317–333.

Projekte

- Fortführung des Projekts: Erforschung des Schicksals von Christen jüdischer Herkunft im Bereich der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung der Gesellschaft (24./25. Mai 2008); Vorträge: Dr. Ulrich Minke (Oldenburg) / Bodo Wiedemann (Celle): Kirchliche Partnerschaften im geteilten Deutschland. Beispiele aus Niedersachsen; Dr. Uta Schäfer-Richter (Celle): Christen jüdischer Herkunft: Unterschiedliche Generationen – unterschiedliche Erfahrungen?

Kooperationen

- Das Projekt „Erforschung des Schicksals von Christen jüdischer Herkunft im Bereich der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers“ wird in Zusammenarbeit mit der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers durchgeführt.

Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung, „Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige“ in Eisenach (21.–23. September 2007).
- Zeitgeschichtlicher Vortrag Dr. Wolfgang Schenk: Elisabeth-Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert – eine Auswahl.

Veröffentlichungen

- Hoffmann, Eckardt (Hg.): Neuanfang Krise Bewältigung 1945–1963. Evangelische Kirche in Gotha nach Zusammenbruch des „Dritten Reiches“. Die Superintendenten Günter Herden und Walter Pabst. Gotha 2007.
- Stasi-Aufarbeitung in der Thüringer Landeskirche. Dokumentation einer Tagung in der Evangelischen Akademie Thüringen vom 29.9.–1.10.2006 in Guthmannshausen. epd-Dok., Nr. 16, 17.4.2007.
- Friedenthal-Haase, Martha (Hg.): Evangelische Akademien in der DDR, Quellen und Untersuchungen zu Bildungsstätten

- zwischen Widerstand und Anpassung. Leipzig 2007; darin: Böhm, Susanne: Evangelische Akademie Thüringen, 209–252.
- Deines, Roland / Leppin, Volker / Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hg.): Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich (AKThG 21). Leipzig 2007; darin: Koch, Ernst: Nationalsozialismus in Thüringen in Staat und Kirche, 149–166; Leppin, Volker: Wandlungen der Verhältnisbestimmung bei Grundmanns Weg vom Oberkirchenrat in Sachsen zum Lehrbeauftragten für Völkische Theologie in Jena, 191–218; Schüfer, Tobias: Walter Grundmanns Programm einer erneuerten Wissenschaft. Die „Völkische Theologie“ von 1937 und ihre Ausgestaltung in der „Jenaer Studienreform“, 219–237; Niebuhr, Karl-Wilhelm: Walter Grundmanns Vorlesung „N.T.-Theologie“ von 1937/38 und sein Buch „Die Geschichte Jesu Christi“ von 1957. Vorläufige Beobachtungen, 239–274; Seidel, Thomas A.: Die Entnazifizierungs-Akte Grundmann. Anmerkungen zur Karriere eines vormals führenden DC-Theologen, 349–369; Mikosch, Hans: Das Theologische Proseminar im Katechetenseminar der Evang.-Luth. Kirche in Thüringen von 1964–1966. Ein Zeugnis, 371–375.
 - Christus befreit – darum Kirche für andere! 35 Jahre nach dem Vortrag von Heino Falcke vor der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Referate einer Tagung der Evangelischen Akademie Thüringen am 30. Juni 2007 im Augustinerkloster zu Erfurt. epd-Dok., Nr. 50, 4.12.2007.
 - Brodkorb, Clemens: „Lutherburg“ oder Verehrung der hl. Elisabeth. Zur Vorgeschichte des ersten nachreformatorischen katholischen Gottesdienstes auf der Wartburg am 19. November 1974, in: Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte. Bd. 3. Heiligenstadt 2007, 113–138.
 - Schönfelder, Jan: Schwierige Aufarbeitung. Zum Stasi-Bericht der Thüringer Landeskirche. In: Gerbergasse 18. 11, 2006, Nr. 4, 13–15.

Projekte

- Thüringer Pfarrerbuch.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Von Luther, Hitler und Herzog Bernhard ... Deutsche Christen in der Thüringer evangelischen Kirche (1927–1945). Abendveranstaltung in Kooperation mit der Evangelischen Akademie Thüringen und der Ev.-Luth. Kirchgemeinde Weimar. Weimar, Johanneskirche (1. Juli 2008).
- Jahrestagung der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte in Gotha, Augustinerkloster (14.–16. November 2008).
- Forum für kirchliche Zeitgeschichte: 1948 – 1968 – 1988 – 2008. Wegmarken in Kirche und Gesellschaft, Tagung der Evangelischen Akademie Thüringen in Kooperation mit der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte und den Theologischen Fakultäten der Universitäten Jena und Leipzig. Neudietendorf, Zinzendorfhaus (7.–8. November 2008).

*Institut für Diakonie- und Sozialgeschichte an der Kirchlichen
Hochschule Wuppertal-Bethel*

Veranstaltungen

- Jahrestagung 2007 des Vereins für württembergische Kirchengeschichte in Kooperation mit dem Verein für Kirche und Kunst in Stuttgart: 150 Jahre Verein für Kirche und Kunst (13. Oktober 2007).

Veröffentlichungen

- „Kommet her zu mir Alle ...“ Eine kurze Führung durch das religiöse Programm der Betheler Zionskirche. In: Kirchenarchiv mit Zukunft. Festschrift für Bernd Hey zum 65. Geburtstag. Hg. von Claudia Brack / Johannes Burkardt u. a., Bielefeld 2007, 297–314.
- Benad, Matthias / Schmuhl, Hans-Walter: Die v. Bodelschwinghschen Anstalten Bethel, der Nationalsozialismus und die „Euthanasie“. In: informationen. Zeitschrift d. Studienkreis Deutscher Widerstand 32, 2007, Nr. 65, 4–7.
- Benad, Matthias: Zum Wandel der religiösen Alltagskultur in diakonischen Einrichtungen nach 1945. In: Haas, Hanns-Ste-

phan / Krolzik, Udo (Hg.): Diakonie unternehmen. Alfred Jäger zum 65. Geburtstag. Stuttgart 2007, 9–38.

- Bethel für Eilige und Aufstieg auf den Heiligen Berg. Historischer Rundgang zum Betheler Ortsbild, unter www.bethel-historisch.de.
- Erschienen zum Wichern-Jahr: Schmuhl, Hans-Walter: Senfkorn und Sauerteig. Die Geschichte des Rauhen Hauses von 1833 bis 2008. Hamburg 2008.

Vorschau auf Veröffentlichungen

- Benad, Matthias / Schmuhl, Hans-Walter / Stockhecke, Kerstin: Endstation Freistatt. Die Fürsorgeerziehung den v. Bodelschwinghschen Anstalten Bethel vom Ende des 19. Jahrhunderts bis in die 1970er Jahre (vorläufiger Titel, erscheint im Frühjahr 2008 im Verlag für Regiongeschichte in Bielefeld).

Kommission für kirchliche Zeitgeschichte der Evangelischen Kirche von Westfalen

Veranstaltungen

- Tagung: „1968 und die Kirchen“ in Bielefeld (27.–29. März 2007).

Veröffentlichungen

- Kreutler, Erika: Die ersten Theologinnen in Westfalen 1919–1974 (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 32). Bielefeld 2007.
- Tagungsband zur o. g. Veranstaltung (in Vorbereitung).

Kooperationen

- Verein für Westfälische Kirchengeschichte e.V.

Kommission für Zeitgeschichte e. V.

Veröffentlichungen

- Brechenmacher, Thomas (Hg.): Das Reichskonkordat 1933 (VKZG F 119). Paderborn 2007.

- Burtscheidt, Andreas: Edmund Freiherr Raitz von Frenzt. Rom-Korrespondent der deutschsprachigen katholischen Presse 1924–1964 (VKZG F 112). Paderborn 2008.
- Fellner, Michael: Katholische Kirche in Bayern 1945–1960. Religion, Gesellschaft und Modernisierung in der Erzdiözese München und Freising (VKZG F 111). Paderborn 2007.
- Hermes, Peter: Meine Zeitgeschichte 1922–1987 (VKZG. Q 52). Paderborn 2007.
- Hürten, Heinz (Bearb.): Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933 (VKZG Q 51). Paderborn 2007.

Vorschau auf Veröffentlichungen

- Henkelmann, Andreas: Caritasgeschichte zwischen katholischem Milieu und Wohlfahrtsstaat: Das Seraphische Liebeswerk der Rheinisch-Westfälischen Kapuzinerprovinz (1889–1971) (VKZG F 113). Paderborn 2008.
- Höller, Simone: Das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung Aachen 1933–1945. Paderborn 2008 (im Druck).
- Hummel, Karl-Joseph / Kißener, Michael: Die Katholiken und das Dritte Reich. Paderborn 2008.
- Hummel, Karl-Joseph: Paulus van Husen. Paderborn 2008.

Oldenburg

Veröffentlichungen

- 150 Jahre Evangelisch-methodistische Kirche in Edewecht: Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft. Hg. von Jürgen Albrecht. Bad Zwischenahn 2007.
- Hinrichs, Marie Anna Ida: Kinder, Kirche, Küche und Kartoffeln. Briefe einer Huder Pfarrfrau. Hg. von Elisabeth Hinrichs. Oldenburg 2007.
- Kuropka, Joachim: Aus heißer Liebe zu unserem Volk und zu unserer heiligen Kirche – Franz Graf von Galen als Politiker. In: Oldenburger Jahrbuch 107, 2007, 101–125.
- Kuropka, Joachim: Streitfall Galen: Studien und Dokumente. Münster 2007.

- Kuropka, Joachim: Widerstand und Massenprotest gegen das NS-Regime? Kreuzkampf im Oldenburger Münsterland und Bischof Clemens August von Galen (1878–1946). In: Landesgeschichte im Landtag. Hg. vom Präsidenten des Niedersächsischen Landtages. Hannover 2007.
- Rittner, Reinhard: Ludwig Müller – Marinepfarrer in Wilhelmshaven, später Reichsbischof. In: Oldenburger Jahrbuch 107, 2007, 127–146.
- Zoicher, Peter: Oberkirchenrat Edo Osterloh und die Auseinandersetzungen um die Christliche Unterweisung in Oldenburg nach 1945. In: Oldenburger Jahrbuch 107, 2007, 147–171.

Verein für bayerische Kirchengeschichte

Veröffentlichungen

- Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 76, 2007, darin folgende zeitgeschichtliche Beiträge: Müller, Gerhard: Landesbischof D. Hans Meiser – ein „antisemitischer Nationalprotestant“; Sommer, Wolfgang: Friedrich Veit. Ein konservativer Kirchenpräsident in der Weimarer Republik und seine Abwehr des Nationalsozialismus.

Vorschau auf Veröffentlichungen

- Barbara Dietzfelbinger schreibt über die Pfarrfrau Klementine Lipffert in unserer Reihe „Arbeiten zur Kirchengeschichte Bayerns“ (erscheint im Frühsommer 2008).

Verein für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen e.V.

Veranstaltungen

- Vortrag von Prof. Dr. Martin Onnasch (Greifswald) in Magdeburg: Sine vi, sed verbo. Die Einführung Ludolf Müllers als Bischof der Kirchenprovinz Sachsen 1947 (16. Juli 2007).

Vorschau auf Veranstaltungen

- Vortrag von Prof. Dr. Harald Schultze (Magdeburg) in Magdeburg: Riskante westliche Finanzhilfe für die Kirchen – Konsisto-

rialpräsident Kurt Grünbaum und der Geldumtauschprozess 1957/58 (14. April 2008).

Kooperationen

- Evangelische Erwachsenenbildung Sachsen-Anhalt.

Verein für ostdeutsche Kirchengeschichte e.V. (VOKG)

Veranstaltungen

- Jährliche Konferenzen, die in den „Beiträgen zur ostdeutschen Kirchengeschichte“ dokumentiert werden.

Veröffentlichungen

- Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte (BOKG); zuletzt Folge 8 (2007) im Eigenverlag des Vereins erschienen. Die BOKG sind ab Folge 4 komplett als pdf-Dateien im Internet verfügbar (MIAMI-Projekt der ULB Münster).

Vorschau auf Veranstaltungen

- Konferenz in der Lutherstadt Wittenberg (September 2008).

Kooperationen

- Fachausschuss Kirchengeschichte der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa der EKD.
- Ostkirchen-Institut der Universität Münster.
- Großer Konvent der ehemaligen evangelischen Ostkirchen e.V.

Verein für rheinische Kirchengeschichte

Veröffentlichungen

- Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 56, 2007 u. a. mit folgenden Beiträgen: Rickers, Volkert: Das neuerliche Interesse an Märtyrern und Märtyrerinnen und Paul Schneider; Flesch, Stefan: Die Korrespondenz zwischen Hans Joachim Iwand und Heinrich Held in den Jahren 1949–1951; Wittmütz, Volkmar: Heinrich Held, der erste Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland – Eine Skizze; Weitenhagen, Holger: Helmut Rößler – Der schwierige Weg der Mitte; Siekmann, Birgit: Der Deutsche Evangelische Volksbund für Öffentliche

Mission des Christentums; Müller, Wolfgang: Zwischen Gemeindeleben und Umbruch – Die Evangelischen Studentengemeinden in Bonn, Köln und Saarbrücken um 1968 (Teil 2).

Projekte

- Neues Rheinisches Pfarrerbuch (erscheint 2009).

Verein für Schlesische Kirchengeschichte e. V.

Veranstaltungen

- Diakonie in und für Schlesien. Wurzeln – Brüche – Identität – Ziele. Ein Beitrag zum Wichernjahr 2008. Arbeitstagung des VSKG im Diakonissenmutterhaus Frankenstein zu Wertheim/Main (12.–14. September 2008).

Veröffentlichungen

- Über Schlesien hinaus. Zur Kirchengeschichte in Mitteleuropa (Beihefte zum Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 10). Festgabe für Herbert Patzelt zum 80. Geburtstag. Hg. von Peter Maser, Dietrich Meyer, Christian Erdmann-Schott und Karl Schwarz. Würzburg 2006, 397 Seiten.
- Schott, Christian-Erdmann: 1945 bis 2005. Sechzig Jahre schlesische Kirchengeschichte. Tendenzen – Perspektiven. In: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 66, 2007, 405–419.
- Ders.: Kurt Ihlenfeld (1901–1972). In: Schlesische Lebensbilder IX. Inzingen 2007, 413–420.
- Ders.: Von Oppeln nach Mainz. Stationen – Institutionen – Perspektiven. Würzburg 2007, 239 Seiten.
- Ders.: Geh aus Deinem Vaterland... Vertreibung – Integration – Vermächtnis der evangelischen Schlesier. Vorträge, Aufsätze, Predigten. In: Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert. Bd. 13. Hg. von Rainer Bendel, Lydia Bendel-Maidl und Joachim Köhler. Berlin 2008, 303 Seiten.
- Dietrich Meyer: Ernst Hornig (1894–1976). In: Schlesische Lebensbilder IX. Inzingen 2007, 373–386.

Projekte

- Dietmar Neß i. A. des VSKG, Schlesisches Pfarrerbuch.
- Dietmar Neß (Hg.): Tagebücher des Breslauer OKR Walter Schwarz (1886–1957).

Kooperationen

- Gemeinschaft ev. Schlesier (Hilfskomitee) e. V.; Ev. Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz; Fachausschuss für Kirchengeschichte der Ev. Kommission für Mittel- und Osteuropa (EKMOE) der EKD; Evangelisch-Lutherische Kirche der Augsburgischen Konfession in Polen Diözese Wroclaw/Breslau; Historische Kommission für Schlesien; Stiftung Kulturwerk Schlesien, Würzburg.

Verein für württembergische Kirchengeschichte

Veranstaltungen

- Jahrestagung 2007 des Vereins für württembergische Kirchengeschichte in Kooperation mit dem Verein für Kirche und Kunst in Stuttgart: 150 Jahre Verein für Kirche und Kunst (13. Oktober 2007).

Veröffentlichungen

- Blätter für württembergische Kirchengeschichte 106, 2006.
- Ehmer, Hermann / Lächele, Rainer / Thierfelder, Jörg (Hg.): Zwischen Reform und Revolution. Evangelische Kirche in Württemberg in den sechziger Jahren. Stuttgart 2007.

Vorschau auf Veranstaltungen

- Jahrestagung 2008 des Vereins für württembergische Kirchengeschichte in Stuttgart, zugleich Symposium des Arbeitskreises Deutsche Landeskirchengeschichte: Politischer Umbruch, kirchlicher Aufbruch? Zur Positionierung der evangelischen Landeskirchen in der frühen Weimarer Republik (10.–11. Oktober 2008).

Kooperationen

- Arbeitskreis Deutsche Landeskirchengeschichte.

Vereinigung für Bremische Kirchengeschichte e. V.

Veranstaltungen

- Ausstellung: Lebensgeschichten. Schicksale Bremer Christen jüdischer Abstammung nach 1933. Universitätsbibliothek Bremen (24. Mai–30. Juni 2007).

Veranstaltungshinweis der Historischen Kommission des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes

Die Historische Kommission des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes veranstaltet vom 18. bis 20. September 2008 in der Heimvolkshochschule Loccum eine Tagung zu dem Thema: „Migration und Konfession. Konfessionelle Identitäten in der Flüchtlingsbewegung nach 1945.“ Historiker und Theologen aus Deutschland, Dänemark und Österreich werden die Thematik der Integration der lutherischen und katholischen Flüchtlinge aus dem Osten in den verschiedenen Landeskirchen Westdeutschlands und Österreichs in Referaten und Diskussionen erörtern. Besondere Schwerpunkte werden Schleswig-Holstein, Niedersachsen, Westfalen, Baden (selbständige lutherische Kirchen), Bayern und Österreich bilden. Am Abend des 19. September findet ein öffentlicher Vortrag über Birger Forell und Espelkamp statt. Anmeldungen zur Teilnahme werden erbeten bei der Geschäftsstelle im Lutherischen Kirchenamt, Herrenhäuser Str. 12, 30419 Hannover. Tel.: 0511 / 2796122; E-Mail: referatV@ekd.de; reineke@velkd.de.

Autorinnen und Autoren der Beiträge

Anselm, Reiner, Prof. Dr. theol., Ethik an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen, seit dem WS 2005/06 beurlaubt zur Wahrnehmung einer Forschungsprofessur am Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik, Theologische Fakultät der Universität Zürich.

Brakelmann, Günter, Prof. em. Dr. theol., Evang. Theologie und Zeitgeschichte an der Ruhr-Universität Bochum.

Dann, Otto, Prof. Dr. phil., Geschichtswissenschaften an der Universität zu Köln.

Harinck, George, Prof. Dr. theol., Direktor des Dokumentationszentrum für die Geschichte des niederländischen Protestantismus und Professor für die Geschichte des Neocalvinismus, beides an der Freien Universität Amsterdam.

Hertzsch, Klaus-Peter, Prof. em. Dr. theol., Praktische Theologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Jüdes, Anne-Catherine, Dipl.-Betw., Kulturwissenschaftlerin M. A., Promotionsstudentin am Institut für Kirchengeschichte der Universität Leipzig.

Lepp, Claudia, PD Dr. phil., Leiterin der Forschungsstelle der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte in München, Privatdozentin für Neuere und Neueste Geschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Loos, Mirjam, stud. theol. & phil., Ludwig-Maximilians-Universität München.

Meckel, Markus, Mitglied des Bundestages.

Oelke, Harry, Prof. Dr. theol., Kirchengeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Pollack, Detlef, Prof. Dr. theol., Vergleichende Kultursoziologie an der Universität Frankfurt/O.

Rendtorff, Trutz, Prof. em. Dr. theol., Dr. h. c. mult., Systematische Theologie und Ethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Scheunemann, Jan, Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Forschungsprojekt: „Reformation in Ost und West“ bei der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt.

Sommer, Wolfgang, Prof. em. Dr. theol., Kirchen- und Dogmengeschichte an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau.

Voigt, Karsten D., Koordinator für deutsch-amerikanische Zusammenarbeit im Auswärtigen Amt.